

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Academiejaar 2007-2008



L'idée de la tolérance
dans les *Essais* de Michel de Montaigne.

Elke Van Landeghem

Promotor: Dr. Alexander Roose

Verhandeling voorgelegd aan de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
tot het behalen van de graad
van licentiaat in de Taal- en Letterkunde: Romaanse Talen

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos

3

Chapitre I:

Vers une première retraite:

Le constat d'échec de la vie active et l'opposition à la sociabilité pervertie.

14

1. Un paradoxe initial. 14
2. Le choix de la retraite face à la prédestination naturelle de l'homme à la sociabilité. 14
 - 2.1. *Les sources inspiratrices du désir de quiétude.* 16
 - 2.2. *Les conditions de retraite de la vie sociale axée sur l'Autre.* 19
3. Le paradoxe de l'impossible amitié avec les contemporains. 21
 - 3.1. *Au-delà de l'ambition: L'urgence d'une «arrière boutique» permanente et «toute sienne».* 21
 - 3.2. *La condition problématique de vivre «par la relation à autrui» face à l'amitié.* 25
4. La sagesse dérobée: La méfiance généralisée vis-à-vis de ses contemporains. 28
 - 4.1. *L'accusation des magistrats et le masque du mensonge coupable.* 29
 - 4.2. *L'accusation du peuple et le masque de l'indifférence.* 33

Chapitre II:

Vers une deuxième retraite:

La question du renouveau de la sociabilité de l'essayiste à partir du choix positif d'un art de vivre «pour soy».

37

1. La vie oisive parmi les lettres. 37
2. La continuation de la «vie hors de soi de l'insensé» dans le refuge campagnard. 38
 - 2.1. *De vieilles passions entraînées dans la nouvelle occupation de «la mesnagerie».* 38
 - 2.2. *La suppression des affections naturelles: «Desprenons nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui».* 41
3. La «vraie solitude»: «La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy». 49
 - 3.1. *La préméditation consciencieuse du projet positif de la vie «pour soy».* 49
 - 3.2. *Un art de vivre «pour soy» «non penible»: Une déclaration d'intention au sein de la douce oisiveté.* 50
 - 3.2.1. *Un art de vivre «pour soy» «non penible».* 50
 - 3.2.2. *La détermination des règles de conduite d'un art de vivre «pour soy» «non penible».* 52
 - 3.2.3. *Une déclaration d'intention: Du souci de soi au souci d'autrui?* 54
 - 3.3. *Un art de vivre «pour soy» «ny ennuyeux[x]»: La conduite de la Pensée à travers «l'estude des lettres».* 58
 - 3.3.1. *Un art de vivre «pour soy» «ny ennuyeux[x]».* 58
 - 3.3.2. *«Le langage d'Épicure sous la tente de Zénon».* 62
 - 3.3.2.1 *L'allocentrisme stoïcien du refus de la vie active axée sur Autrui.* 62
 - 3.3.2.2 *L'allocentrisme stoïcien de la contemplation subjective du bonheur privé.* 67
 - 3.3.2.3 *L'allocentrisme de l'art de vivre «pour soy» de l'essayiste.* 70

3.3.3. La détermination des pratiques d'un art de vivre «pour soy» «ny ennuyeu[x]». 71
3.3.3.1 L'attitude du sage à l'égard du monde: La prise de conscience ontologique de Soi. 74
A. La dilatation métaphysique du Moi dans la Nature cosmique: Le relativisme moral envers les acquis culturels de la civilisation. 75
B. La prise de conscience de soi-même comme élément de la Nature vivante: Le relativisme ontologique envers les acquis culturels de la civilisation. 93
C. Le principe existentiel de «naturam sequi» face à l'accoutumance: Le relativisme épistémologique envers les acquis culturels de la civilisation. 114
3.3.3.2 La modification de soi: La bonne conduite de la Volonté rationalisée. 119
3.3.4. Les pratiques de soi: Du gouvernement de soi au gouvernement d'autrui? 134
3.4. <i>Le constat d'échec de la vie théorique et le lent mûrissement du projet de contemplation de soi.</i> 143

Chapitre III:

Vers une troisième retraite:

La question de l'amitié avec soi-même

à partir de l'écriture de l'autoportrait.

148

1. Le piège de l'oisiveté et le constat d'échec du contrôle de soi. 148
2. La conceptualisation du projet autobiographique. 150
3. L'écriture de soi d'un mélancolique: Un acte allocentrique? 161
 - 3.1. «*Et puis, pour qui écrivez vous?*» 161
 - 3.2. *Le rapport de l'essayiste avec lui-même.* 165
 - 3.2.1. Le fait implique une série de jugements: L'indépendance dans le jugement. 167
 - 3.2.2. Le jugement aboutit à un fait: L'indépendance exprimée dans le fait. 170
 - 3.2.3. La dialectique du jugement et du fait: Vers une expression du Moi au-delà de l'auto- portrait. 173
 - 3.3. *Le rapport de l'essayiste avec le lecteur.* 179

Conclusion

180

Bibliographie

186

AVANT-PROPOS

«Que répondre à un homme qui vous dit
qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes,
et qui en conséquence est sûr de mériter le ciel
en vous égorgeant?»
(Voltaire, *Dictionnaire Philosophique Portatif*,
entrée 'Fanatisme', 1764)

Anticipant de près de deux siècles l'épineuse interrogation de Voltaire que voici, Michel de Montaigne articule dans l'essai *Des Boyteux* la profonde affliction qu'il ressent devant la violence dogmatique de son propre temps en soulignant que, d'après lui, «c'est mettre ses conjectures à bien haut pris que d'en faire cuire un homme tout vif» (III, 11, 1032, B)¹. Cette observation sommaire de l'essayiste dépasse le simple trait de crayon descriptif de l'autoportrait dévoilant une nature sensible, pour rendre compte d'une attitude réfléchie de modération et d'humanisme en matière politique. En raison de ces qualités, la critique littéraire tend à accueillir les *Essais* comme une large préface aux traités de tolérance et de pacifisme des Lumières, dessinée avec audace sur la toile de fond de recrudescences des antagonismes religieux de la France du XVI^{ème} siècle.

Cependant, ces seuls traits de modération idéologique et d'improbation des procédés de répression violente ne sauraient suffire au sein du discours de la pensée contemporaine sur la tolérance qu'à condition de s'étendre au niveau concret de la disposition active d'ouverture d'esprit du sujet vers la particularité culturelle, considérée comme enrichissante, d'autrui. L'acception moderne du terme, qui reconnaît ses origines dans le cosmopolitisme européen naissant des années cinquante, contraste en effet désagréablement avec les connotations globalement péjoratives qui se rattachaient au XVI^{ème} siècle à cette notion sous influence de l'urgence morale avec laquelle cette attitude avait été introduite dans le discours politique de l'époque. Fondé sur le sens étymologique du verbe latin *tollere* qui désignait originellement l'aptitude de l'individu à supporter jusqu'à une certaine limite un malaise physique², l'usage renaissant du terme observe ainsi essentiellement l'attitude bienveillante en politique consistant à accepter de manière provisoire la dualité religieuse issue de la Réforme en vue de la restitution d'une paix civile durable au sein de la patrie.

¹ Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, Éditions Pierre Villey-Saulnier, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2004. Les références indiquent successivement le livre (chiffre romain), le chapitre, la ou les page(s) ainsi que la strate textuelle concernée: A (1580 ou 1582), B (1588) et C (Exemplaire de Bordeaux).

² Voir Claude-Gilbert DUBOIS, «Tolérance», in: Philippe DESAN (éd.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 981-982.

À l'occasion des États Généraux à Orléans du treize décembre 1560, le Chancelier de France Michel de L'Hospital (1505-1573)³ avait en effet prêché la tolérance civile comme remède plus efficace que les armes à l'unification définitive du pays en proie à de graves crises idéologiques. Pourtant, si le Chancelier s'était montré prêt à croire que les hérétiques étaient susceptibles de revêtir bien et dûment leur rôle politique de citoyen au sein de la communauté civile en dehors de toute considération de leur opinion religieuse, il n'en estimait pas moins, suivant la conception générale de l'époque, que la coexistence harmonieuse de deux confessions dans un même royaume était par définition irréalisable⁴. Malgré les initiatives courageuses du Chancelier à anéantir le rêve du Cardinal de Guise qui voulait établir en France à la manière de l'Espagne la «très sainte Inquisition», Michel de L'Hospital ne semble de cette façon pas avoir persisté dans la voie du relativisme généralisé qu'il avait déclenché dans la politique nationale de son époque en instaurant l'impunité judiciaire dans le cas de la seule dissidence religieuse. Ainsi, quant à la tolérance culturelle, il semble que les convictions de la Réforme s'avéraient trop divergentes des vérités traditionnellement reconnues du christianisme dans l'opinion publique pour que l'on puisse réduire les discordances à «des variations du code sémantique [...] introduit[es] [...] en fonction d'un ordre symbolique»⁵.

Tout en soulignant la rareté de ce genre de réflexions au XVI^{ème} siècle, les spécialistes signalent pourtant l'existence précoce à la Renaissance d'une «tolérance proprement religieuse de la diversité confessionnelle» laquelle obéissait principalement «à trois sortes de mobiles» intellectuels d'après Arlette Jouanne, à savoir la «conscience de la faillibilité humaine, [le] respect des opinions d'autrui, [et la] conviction qu'il existe plusieurs chemins pour connaître et adorer Dieu»⁶. Afin de mieux pouvoir délimiter le champ de notre enquête sur la tolérance socioculturelle de Montaigne selon l'acception moderne de la notion, il convient ainsi de retracer d'emblée dans quelle mesure la clémence politique que montre

³ Théodore SEITTE, en réminiscence des nobles tentatives de Michel de L'Hospital d'apaiser les troubles internes, attribue au célèbre Chancelier de France le surnom d'«apôtre de la tolérance au seizième siècle». Théodore SEITTE, *Un Apôtre de la Tolérance au Seizième Siècle, Michel de L'Hospital, Chancelier de France (1506-57)*, Montauban, imprimerie administrative et commerciale J. Granié, 1891.

⁴ Voir Michel DE L'HOSPITAL, *Discours pour la Majorité de Charles IX et Trois autres Discours*, Georges Duby, Paris, Imprimerie Nationale, Coll. Acteurs de l'Histoire, 1993, p. 84: «La division des langues ne fait la séparation des royaumes, mais celle de la religion et des loix, qui d'un royaume en fait deux. De là vient le vieil proverbe: 'Une foy, une loy, un roy'.»

⁵ Claude-Gilbert DUBOIS, «Tolérance», in: Philippe DESAN (éd.), *op. cit.*, pp. 981-982.

⁶ Arlette JOUANNA, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1998, pp. 1332-1333.

l'essayiste envers les non-conformistes religieux se fonde effectivement sur une pareille attitude d'ouverture d'esprit militante et non-instrumentaliste. Cette question s'avère d'autant plus urgente que Montaigne se montre dans les *Essais* l'ennemi auto-déclaré par excellence des auteurs contemporains qui prônent la dignité de l'homme, de façon à ce que l'éventuelle acceptation morale de la diversité socioculturelle de l'humaine condition par l'essayiste ne semble pas se déployer à partir de cette disposition généreuse de respect positif pour le pluralisme que la critique littéraire attribue volontiers à la personnalité de notre auteur.

Dans l'ouverture du chapitre *Des Boyteux*, Montaigne remonte avec clairvoyance à la cause déterminative de l'état de dégénérescence morale qui atrophie son époque sous la forme des événements tragiques des Guerres de Religion lorsqu'il met en évidence le contraste frappant entre la vanité du savoir de l'homme de la Renaissance et l'omniprésence de preuves confirmant l'infirmité de sa condition. La génération dite de 1530⁷ à laquelle appartient notre auteur, est en effet la première à devoir faire face dès la plus tendre enfance à la permanence de l'instabilité des institutions traditionnelles depuis les premières modifications considérables qu'avaient apportées les découvertes scientifiques de l'époque dans la représentation conceptuelle de l'espèce humaine. Avec l'importation par François I de la croyance optimiste en la perfectibilité de l'homme du *Quattrocento* italien, s'était introduite une nouvelle disposition mentale d'ouverture voire d'audace auprès des milieux intellectuels en France grâce à laquelle le monde de la Renaissance saurait se dégager des entraves ténébreuses tant spatiales qu'intellectuelles que lui avait léguées en héritage le Moyen Âge. Encouragés par les succès scientifiques, les contemporains de Montaigne semblent pourtant aussitôt avoir franchi les limites de la convenance imposées par la transcendance même, comme le souligne l'exclamation indignée de l'essayiste⁸ qui s'étonne de voir «combien l'humaine raison est un instrument *libre et vague*, [...] capable *d'estoffer cent autres mondes* et d'en trouver les *principes* et la *contexture*»⁹ (III, 11, 1026-1027, B). Sa prise

⁷ Peter BURKE, *Montaigne*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 10.

⁸ Montaigne manifeste ce sentiment d'émerveillement à l'occasion d'une digression sur la Réforme du calendrier opérée en 1582, de façon à mettre en perspective l'insuffisance de notre jugement. Ainsi, il constate que la raison humaine s'avère même incapable de saisir la réalité exacte de l'année, mesure du temps dont «tant de siècles [...] le monde [se] sert; Et si, c'est une mesure que nous n'avons encore achevé d'arrêter [dans la théorie]» (1026, B).

⁹ C'est nous qui soulignons en italique ici et par la suite, sauf si indiqué autrement.

de position à l'égard de la prétention humaine à la connaissance absolue apparaît encore plus nettement en matière de théologie, où les réserves de l'essayiste se radicalisent jusqu'à frôler l'occulte:

«Et, au rebours, la première tentation qui vint à l'humaine nature de la part du *diable*, sa première *poison*, s'insinua en nous par les promesses qu'il nous fit de *science* et de *cognoissance*: 'Eritis sicut dii, scientes bonum et malum'¹⁰. [...] La peste de l'homme, c'est l'opinion de sçavoir.» (II, 12, 488, B, C, A)

Sans jamais dénier l'utilité de la science — ce serait témoigner de «bestise» que de la «mespriser» —, Montaigne déclare ainsi ne pas estimer sa valeur «jusques à cette mesure extreme qu'aucuns luy attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeoit en elle le *souverain bien*, et tenoit qu'il fut en elle de nous rendre sages et contens» (438, A). Par la mise en relief par l'essayiste de la notion de «souverain bien», il n'est pas hasardeux de penser que l'intérêt de la retenue de Montaigne vis-à-vis de la science réside dans une mise en accusation des protestants visant leur implication trop imprudente dans les affaires divines.

La Réforme, en effet, réduit à tort la croyance religieuse à une affaire de la raison humaine, tandis que l'homme n'aurait d'après Montaigne de garant d'accéder «à une chose si divine et si hautaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette verité laquelle il a plue à la bonté de Dieu nous éclairer» qu'à condition «qu'il [Dieu] nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la [la vérité de la foi] pouvoir concevoir et loger en nous» (II, 12, 441, A). Pour soutenir sa critique contre la vanité de la raison humaine, Montaigne double la teneur contestataire de son discours d'une réflexion dans la tradition philosophique de l'école pyrrhonienne, selon laquelle le jugement humain dit *naturel* s'avère trop limité en capacité pour pouvoir fonder son assentiment aux grâces du monde surnaturel sur une quelconque argumentation logique. Cependant, si notre intelligence humaine ne suffit pas à elle seule à pénétrer les vérités de la Divinité, l'essayiste ne semble pas pour autant ôter la possibilité aux fidèles de fortifier leur foi au moyen de cet «util naturel et humain que Dieu nous a [donné]» (441, A). Qui plus est, il n'hésite même pas à manifester quelque sympathie pour la Réforme en raison des risques encourus par ses propagandistes lorsqu'il déclare, à propos d'une réflexion sur la vanité des prières chrétiennes,

¹⁰ «Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal.» (Genèse, III, V.) Traduction proposée par Pierre Villey.

«[qu']ils [les zéloteurs fanatiques de l'Autel] m'en peuvent croire. Si rien eust due tenter ma jeunesse, l'ambition du *hasard* et *difficulté* qui suivoient cette recente entreprinse [la Réforme] y eust eu bonne part» (I, 56, 320, C).

Ce qui rend pour Montaigne suspecte cette activité rationnelle des progressistes de se mêler dans la religion semble en somme moins être l'audace de s'interroger sur certaines prémisses instaurées par la doctrine chrétienne, que cette prétention de les rejeter trop librement par crainte de «faire profession de [son] ignorance» (III, 11, 1030, B).

Ces objections sceptiques contre la «science» dont font preuve les adhérents à la Réforme contribuent à première vue à saper les fondements de la légitimité de l'Eglise catholique même puisque celles-ci semblent à première vue rendre caduque toute une chacune des formes de religiosité par manque d'une certitude rationnelle quelconque. Cependant, loin de se vouloir athée, l'essayiste estime au contraire davantage inopportun pour l'individu, à l'instar de Saint-Augustin¹¹, de renoncer à la croyance en Dieu pour la seule inertie de ses propres instruments humains devant «les choses invisibles de Dieu, [...] sa sapience éternelle et sa divinité» (II, 12, 447, A). Ainsi, Montaigne considère que ce serait faire preuve d'un égarement excessif de sa nature que d'adhérer à cette «proposition desnaturée et monstrueuse» (446, C) de l'Athéisme vu que le monde même nous fournit comme un «temple tressainct» (447, B) le reflet visible du visage et du corps divins¹². Aussi l'essayiste se résout-il en faveur d'un conformisme religieux relativement rigide sous l'autorité éternelle du seul Dieu de la chrétienté:

«Le neud qui devoit attacher nostre jugement et nostre volonté, qui devoit estreindre nostre ame et joindre à nostre createur, ce devoit estre un neud prenant ses repliz et ses forces, non pas de nos considerations, de noz raisons et passions, mais *d'une estreinte divine et supernaturelle*, n'ayant *qu'une forme, un visage et un lustre*, qui est *l'autorité de Dieu et sa grace*.» (II, 12, 446, A)

Outre la vanité protestante de prétendre à l'autonomie de la raison humaine dans le traitement de questions religieuses, Montaigne se heurte en deuxième instance aux initiatives réformatrices de profanation des affaires saintes qu'entreprennent les protestants par le biais de leurs tentatives de vulgarisation de l'Écriture Sainte:

«Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un garçon de boutique, parmi ces vains et frivoles pensemens, s'en [de la voix divine] entretienne et s'en jouë. Ny n'est certes raison de voir tracasser par une sale et

¹¹ «Car Sainct Augustin, plaidant contre ces gens icy, a occasion de reprocher leur injustice en ce qu'ils tiennent les parties de nostre creance fauces, que nostre raison faut à establir; et, pour montrer qu'assez de choses peuvent estre et avoir esté, desquelles nostre discours ne sçauroit fonder la nature et les causes, il leur met en avant certaines experiences connues et indubitables ausquelles l'homme confesse rien ne veoir.» (II, 12, 449, C)

¹² Michel FOUCAULT explique que l'épistème de la ressemblance dominait l'herméneutique du XVI^{ième} siècle. Voir Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1966, p. 32.

par une cuisine le Saint livre des sacrez mysteres de nostre creance.» (I, 56, 320-321, A, C)

Avec les Ligueurs, Montaigne s'offusque ainsi de voir les «mysteres de nostre creance» s'ériger de ses jours en «desduits et esbats» (I, 56, 321, C), conduisant ainsi le «vulgaire, qui n'a pas la faculté de juger des choses par elles mesmes», à la tentation de «mespriser et contreroller les opinions qu'il avoit euës en extreme reverence, comme sont celles où il va de son salut» (II, 12, 439, A). Dévaluant le don de la grâce divine, le peuple n'expose pas seulement ses semblables au risque de souffrir la privation du salut à l'heure de la Révélation, mais aussi et surtout porte-t-il atteinte à la stabilité de l'ossature sociale nécessaire à la survie de la communauté civile, comme le juge l'essayiste dans le sillage de Saint-Augustin¹³. C'est ainsi que Montaigne réagit avec verve contre les répercussions nocives pour la patrie qu'entraîne ainsi la propagande de la «nouvelletez» lorsqu'il souligne l'utilité de l'inclination naturelle de l'homme à la croyance pour cette autre prédisposition humaine qui consiste précisément en sa nature essentiellement sociable¹⁴. La diffusion de la Bible en langue vulgaire telle que l'entreprennent les Réformés, se transforme ainsi inévitablement en une pierre d'achoppement pour les catholiques qui suspectent les protestants de vouloir soumettre par cette initiative les vérités éternelles contenues dans la Parole Sainte, et lesquelles l'Église retenait jusque lors en exclusivité sous le voile de la langue latine, à un questionnement polémique qui entraverait inévitablement leur autorité traditionnelle dans le domaine public.

Malgré la séparation nette qu'il opère entre la raison humaine et la pratique de la foi, l'essayiste lui-même ne renonce ainsi pas pour autant, à l'encontre des adhérents aux nouvelles idées, à son devoir de s'en remettre aux lois temporelles imposées par la tradition chrétienne. Celles-ci, étant «hors de [la] conception [de l'homme] et d'un effet surnaturel», détiennent leur légitimité de ce que Dieu ait «donn[é] à aucuns de nos tesmoignages [...] le privilege» d'accréditer leur jugement d'une «approbation surnaturelle» (III, 11, 1031, B). Bien qu'il n'affirme jamais au courant de sa démarche l'origine immédiate divine de la monarchie, Montaigne semble pourtant estimer que parmi les valeurs sous-jacentes à la chrétienté, telles que la justice et la piété, il n'y a «nulle plus apparente, que l'exacte recom-

¹³ SAINT AUGUSTIN, «De l'Utilité de la Foi», in: SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres Complètes de Saint Augustin*, Traduction M. Raulx, Paris, L. Guérin et Cie, tome XIV, 1869, XII, 26, pp. 33-54: «Sans cela ne verrait-on pas la piété filiale, ce lien sacré de la société, dédaignée et outragée par le crime? [...] On peut donner bien des raisons qui prouvent que rien absolument dans la société ne reste debout, si nous sommes décidés à ne rien croire, parce que nous ne pouvons pas avoir une connaissance exacte.»

¹⁴ «Il n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminé qu'à la société.» (I, 28, 184, A)

mandation de l'obéissance du Magistrat, et manutention des polices» (I, 23, 120, B). Afin de contrecarrer les agissements pernicieux des sectes au niveau social, l'essayiste étend en somme la portée conservatrice de son scepticisme en matière de religion à la sphère du pouvoir temporel que possède la politique, lorsqu'il déclare que «le meilleur et le plus sain party est sans doute celui qui *maintient* et la *religion* et la *police ancienne* du pays» (II, 19, 668, A).

Jusqu'ici pourrait se dégager des *Essais*, à partir du fond sceptique de la pensée de Montaigne, une apparente concession surprenante de sa part du privilège de la violence aux organes directeurs traditionnels de l'État et de l'Église. Par son respect pour la prérogative immuable d'autorité naturelle que ces dernières instances détiennent en héritage exclusif de Dieu, l'essayiste soutient ainsi la souveraineté de *fait* des certitudes du parti catholique au détriment des idées progressistes. À cela s'ajoute la légitimité de *droit* dont les fonctionnaires de ces institutions disposeraient pour réclamer à partir de leur statut de représentants éclairés¹⁵ de la Loi et de la Parole Sainte, «une ignorance et remise toute en autrui» (I, 56, 321, C) à l'égard du grand public. Enfin, Montaigne admet aussi l'utilité de la «justice, qui distribue à chacun ce qui luy appartient, engendrée pour la société et communauté des hommes» (II, 12, 499, C), jusqu'à reconnaître la nécessité de la punition à mort de ceux qui corrompent le bien commun de l'État¹⁶. Par conséquent, si notre auteur invoque l'argument de la faillibilité de la raison humaine dans la question si épineuse qu'est celle de la religiosité sur la toile de fond des troubles civils, il s'en sert assez paradoxalement non seulement pour affirmer avec une résolution inébranlable sa foi exclusive en la doctrine chrétienne, mais aussi et surtout pour marquer sa ferme opposition contre la liberté de penser que s'attribuent si dérisoirement les Réformés dans leur audace de questionner les sages lois politico-religieuses dont la longue tradition même démontre la véridicité indéniable.

Toutefois, la mise en balance du degré de certitude avec celui de la violence acceptée que laisse présupposer l'observation préliminaire de l'essayiste citée ci-dessus en guise d'ouverture, ainsi que l'acceptation que «[l']on massacre [au nom du] bien public», ne semble pas dépourvue d'indignation voire de quelque ironie de la part de notre auteur. Étant

¹⁵ «Ce n'est pas l'estude de tout le monde, c'est l'estude des personnes qui y sont vouées, que Dieu y appelle» (I, 56, 321, C).

¹⁶ «Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre.» (III, 1, 791, B, C)

donné que Montaigne souligne jusqu'à deux reprises au cours des *Essais* qu'en «la justice mesme, tout ce qui est au delà de la mort simple, [lui] semble pure cruauté» (II, 11, 432, A; II, 27, 700, A), il semble que les «conjectures» auxquelles il fait référence ne renvoient pas en première instance dans ce contexte aux différentes formes de religiosité et à la légitimité des mesures violentes auxquelles ont recours les adhérents aux partis respectifs pour supprimer la concurrence de leurs adversaires idéologiques. Ainsi n'est-il pas improbable de penser que l'intérêt de cette apparente acceptation de répression par Montaigne se situe plutôt dans un questionnement déontologique des pratiques maniées par les autorités officielles mêmes contre ceux d'opinion dissidente. Cette idée se trouve relayée dans le chapitre *Des Boyteux*¹⁷, où Montaigne tend à extrapoler le doute sceptique qu'il avait manifesté envers les prémisses de la Réforme, sur les jugements de valeur que les fonctionnaires publics émettent dans le calcul de la mesure dans laquelle des cas singuliers de sorcellerie menacent la santé mentale de leurs concitoyens¹⁸, comme le présuppose la rationalité médiévale des procédures de persécution religieuse¹⁹. Sans jamais démentir formellement les attestations bibliques et juridiques de la réalité générique de miracles divins ou sataniques, Montaigne estime ainsi dans le sillage de «saint Augustin, qu'il vaut mieux panacher vers le doute que vers l'assuerance és choses de difficile preuve et dangereuse creance» (III, 11, 1032, B). De cette façon, il conclut que le recours aux moyens répressifs sous prétexte de préserver par cette intervention politique les opportunités des sujets de l'État au salut de leurs âmes à l'heure de la Révélation, témoigne de la prédisposition naturelle qu'il observe auprès des hommes à «donner voye à leurs opinions: Où le moyen ordinaire nous faut,

¹⁷ Datant d'environ 1585 d'après Pierre Villey, l'essai *Des Boyteux* se développe dans un contexte d'actualité chargée, comme le démontre le paroxysme qu'atteignent les procès des sorcières entre 1580 et 1630. Avant d'entreprendre lui-même une réflexion sur le rôle du surnaturel, Montaigne a probablement pris connaissance en 1561 de l'édition de Coras de l'*Arrest Memorable*, ainsi que de la *Démoniaque* de Jean Bodin publiée en 1580. Le fait de mener une enquête à ce sujet paraît contenir d'autant plus d'audace de la part de Montaigne que le projet se heurte au rigorisme religieux de Bodin, qui prescrit le traitement du châtement non seulement à l'égard des praticiens de rituels occultes, mais aussi pour ceux qui refusent de conférer leur consentement à l'existence de tels pouvoirs obscures.

¹⁸ Montaigne ne délaisse pas de préciser aussitôt dans ce contexte, que, «quant aux drogues et poisons, je les mets hors de mon compte: Ce sont homicides, et de la pire espece» (III, 11, 1031, B).

¹⁹ Voir Edwin M. CURLEY, «Skepticism and Toleration: The Case of Montaigne», in: Daniel GARBER et Steven NADLER (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, vol. 2, 2005, pp. 2-3: «We do not punish heretics to achieve the salvation of the heretics, for we know full well that a saving faith must be voluntary. We punish them to preserve the faith of those believers who might be led astray if the heretics were allowed to spread their poison. What we do may seem cruel, the opposite of Christian love; But the people who are really cruel are the ones who would permit heresy: In their squeamish desire to spare the wolves, they put the little lambs at risk of eternal torment. Forcibly repressing heresy is a necessary evil, amply compensated by the good it does overall. Christian love requires us to look to the good of those who might become heretics if we did not protect them.»

nous y adjouons le commandement, la force, le fer et le feu» (1028, B). Le refus véhément de l'essayiste des actes de cruauté commis au nom de la religion s'étaie ainsi essentiellement sur la mise en balance non pas de la légitimité des différentes croyances et opinions qu'il distingue au sein de la communauté civile dont il fait partie intégrante, mais des fondements du jugement humain toujours insuffisant dans l'appréciation de la véracité d'une idéologie individuelle ou collective au regard de la valeur de la vie humaine. C'est ainsi que Montaigne conclut qu'en «l'absence de certitude, relativement à une accusation qui condamne à mort, il est préférable d'appliquer le principe de faveur au bénéfice de la vie»²⁰ qu'il juge «trop *réelle et essentielle* pour garantir ces accidents surnaturels et fantastiques» (1031, B).

En conclusion, si notre auteur accepte les mesures provisoires de tolérance civile que son contemporain Michel de L'Hospital avait introduites dans le discours politique en citoyen affectionné à la paix publique de son pays²¹, la position éthique de Montaigne envers les Réformés ne semble nullement témoigner de l'esprit d'accueil optimiste du pluralisme des manifestations culturo-idéologiques qu'attribue volontiers la critique littéraire depuis le XVIII^{ème} siècle à la personnalité prétendue généreuse de l'essayiste. Malgré les appréciations mélioratives des *Essais* comme un chef-d'oeuvre «pionnier de la vertu de 'tolérance'»²², «[d']incarnation de l'esprit critique et du refus du fanatisme, [...] [de] livre subversif émancipateur et révolutionnaire»²³, l'attitude de bienveillance qu'adopte Montaigne dans le sens restreint de sensibilité pour les souffrances des protestants, ne semble guère dépasser l'humanisme «minimal» ou «passif» qu'est le refus réfléchi de valeurs négatives en matière de théorie morale selon l'analyse que propose Tzvetan Todorov²⁴.

Pourtant, la critique signale aussi que dans l'exercice de l'amitié, Montaigne révèle

²⁰ Voir Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne*, thèse de doctorat à l'université de Paris - I Sorbonne, novembre 2005, <http://micheldemontaigne.org/siam/encyclopedie.nsf/Documents/Jugement--La_formation_du_jugement_chez_Montaigne_Introduction_a_la_these_par_Marc_Foglia> — Consulté le 11 mars 2008; le texte n'est plus disponible.

²¹ Dans le chapitre *De la Liberté de Conscience* (II, 19), Montaigne fait l'apologie de l'empereur Julien l'Apostat qui autorisait la liberté de culte au sein de l'empire romain. Pourtant, l'essayiste n'aboutit pas à une conclusion univoquement positive à propos de la décision du romain par la prise en considération de sa part de l'échec observé des mesures de conciliation prises à l'occasion de l'Édit de Janvier (1562), acte législatif devait marquer un revirement dans la politique royale à l'égard des Réformés.

²² Claude-Gilbert DUBOIS, «Tolérance», in: Philippe DESAN (éd.), *op. cit.*, p. 981.

²³ Madeleine LAZARD, *Michel de Montaigne*, Paris, Fayard, 2002, p. 7.

²⁴ Tzvetan TODOROV, *Le Jardin imparfait. La Pensée humaniste en France*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1998, p. 51.

qu'il connaît la variante pratique «active» et militante de l'éthique humaniste, laquelle «se fonde sur la finalité du *tu*, sur l'acceptation de l'être humain particulier (autre que soi) comme but ultime de nos actions»²⁵:

«Montaigne, qui décrit l'épanouissement du même idéal [celui de l'amour non-instrumental] dans l'amitié parfaite qu'il a connue avec La Boétie, pose d'emblée que, non seulement cette amitié n'est pas au service de quelque but extérieur, mais aussi que son choix de La Boétie n'a eu d'autre raison que *l'identité individuelle* de celui-ci. De ce fait, la personne de l'ami n'est réductible à aucune notion générale, l'individu en tant qu'ami n'illustre aucun concept; Il est une *instance unique* qui, au rebours des exemples anciens, *vaut par elle-même*.»²⁶

À la lumière de la date de composition tardive de la démonstration critique de Montaigne contre les protestants, la mort précoce du précieux frère d'alliance qu'était Étienne de La Boétie semble mettre un terme brusque à la tolérance sociale qui doit inévitablement avoir accompagné les premiers moments spontanés du bâtiment de cette illustre amitié dans l'histoire de la littérature française. Il s'ensuit que la solitude recherchée par notre auteur dans le silence studieux de son domaine campagnard, doublée de son attitude critique envers la Réforme, demande que l'on corrige le portrait de Montaigne comme l'apôtre de la vertu de la tolérance sociale au sens moderne d'agrément devant la diversité des manifestations culturelles.

Par manque d'une approche systématique dans les *Essais* de la question de la sociabilité telle que la conçoit notre auteur, nous nous sommes proposées d'organiser notre recherche sur la tolérance socioculturelle de Montaigne selon les trois phases successives que distingue Albert Thibaudet au sein de la retraite qu'entreprend l'essayiste peu de temps après le décès de La Boétie, et dont toute une chacune suggère une expression de méfiance de la part de notre auteur envers le partenaire social par rapport auquel il s'isole. Ainsi, dans un premier temps, nous nous pencherons sur le refus social qu'implique l'abandon de la vie active par Montaigne par la démission volontaire de sa charge de magistrat, suite à la prise de conscience de sa part de son manque de mémoire, «qui l'a obligé à renoncer à l'ambition»²⁷. Au coeur de notre étude se situera ensuite l'examen des considérations déterminantes de Montaigne qui l'ont induit à opter pour la solitude philosophique de la vie contemplative parmi les livres dans sa bibliothèque campagnarde, soit la retraite de son

²⁵ *Ibid.*, p. 51. C'est l'auteur qui souligne.

²⁶ Voir *Ibid.*, p. 187.

²⁷ Albert THIBAUDET, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1963, p. 61.

Moi en la forteresse intérieure de sa conscience. La décision positive de se vouer à la littérature et de céder la gestion du domaine paternel à ses proches, ira de pair pour Montaigne, comme nous le constaterons, avec un détachement affectif à l'égard de sa famille intime. Pourtant, l'essayiste assistera aussitôt à l'effondrement de son rêve épicurien de laisser son esprit «en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy» (I, 8, 33, A), pour trouver son âme, comme le signale Thibaudet, «encore plus mobile» depuis ses initiatives à «se connaître, [à] se filtrer, [à] se réaliser comme un tableau moral et psychologique»²⁸. C'est ainsi que Montaigne se résout à contraindre son âme à adopter une «troisième attitude prise après deux échecs»²⁹, laquelle se résume d'après le critique à la rédaction des *Essais*. L'entreprise de ces «études, ces dessins en vue d'une peinture impossible»³⁰ reconnaît en son principe le désir stoïcien d'accomplir la cohérence interne de la conscience ontologique du sage. L'unification espérée de l'identité en proie à l'agitation des manifestations internes d'altérité sous influence du *dolce farniente* de l'oisiveté, laisse ainsi présager une intolérance sur le niveau du for intérieur de l'essayiste. Notre analyse conclusive à propos du projet d'écriture sur soi qu'entame ainsi Montaigne s'avère d'autant plus urgente que la démarche littéraire représente la dernière ressource de salut pour notre auteur pour retrouver le repos spirituel de son essence. Vu que l'âme «ne se peut échaper à elle mesme» (I, 39, 240, A), cette phase ultime contraindra en d'autres termes Montaigne à réconcilier ses aspirations à la liberté tranquille de son être avec la réalité de fait de la diversité des productions de la nature telle qu'il ne l'éprouve pas seulement sur le niveau de son for intérieur, mais aussi et surtout dans la communauté sociale dont il avait initialement fait sécession.

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²⁹ *Ibid.*, p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

CHAPITRE I: Vers une première retraite: Le constat d'échec de la vie active et l'opposition à la sociabilité pervertie.

1. Un paradoxe initial.

«Oh mes amis, il n'y a nul ami.» (I, 28, 190, C)

Parmi les quelques qualités que Michel de Montaigne ose se reconnaître dans la peinture littéraire de sa personnalité, figure en bonne place la faculté de l'essayiste à «estre amy» (I, 9, 34, B). Cri de coeur perceptible à travers tous les *Essais*, l'appel à l'amitié n'empêche pas que Montaigne témoigne depuis la perte de son précieux «frère d'alliance» Étienne de La Boétie, d'une conscience augmentée des risques d'aliénation liée à «cette condition de vivre par la relation à autrui» (III, 9, 955, B). Aussi, face à cette société qui lui «faict beaucoup plus de mal que de bien» (955, B), Montaigne adopte-t-il volontiers une attitude de dédain particulièrement surprenante pour ses lecteurs «suffisants», vu les superlatifs laudatifs que rattache le discours de la critique littéraire au nom du célèbre auteur de l'éloge *De l'Amitié*. L'analyse approfondie de ce paradoxe initial nous permettra de mieux évaluer la réalité littéraire de la vertu de tolérance sociale de Montaigne, ainsi que de mesurer les perspectives qu'elle lui offre pour penser à partir de la prise de retraite anticipée de la vie active, son éventuelle réintégration dans la communauté civile qui continue après tout à faire partie intégrante de l'humaine condition.

2. Le choix de la retraite face à la prédestination naturelle de l'homme à la sociabilité.

«Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme: l'un par son vice, l'autre par sa nature» (I, 39, 238, C), proclame Montaigne, qui marque néanmoins à de nombreuses reprises au cours des *Essais* sa conception de la disposition naturelle de l'homme à la sociabilité. Nonobstant sa ferme déclaration à ce sujet, l'essayiste ne cherche paradoxalement point à esquiver dans le cours de sa démarche sa propre résolution inébranlable de se consacrer à la vie solitaire après sa démission de sa charge de magistrat. Ainsi, si Montaigne opte ouvertement pour le parti du vice, il relie dans un élan de justification l'option personnelle de faire sécession de la société, à son impérieux désir de donner la liberté tranquille à

son âme, comme le traduit l'inscription inaugurale de sa retraite «sur le sein des doctes Vierges, [dans le] *repos* et [la] *sécurité*»³¹. Le chapitre *De la Solitude* vient corroborer dans des termes plus généralisants l'idée d'un enchaînement causal et prémédité de l'auteur entre le choix d'enfermement solitaire et le correctif engendré de quiétude vers laquelle il se déclare être attiré, lorsqu'il souligne que «la fin [de la solitude], ce croi[t]-[il], en est tout'une, d'en vivre plus *a loisir et a son aise*» (238, A).

Cette considération s'avère aussitôt problématique par la compréhension de l'enfermement solitaire dans le silence studieux de sa bibliothèque, comme une suite logique pour Montaigne de la condition actuellement vicieuse de son esprit en état de dispersion. La prétention au libre *farniente* «centré sur son repos intérieur et sur la sécurité de son Moi empirique»³² telle que l'essayiste l'a esquissée dans l'essai *De l'Oisiveté*, laisse en effet entrevoir dans quelle large mesure l'issue de cette problématique représente pour lui une faveur précieuse à accorder à son esprit. Pour ce motif, le chapitre mentionné mérite d'être approché, bien que son emplacement ne le laisse pas présupposer, comme la préface à ce mouvement de retraite de l'auteur de la vie sociale axée sur l'Autre:

«Dernierement que je me retiray chez moy, *deliberé* autant que je pourroy, ne me mesler d'autre chose que de passer *en repos*, et *à part*, ce peu qui me reste de vie: il me sembloit ne pouvoir faire *plus grande faveur à mon esprit*, que de le laisser en pleine *oisiveté*, *s'entretenir soy mesmes*, et *s'arrester et rasseoir en soy*: ce que j'esperois qu'il peut meshuy faire plus aisément, devenu avec le temps plus poissant, et plus meur.» (I, 8, 33, A)

De surcroît, si la difficulté de l'agitation bruyante se dissout à première vue devant l'acte supposé aisé de «rasseoir son esprit poissant et meur en soy», le remède préconisé d'isolement suggère-t-il la croyance en une valeur indésirable et caractéristique, précisément, de cette vie en société dont l'auteur s'enfuit. Par le biais de l'aveu du besoin de se raccrocher à la sécurité de son Moi, l'essayiste donne en d'autres termes l'impression d'inculper au moins une partie de la communauté qui l'entoure, de l'interruption de cette condition heureuse de son âme qui avait jusque lors rendu possible pour lui le «commerce naturel» des hommes.

Par-dessus le marché, les expressions répétées de repos centré sur son Moi, sem-

³¹ Michel de MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes*, Éditions Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. XVI.

³² Max HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie [...] Montaigne und die Funktion der Skepsis*, Francfort, 1997, p.116; cité dans Jean STAROBINSKI, *Montaigne en Mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 491.

blent-t-elles éliminer toute possibilité d'un retour, une fois l'inconvénient de l'inquiétude d'âme survenue, de la sociabilité. Malgré la nécessité de la reconquête de sa sérénité envers cette société en proie à de graves crises politico-religieuses voire sociales, Montaigne ne risque-t-il pas de demeurer détenu à jamais dans cette préoccupation excessive de son Moi, dépourvue de tout espoir de réinsertion dans la communauté? L'analyse des sources inspiratrices du désir ardent de quiétude de l'essayiste ainsi que celle des conditions de sa retraite, nous permettront d'évaluer la nature et le sens profonds de ces imputations iniques de l'Autre.

2.1. Les sources inspiratrices du désir de quiétude.

Caractéristique fondamentale de l'éthique personnelle de Montaigne, la conception que s'est fait l'essayiste de la liberté tranquille s'avère lestée d'un triple héritage important de la philosophie morale de l'Antiquité, qui préconise la sagesse comme la contrepartie de la turbulence d'âme.

À ce propos, pour relever le défi de l'inaccessibilité de la vérité qui trouble l'âme, le scepticisme incite les hommes à suspendre toute aspiration au jugement définitif, sans pour autant compromettre le processus même de l'entreprise de la recherche. La doctrine philosophique d'Épicure ensuite, professe à son tour l'ataraxie au sein d'un discours axé sur le plaisir de l'homme. Épicure conseille à son disciple afin de se débarrasser du joug des passions et des souffrances, d'effectuer une retraite didactique solitaire ou entouré de ses meilleurs amis. Simultanément avec ce dernier courant de pensées surgit dans le monde antique l'école stoïcienne, dont la philosophie fournit une interprétation de l'état bienheureux par le biais de la condition nécessaire de sa réalisation, qui est l'intelligence des limites de ses capacités en opposition avec les illusions engendrées par l'esprit.

Ainsi, si Montaigne se décide à se modérer lui-même par faute d'opportunités à réduire à leur juste mesure les événements excessifs de son temps, l'essayiste emprunte à l'école de Potamon d'Alexandrie la méthode de construire de façon éclectique une pensée cohérente à partir des meilleures thèses conciliables des philosophies antérieures. La tranquillité d'âme apparaît dans ce contexte comme l'objectif commun de la morale de trois doctrines philosophiques, et valide notre compréhension de l'enchaînement logique par

Montaigne du choix de la retraite comme l'effet de la condition vicieuse de son esprit en turbulence.

Cependant, la fidélité de Montaigne au principe de l'imperturbabilité dépasse la simple adhésion au topos philosophique par la manifestation d'un engagement affectif de l'auteur dans la matière. À ce propos, l'implication de l'essayiste dans la morale antique représente-t-elle aussi une réponse aux poèmes incitatifs à la sérénité contemplative telle que l'avait formulée son précieux ami La Boétie. Celui-ci, comme le remarque à juste titre Jean Starobinski, «assum[ant] la fonction du guide, [...] prend l'initiative [...] [d']accomplir l'un des offices d'amitié que définit Cicéron — *monere et moneri*, s'entr'avertir, admonester et être admonesté»³³.

Jugeant ainsi nécessaire de prononcer des réprimandes sévères à l'égard de son cadet de trois ans, La Boétie doit avoir reconnu combien son frère d'alliance, pour qui il estimait «le combat plus grand»³⁴, était d'une configuration psychologique essentiellement sensible et douteuse. Toujours en proie à la bifurcation de la voie vers la vertu, Montaigne est jugé «peu capable d'effort prolongé, conscient — de volonté»³⁵, comme le décrit Albert Thibaudet, ou encore «incapable de l'application à l'ambition, de dire non et craint[if] d'ennuyer, [...] [s']attach[ant] à cette facilité intérieure»³⁶ et vicieuse des passions.

Dans ce contexte, il convient de noter, comme le suggère Hugo Friedrich, qu'il «n'y a plus guère place dans l'image que se fait Montaigne de l'amitié, pour cette condition morale qu'ont enseignée Aristote, le Portique, Cicéron, Sénèque, puis encore les platoniciens de la Renaissance, et selon laquelle la véritable amitié n'est possible qu'entre coeurs vertueux»³⁷. De cette façon, «la distance infinie en toute autre suffisance et vertu» (I, 28, 193-194, A) par laquelle l'ami surpassait Montaigne, ne corrompt pas pour autant la sainte alliance de leurs âmes qui «se meslent et se confondent l'une et l'autre d'un mélange si universel, qu'elles s'effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes» (188, A).

L'ami décédé et lui-même entré en possession de son héritage moral ainsi que livres-

³³ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 117. Montaigne souscrit cette conception d'une amitié bienveillante, lorsqu'il précise à propos de la communication des «*advertissements et corrections*, [qu'elle constitue] un des premiers *offices d'amitié*» (I, 28, 185, A).

³⁴ «At tibi certamen maius»: «Pour toi, le combat est plus grand.» Étienne de LA BOÉTIE, *Oeuvres Complètes*, Bordeaux-Paris, P. Bonnefon, 1892, p. 226; cité et traduit dans Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 127.

³⁵ Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 140.

³⁶ *Ibid.*, p. 126.

³⁷ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, Traduction R. Rovini, Paris, Gallimard, 1993, p. 257.

que, un abandon soudain de l'écoute de l'admonestation à la constance spirituelle se révèle peu probable, voire impossible, devant l'intensité presque sainte de leur relation. Dans le chapitre *De l'Amitié*, Montaigne fait ainsi l'éloge de cette liaison unique en la caractérisant comme le dernier point de la perfection de la vie en société:

«[...] cette amitié que nous avons nourrie, tant que Dieu a voulu, entre nous, si *entiere* et si *parfaite* que certainement il ne s'en *lit* guiere de pareilles, et, *entre nos hommes*, il ne s'en voit aucune trace en usage. Il faut tant de rencontres à la bastir, que c'est beaucoup si la fortune y arrive une fois en trois siecles. Il n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminé qu'à la *societé*. [...] Or le dernier point de sa *perfection* est cetuy-cy.» (I, 28, 184, A, C)

Lorsque l'essayiste se réfère dans ces lignes à la plénitude de la bienveillance réciproque de la relation, il est révélateur qu'il la lie à l'exemplarité des amitiés mémorables telles qu'elles ont été attestées dans la littérature des Anciens. S'il se trouve «depuis le jour qu'il le [La Boétie] perdit» dans la «fumée» de «tout le reste de [s]a vie» et dans «une nuit obscure et ennuyeuse» après les «quatre années qu'il [lui] a été donné de jouyr de la douce compagnie et société de ce personnage» (193, A), Montaigne ne semble plus estimer probable par la plus grande rareté de la qualité de la relation, de revivre un tel sentiment suprême de liberté auprès de ses contemporains.

Face à la délibération de s'essayer à une méditation morale dans la continuité des conseils de son frère d'alliance³⁸, les remarques autoaccusatrices de Montaigne à propos des différents états d'esprit dans sa vie par rapport à la douceur des quatre années en compagnie de son ami, se révèlent-elles significatives d'une hiérarchie de valeurs relationnelles. Au sommet de cette gradation vient s'inscrire évidemment l'amitié extraordinaire avec La Boétie, puisque le contact avec ce modèle de culture et de volonté «moulé au patron d'autres siècles que ceux-cy» (194, A) garantissait l'emprise salutaire de la liberté tranquille sur l'âme de l'essayiste. Or, privé «de la douce société de ce personnage», Montaigne estime sa condition mentale non seulement pire que celle de l'époque où il vivait l'expérience de cette amitié, mais de surcroît dans la «fumée» de «tout le reste de [s]a vie» que:

³⁸ La seconde inscription inaugurale (1771), aujourd'hui disparue mais relevée partiellement à la fin du XVIII^{ème} siècle, apprend que l'espace de la bibliothèque ainsi que l'étude des lettres étaient originellement dédiés à l'amitié avec La Boétie (1530-1563), lequel avait par son legs fourni la plus grande partie de la collection livresque de Montaigne. Albert THIBAudeau, dans son édition des *Essais*, traduit l'hommage que Montaigne avait adressé à son frère d'alliance: «Privé de l'ami plus doux, le plus cher et le plus intime, et tel que notre siècle n'en a vu de meilleur, de plus docte et de plus parfait, Michel de Montaigne, voulant consacrer le souvenir de ce mutuel amour par un témoignage unique de sa reconnaissance, et ne pouvant le faire de manière qui l'exprimât mieux, a voué à cette mémoire ce studieux appareil dont il fait ses délices.» Michel de MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes*, op. cit., p. XVI-XVII.

«avec la grace de Dieu [il a] passée *douce, aisée* et, sauf la perte d'un tel amy, *exempte d'affliction poissante, pleine de tranquillité d'esprit*, ayant prins en payement [s]es commoditez naturelles et originelles sans en rechercher d'autres.» (I, 28, 193, A)

Au-dessous de l'alliance parfaite se situe de ce fait le calme relatif de son existence d'avant la connaissance de La Boétie, lequel semble s'être déroulé comme «naturellement» au milieu de la société. L'échelon le plus bas représente enfin la dégradation fort avancée de la quiétude de son âme dans laquelle Montaigne se trouve rejeté depuis la mort de l'ami.

Par le biais de cette hiérarchie, l'auteur prend ainsi conscience des opportunités qu'il a de reconstruire la stabilité de son identité éthique autrement qu'au moyen de l'amitié qu'il entretenait avec La Boétie. Bien que celui-ci continue à exercer une influence profonde après sa mort par le seul souvenir de sa perfection que garde l'essayiste, il convient en d'autres termes dès lors à Montaigne lui-même de cerner avec précision les divers facteurs qui conditionnent le recueillement de cette tranquillité d'âme à laquelle il aspire. Ainsi, l'auteur semble-t-il, du point de vue moral, mettre en lumière sa disposition à la solitude comme une stratégie de régression intermédiaire et excusable puisqu'elle permet de faire table rase des vices corrupteurs de ses facultés sociales.

Néanmoins, dans la perspective de l'échelle de valeurs relationnelles, il paraît étrange que l'essayiste ne vise pas à se réattribuer sa constance interne à l'aide d'un tiers, vu non seulement le manque de persévérance avoué de sa part, mais surtout par la reconnaissance de la convenance relative de sa situation d'avant l'amitié qu'il entretenait avec La Boétie. Ainsi, même si la réclusion lettrée semble convenir particulièrement bien aux «mœurs» (*mores*)³⁹ de Montaigne, son choix de vivre dans la solitude s'avère-t-il paradoxal par rapport au dessein d'installer un développement éthique favorable à la quiétude de son âme.

2.2. Les conditions de retraite de la vie sociale axée sur l'Autre.

Comme en témoigne le style antiquisant de l'inscription latine de sa bibliothèque, Montaigne s'est nourri derechef pour sa décision positive de se consacrer à la vie studieuse, de réminiscences philosophiques provenant des «grandes ames des meilleurs siècles» (I, 26, 156, A). Dans les milieux cultivés du siècle d'Auguste, la méditation privée dans l'oisi-

³⁹ «Ce n'est pas grande merveille, tant de pieces de mes moeurs y contribuants: un peu de fierté naturelle, l'impatiance du refus, contraction de mes desirs et desseins, inhabileté à toute sorte d'affaires, et mes qualitez plus favories: *L'oisifveté*, la franchise.» (III, 9, 970, C)

veté du domaine campagnard était ainsi recommandée avec insistance comme une attitude légitime et convenable à la vieillesse, équilibrant comme pendant essentiellement vertueux les vices de la gloire et de l'ambition de l'ancienne carrière publique.

Pierre Villey signale à juste titre dans ce contexte que «nulle part peut-être, la démarche tendue» sur le refus de la vie active «que Montaigne emprunte vers cette époque de ses maîtres de philosophie, ne se marque avec des accents aussi durs que dans le début»⁴⁰ de l'essai *De la Solitude*. Dans ce chapitre, l'auteur reconstruit, à l'aide de sentences empruntées à la philosophie du stoïcien Sénèque Le Jeune, sa thèse sur la conduite déviante des ambitieux par rapport à la morale sociale. Par une allure décidée de laisser «à part cette longue comparaison de la vie solitaire à l'active» (I, 39, 237, A), l'essayiste y renonce irrévocablement à l'idéal héroïque qui cherche la grandeur et la gloire tel qu'il existait dans l'Europe de la Renaissance sous la forme du code d'honneur féodal⁴¹. À cette assertion, il confère une crédibilité par l'argumentation qu'un pareil système de valeurs rend lui-même impraticable la vie civique. La cause de cette sociabilité impossible résiderait d'après l'essayiste dans le péril excessif que cette morale sème au sein des individus, de se laisser guider, au-delà de la raison, par la seule poursuite du profit particulier:

«Et quant à ce beau mot dequoy se couvre *l'ambition* et *l'avarice*: Que nous ne sommes pas nez pour nostre *particulier*, ains pour le *publicq*, rapportons nous en hardiment à ceux qui sont en la danse; et qu'ils se battent la conscience, si, au rebours, les estats, les charges, et cette tracasserie du monde ne se recherche plutost *pour tirer du publicq son profit particulier*. [...] Respondons à *l'ambition* que c'est elle mesme qui nous donne goust de la *solitude*: *car que fuit elle tant que la société?*» (I, 39, 237, A)

C'est ainsi que Montaigne préfère la fuite de la vie axée sur l'Autre pour n'avoir pas à se garder de l'influence psychoaffective des vices de ce dernier, comme en témoigne la métaphore médicale de «contagion» qu'adopte résolument l'essayiste dans son ouvrage lorsqu'il explore avec appréhension la communication corpo-spirituelle combinée et curieuse opérante dans le «commerce» entre hommes:

«Et Antisthenes ne me semble avoir satisfait à celui qui luy reprochoit *sa conversation avec les meschans*, en disant que les *medecins* vivoient bien entre les *malades*, car, *s'ils servent à la santé des malades, ils deteriorent la leur par la contagion, la veue continuelle et pratique des maladies.*» (I, 39, 237, C)

⁴⁰ Pierre VILLEY, Introduction à I, 39, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 237.

⁴¹ Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, pp. 139-140.

Contre la fausseté des revendications à l'altruisme des protagonistes de la vie publique, Montaigne adopte donc, par analogie avec les Anciens, une démarche purificatrice et régressive de retraite, qui connaît son préambule dans la décision de reprendre sa démission de la fonction de magistrat qu'il avait remplie jusque lors. Ensuite, et peut-être aussi parce que sa position sociale lui permet de se retirer dans l'oisiveté par le récent héritage du domaine familial, l'essayiste s'engage à opérer un renversement sur sa vie dérégulée par les vices inconsciemment repris dans la mauvaise compagnie des ambitieux. Après la dénonciation de la part laissée volontairement en l'ombre par ceux qui assument une fonction publique, il recommande la solitude comme une disposition relationnelle reconnue factice, mais la seule convenable en regard du péril en la demeure de l'ambition.

Cependant, l'omission de la «longue comparaison de la vie solitaire à l'active» dans l'essai n'empêche pas Montaigne de saisir l'occasion de développer tardivement une réflexion plus générale à ce sujet dans le chapitre *De la Vanité*. Si l'essayiste y expose ses propres observations à propos du mécanisme inévitable de la contagion sociale, les arguments contre la vie active viennent s'enchaîner dans cet essai selon une gradation progressivement dénonciatrice.

3. Le paradoxe de l'impossible amitié avec les contemporains.

3.1. *Au-delà de l'ambition: L'urgence d'une «arriere boutique» permanente et «toute sienne».*

La réclusion privée dans la sécurité que Montaigne prescrit d'emblée comme démarche désintoxicatrice des «coudées franches» (I, 39, 237, A) de l'ambition, ne se limite pas dans la suite de l'analyse au provisoire d'un état de purification tel que l'avait fait entendre jusqu'ici l'introduction du chapitre *De la Solitude*. Bien au contraire il ne cesse de revendiquer pour le sage sur une base permanente et face à tous types de commerce social «une arriereboutique toute sienne, toute franche, en laquelle il établit sa vraie liberté et principale retraite et solitude» (241, A), puisque:

«Ce n'est pas que le sage ne puisse par tout vivre content, voire *et seul en la foule* d'un palais; mais, s'il est à choisir, il en fuira, dit-il [Bias], *mesmes la veue*. Il portera, s'il est besoing, cela; mais, s'il est en luy, il eslira cecy. *Il ne luy semble point suffisamment s'estre desfait des vices, s'il faut encores qu'il conteste avec ceux d'autruy.*» (I, 39, 238, A)

Comme le démontre le paragraphe, l'acquisition de la propre cohérence éthique ne procure aucune garantie pour le sage de se croire définitivement à l'abri d'une contagion renouvelée par la condition restée vicieuse d'autrui sous l'effet des passions de ce dernier. Ainsi, la première acceptation de la sociabilité naturelle de l'homme laisse-t-elle maintenant présupposer une force essentiellement corruptrice de tout commerce humain sans exception, qui s'étend au-delà du seul vice de l'ambition. En admettant que celui qui arrive à la perfection morale soit «comme le phénix, [...] [qui] naît une fois dans cinq siècles»⁴², Montaigne suggère pourtant que cette conjoncture fâcheuse elle-même rend impossible pour le sage de se mêler dans la vie publique sans en rester dérobé par après. Engagé de cette façon dans un élan accusateur de la sociabilité dans sa totalité, l'essayiste souligne enfin la nécessité inévitable de son goût avoué dépravé pour la solitude, devant la problématique davantage encore récusable de cette condition «de vivre par la relation à autrui»:

«Qui que ce soit, ou *art* ou *nature*, qui nous imprime cette *condition de vivre par la relation à autrui*, nous fait beaucoup *plus de mal que de bien*. Nous nous defraudons de nos propres utilitez pour former les apparences à *l'opinion commune*. Il ne nous chaut pas tant quel soit nostre estre *en nous et en effaict*, comme quel il soit *en la cognoissance publique*. Les biens mesmes de l'esprit et la sagesse nous semble sans fruit, si elle n'est joie que de nous, si elle ne se produit à la *veüe et approbation estrangere*.» (III, 9, 955, B)

Parmi les considérations à propos des restrictions qu'impose ainsi la «condition de vivre par la relation à autrui», il relève en première instance la frustration que nous nous infligeons à nous-mêmes de nos propres avantages sous le regard d'autrui. Celle-ci entraîne simultanément la contrainte de former notre volonté du côté extérieur selon que l'ordonne l'opinion commune. Or, comme en témoigne la fermeté de Montaigne lorsqu'il s'agit d'exprimer son opinion sur «la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté»⁴³, la morale sociocentrique précède dans les *Essais* sur une base reconnue légitime la volonté individuelle⁴⁴. Paradoxalement, l'essayiste renonce en même temps à ce comportement intégré dans nos habitudes d'annuler notre volonté personnelle pour soumettre nos actions à la finalité de l'Autre.

La prise de position de l'auteur contre la dépendance d'autrui apparaît encore plus

⁴² SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *Oeuvres Complètes*, Traduction J. Baillard, Paris, Hachette, tome II, lettre XLII, 1914, p. 94.

⁴³ L'énumération provient du chapitre I, 31 où Montaigne oppose au prétendu vice du cannibalisme, les «fautes ordinaires» de ses contemporains pour lesquelles «il ne se trouva jamais aucune opinion si desreglée qui [les] excusat» (210, A).

⁴⁴ «Mais, ayant respect et à *l'interest universel de la cité* et à celui de vostre famille, j'establiray des loix et feray sentir, comme de raison, que *la commodité particulière doit ceder à la commune*.» (II, 8, 398, C)

nettement lorsqu'il décèle par la suite la passivité avec laquelle nous assujettissons notre devoir de connaître notre essence, au souci actif des manières de perception de notre être par cette entité collective de l'Alter. Par rapport à la phrase précédente, il relève d'autant plus dans quelle mesure Montaigne estime périlleuse cette action irraisonnée de soumission au regard d'autrui de «nostre estre en nous et en effaict», par la mise en évidence du risque de dépersonnalisation que suggère la béquille morphologique de la tournure impersonnelle. L'anonymat de notre être est ainsi non seulement renforcé par le manque de liberté de volonté et d'action, mais aussi et surtout par la privation progressive de l'accès auprès de sa propre conscience. Cette seconde observation trahit à quoi tend l'analyse de Montaigne, c'est-à-dire montrer que le monde extérieur exerce une emprise de conformation sur les individus qui, poussés par un besoin intrinsèque de réprobation publique, y consentent de bon coeur jusqu'à devenir inconscients du moteur de cette action.

En somme, la faute de la relation de dépendance entre les hommes peut être imputée autant à nous-mêmes qu'à «l'opinion commune», le premier pour le manque de volonté et d'autoconscience dont il fait preuve, et l'autre parti en raison de la pression amoralisée qu'elle exerce sur l'individu et selon laquelle elle nous demande de satisfaire aux exigences conventionnelles. Or, étant donné que Montaigne ne semble pas imputer avec autant de résolution la fatalité de l'interdépendance de l'homme à la nature comme il l'avait fait pour la sociabilité, il reste toujours à discerner pourquoi même le sage ne serait pas à l'abri de cette affectation spirituelle, et «*en [de la foule] fuira [...] mesme la veue [...] s'il est à choisir*» (I, 39, 238, A). Car estimé s'être assez purifié l'âme de ce désir d'ostentation, le savant averti devrait avoir atteint une indépendance de volonté suffisante pour pouvoir se rendre en foule sans se laisser prendre inopinément à ses pièges.

À ce propos, il est instructif de noter que l'essayiste ne manque pas de s'exprimer uniment contre les répercussions essentiellement nocives pour l'individu du commerce d'interdépendance avec le monde extérieur, là où il préconisait encore avec éloquence ce don de soi inconditionnel au regard correctif du frère d'alliance. Celui-ci:

«*ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. Je dis perdre, à la verité, ne nous reservant rien qui nous fut propre, ny qui fut ou sien ou mien.*» (I, 28, 189, A, C, A)

D'une manière semblable, Montaigne s'avère contradictoire lorsqu'il classe la solitude comme moyen de réalisation de la constance interne, sur un échelon plus élevé dans sa hiérarchie de valeurs relationnelles que le contact avec ses contemporains sous le prétexte qu'en général:

«toutes celles [les amitiés] que la volupté ou le profit, *le besoin publique* ou privé forge et nourrit, en sont *d'autant moins belles et genereuses, et d'autant moins amitez*, qu'elles *meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme.*» (I, 28, 184, C)

À la justification de l'exclusivité de cette intimité amicale avec La Boétie en raison de la plus grande rareté de sa réciprocité, s'ajoute dans ce contexte l'opportunisme d'autrui auquel l'auteur attribue dans ce paragraphe l'erreur qui rend pour lui la solitude plus attractive encore que toute amitié de moindre qualité que celle qu'il entretenait avec ce frère d'alliance. Outre les objections logiques contre la résolution de Montaigne de réaliser la stabilité d'âme autrement qu'à l'aide d'un tiers, il surgit maintenant l'incongruité du refus de l'Autre sur base de ses imperfections face à la propre expérience d'infériorité morale par rapport à La Boétie. Celui-ci, comme l'admet Montaigne, le surpassait ainsi «d'une distance infinie en toute autre *suffisance* et *vertu*, et aussi faisait-il au *devoir de l'amitié*» (I, 28, 193-194, A).

L'auteur semble d'ailleurs lui-même pêcher d'opportunisme envers son ami précieux, vu la préoccupation excessive pour la quiétude spirituelle dont fait preuve son discours éthique. C'est ainsi que la tranquillité d'âme, dépeinte comme le fruit par excellence de la vertu dans la correspondance poétique entre les frères d'alliance⁴⁵, transparait dans ses écrits comme poursuivie peut-être davantage que la sauvegarde de la vertu tout court⁴⁶.

De ce point de vue, la prise de distance que Montaigne effectue envers ses contemporains, dans l'acceptation qu'il soit véritablement plus sage qu'eux, donne l'impression au lecteur d'être un aveu du manque d'engagement de l'essayiste vis-à-vis de la communauté qui l'entoure. Car si l'essayiste se trouvait lui-même dans sa relation amicale avec La Boétie dans une position morale inférieure par rapport à l'ami précieux, la résistance du sage

⁴⁵ «Huc atque huc fortuna furens ruit: illa suis se exercet loeta officiiis, secum bona vere tuta fruens, ipsoque qui fit ditior usu. O mihi si liceat tantos decerpere fructus, si liceat, Montane, tibi!»: «La Fortune en délire se précipite en tous sens: Mais, sereine, la *vertu* s'applique à ses devoirs; En sa propre compagnie, elle jouit de trésors qui ne peuvent leur être arrachés, et devient plus riche de l'usufruit qu'elle tire d'elle-même. Ô puissé-je cueillir de si beaux *fruits*! Puisses-tu, Montaigne, les cueillir aussi bien!» Étienne de LA BOÉTIE, *op. cit.*, p. 235; cité et traduit dans Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁶ Voir Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 175: «Le dessein de Montaigne est moins de sauvegarder la 'vertu' et sa valeur absolue, établie dans la conscience, que de protéger l'autonomie individuelle.»

contre la sociabilité ne témoigne-t-elle alors pas d'une facilité intérieure égocentrique en raison d'être orientée sur la seule finalité de sa santé mentale personnelle? Comment Montaigne relie-t-il enfin dans son programme philosophique cette forte dénonciation de l'interdépendance, avec la conception élogieuse qu'il diffuse dans ses écrits de cette alliance contractée de plein gré avec La Boétie?

3.2. *La condition problématique de vivre «par la relation à autrui» face à l'amitié.*

Quant à la problématique de la sociabilité du sage, il est significatif que face au tableau des vives querelles politico-religieuses qui préoccupaient la France de la fin du XVI^{ème} siècle, l'essayiste réactualise le topos classique du *theatrum mundi*⁴⁷. Lorsqu'il évoque dans son analyse de «la condition de vivre par la relation à autrui» dans quelle mesure nous formons «les apparences à l'opinion commune» pour nous soumettre à «la veüe et approbation estrangere», Montaigne renvoie essentiellement aux répercussions sociales de la persistante menace de la mort que provoquent les guerres religieuses. Sous l'effet de l'indice de ce danger, ses contemporains se voient en effet forcés à se ranger non selon la vérité «de ce qui *est*, mais ce qui se *persuade* à autrui» (II, 18, 666, A). Car, quoique Montaigne proclame à propos de la dissimulation de «la [haïr] capitallement et, de tous les vices, n'en trouve[r] aucun qui tesmoigne tant de lâcheté et bassesse de coeur» (II, 17, 647, A), la réalité quotidienne en Guyenne, celle du maire de Bordeaux en retraite y incluse, reçoit inévitablement l'empreinte de «tout le trouble des guerres civiles de France» (II, 6, 373, A) au-delà du seul sens militaire⁴⁸. Le tracé sinueux de cette menace va ainsi, comme l'admet d'ailleurs lui-même l'essayiste, jusqu'à «mettre chacun en eschaugette en sa propre

⁴⁷ Même s'il ne prétend pas à la complétude, Jean Starobinski a menée une excellente analyse dans son recueil *Montaigne en mouvement*, sur l'accusation des apparences du monde que Montaigne explicite à touches dispersées et cumulées au cours des *Essais* (voir pp. 15-26). Le critique y prête aussi attention à la manière dont le thème du *theatrum mundi* sera encore mis en oeuvre après Montaigne. Il précise qu'au cours du XVII^{ème} siècle, période de fortes tensions politicoreligieuses comme en témoignent la Guerre de Trente Ans et la Révocation de l'Édit de Nantes de la politique anti-protestante Louis XIV, le thème réapparaîtra sous la forme du jeu de l'être et des apparences du *desengaño* du théâtre baroque espagnol, ainsi qu'à travers sa personification shakespearienne de Jacques le Mélancolique: William SHAKESPEARE, *As You like it*, acte II, scène 7, vers 138-165: «All the world's a stage, and all the men and women merely players...»

⁴⁸ Sur la présence de l'actualité des guerres civiles dans les *Essais* ainsi que ses répercussions dans la réflexion de Montaigne de qui « [l]a curiosité [fait] qu'[il s']aggrée aucunement de veoir de [s]es yeux ce notable spectacle de [la] mort publique, ses symptomes et sa forme» (III, 12, 1046, C), voir Géralde NAKAM, *Montaigne et son Temps. Les Événements et les Essais. L'Histoire, la Vie, le Livre*, Paris, Gallimard, 1993, p. 163 et seq.

maison [et dans la] grande extrémité d'estre pressé jusques dans son mesnage et repos domestique» (III, 9, 971, B):

«En cette confusion où nous sommes depuis trente ans, *tout homme françois, soit en particulier soit en general, se voit à chaque heure sur le point de l'entier renversement de sa fortune.*» (III, 12, 1046, B)

Pour éclaircir ensuite le mécanisme par lequel la dépendance de l'autre atteint une dimension amoralisée pour l'individu et même pour ce «phénix» vertueux qu'est le sage, l'auteur esquisse dans le chapitre *Du Dementir* avec intérêt la perversion progressive de la parole sincère dans l'histoire de la France. Pour donner du poids à sa thèse, Montaigne oppose symétriquement à la morale française, «les loix [du] devoir» des Romains et des Grecs, chez qui «cette coutume de si exactement poiser et mesurer les parolles, et d'y attacher nostre honneur, [...] n'estoit pas anciennement» (II, 18, 666, A). C'est ainsi qu'il aborde l'épreuve de la vérité par la représentation de «l'horreur, la vilité et le desreglement [de son] bannissement», comme «le premier traict de la corruption des moeurs». En vue de conférer plus de crédibilité à ses idées, il a ensuite recours au témoignage de «Salvianus Massilien-sis, qui estoit du temps de Valentinian l'Empereur», et dans lequel se trouve attesté qu'aux «François, le mentir et se parjurer n'est pas vice, mais une façon de parler» (666-667, A). S'il admet que ce serait «encherir sur le tesmoignage [de] dire que ce leur est à present vertu», Montaigne ne prend pourtant pas ses distances avec cet argument d'autorité: En impliquant par la suite son auditoire dans son discours par l'emploi du pronom indéfini *on*, l'essayiste démontre l'incorporation graduelle du mensonge dans les conditions mêmes «où il y a moins d'interest à mentir», lorsqu'il déclare qu'on «*s'y forme, on s'y façonne*, comme à un exercice d'honneur; car la dissimulation est des *plus notables quelitez* de siecle» (II, 18, 666, A). Attribuant de cette façon la cause de la «dissociabilité» à la dépravation de la nature humaine, Montaigne aboutit enfin sur une véhémence accusation de tout celui qui s'engage, pour quelque raison que ce soit, sur la voie insociable de la monstrueuse falsification de la vérité:

«Nostre intelligence se conduisant par la seule voye de la parolle, *celuy qui la fauce, trahit la société publique*. C'est le seul util par le moien duquel se communiquent nos volonteiz et nos pensées, c'est le truchement de nostre ame: s'il nous faut, nous ne nous tenons plus, nous ne nous entreconnoissons plus. S'il nous trompe, il rompt tout nostre commerce et dissout toutes les liaisons de nostre police.» (II, 18, 666-667, A)

En conséquence, plus encore qu'à l'égard de la soumission à autrui, Montaigne s'avère particulièrement craintif par rapport à l'effet d'illusion à perte de vue à laquelle il se

risquerait par tout engagement d'interdépendance avec autrui, nécessairement affecté de «cette nouvelle vertu de *faintise* et de *dissimulation* qui est à cet heure si fort en crédit» (II, 17, 647, A). À ce propos, l'auteur évoque dans l'essai *De ne Contrefaire le Malade* l'anecdote d'un gentilhomme qui, «voulant échapper aux proscriptions des triumvirs de Rome, se tenant caché et travesti, y adjousta encore cette invention de contrefaire le borgne». Cette «faintise», originairement entreprise en pleine conscience et sous la contrainte disproportionnée du «si gros debte comme celuy de [l]a totale conservation» (III, 9, 970, B), finissait par frapper d'inertie la volonté individuelle et ainsi de même la «force visive» du gentilhomme:

«quand il vint à recouvrer *un peu plus de liberté* et qu'il voulut deffaire l'emplatre qu'il avoit long temps porté sur son oeil, il trouva que sa veue estoit *effectuellement* perdue sous ce *masque*. Il est possible que *l'action de la veue s'estoit hebetée pour avoir esté si long temps sans exercice* [...]» (II, 25, 688, A)

Ayant fourni lui-même la clef de la lecture de l'image de «la contagion tres-dangereuse en presse» (I, 39, 238, A), Montaigne traduit par le biais de la minutieuse élaboration de métaphores médicales tout au cours des *Essais*, sa crainte du péril d'une empreinte inconsciente des imperfections de ses contemporains⁴⁹ sur son essence sous l'effet du masquage social. Car à l'arrière-plan de cette «saison si gastée» (II, 18, 666, A), «l'innocence mesme ne sçauroit ny negotier entre nous sans dissimulation, ny marchander sans manterie» (II, 1, 795, B). Tout bien considéré, Montaigne estime ainsi que le sage ferait mieux se garder de tout engagement thérapeutique de véracité envers la société, puisque:

«[dans] une police si corrompue [...] comme la nostre, envers laquelle la *sagesse* mesme perdroit son Latin [...] comme une herbe transplantée en solage fort divers à sa condition, se conforme bien plus-tost à iceluy qu'elle ne le reforme à soy.» (III, 9, 992, C)

Si Montaigne estime qu'il est improbable de revivre une relation même moins amicale que celle avec La Boétie auprès de ses contemporains, il s'agit en définitive moins de la compatibilité exclusive de leurs âmes, ni de l'absence de vices, que du constat de l'impossible réalisation de la condition nécessaire «à la bastir» au sein de la communauté contemporaine de l'essayiste:

⁴⁹ «Nos hommes sont si formez à l'agitation et ostentation que la bonté, la moderation, l'equabilité, la constance et telles qualitez quietes et obscures ne se sentent plus. Les corps raboteux se sentent, les polis se manient imperceptiblement; La maladie se sent, la santé peu ou point; Ny les choses qui nous oignent, au pris de celles qui nous poignent» (III, 10, 1021-1022, B).

«L'amitié que nous avons nourrie, tant que Dieu a voulu, entre nous, [était] si entiere et si parfaite que *certainement* il ne s'en lit guiere de pareilles, *et, entre nos hommes, il ne s'en voit aucune trace en usage.*» (I, 28, 184, A)

La soumission de notre être au regard du frère d'alliance ne risque en effet pas de dépasser les bornes de l'insensé, comme Montaigne l'avait lu dans le *Discours de la Servitude Volontaire*, en raison de satisfaire à l'exigence *sine qua non* de l'amitié, c'est-à-dire la présence d'une sincérité réciproque entre les amis qui permet que leurs deux *êtres* se joignent en une âme. Cette condition se voit exceptionnellement remplie dans le cas de Montaigne et La Boétie grâce à l'appel implicite, mais perçu par l'essayiste qui n'y manque pas, à cette amitié sans feintise que célèbre l'auteur du *Discours* comme antipode proverbial de la tyrannie:

«Ce qui rend un ami *asseuré* de l'autre, c'est la *connoissance* qu'il a de son *intégrité*: Les respondens qu'il en a, c'est son *bon naturel*, la *foi* et la *constance*. Il n'y peut avoir d'amitié là où est la cruauté, là où est la desloiauté, là où est l'injustice; Et entre les meschans, quand il s'assemblent, c'est un complot, non pas une compaignie; Ils ne s'entraiment pas, mais ils s'entrecraignent; Ils ne sont pas amis, mais ils sont complices.»⁵⁰

Aussi, la formule célèbre par laquelle l'essayiste fait l'éloge de l'exclusivité de cette sainte alliance entre les frères, «par ce que *c'estoit* luy; par ce que *c'estoit* moy» (I, 28, 188, C), renvoie-t-elle à cette attitude trop audacieuse à l'époque d'échanger des confidences sincères avec une intégrité d'accent, ce qui leur coûterait assurément la vie dans son application générale dans la société française du XVI^{ème} siècle.

4. La sagesse dérobée: La méfiance généralisée vis-à-vis de ses contemporains.

Si la misérable grossièreté des apparences avait déjà frappé Montaigne après la mort de La Boétie en raison du trop grand contraste avec l'expérience de cette sincérité amicale, il surgissait de surcroît l'inconvénient que le correctif protecteur du repos de son âme ne pouvait être assuré que par le commerce avec le seul ami précieux, comme l'écrit l'essayiste au chancelier de L'Hospital⁵¹. Aussi, la conception diffusée dans les *Essais* de cette parfaite amitié, de ce «meslange si universel» (188, A), n'est-elle pas innocente face à la dénonciation de la comédie du monde d'une part, et d'autre part, comme l'atteste Hugo Friedrich, eu égard notamment à l'idée reçue de la tradition épicurienne que cette alliance

⁵⁰ Étienne de LA BOÉTIE, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁵¹ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 254.

«représente, au milieu de la médiocrité générale du monde, une *protection* pour l'élite des sages»⁵².

L'éblouissement dont souffre l'essayiste devant la malignité de son siècle, continue à être sensible au-delà de l'hommage de cette amitié parfaite, sous la forme d'accusations parsemées tout au cours des *Essais*. Celles-ci sont exposées à l'intention non seulement des ambitieux, comme il lui avait été indiqué par les écoles philosophiques, mais à l'égard de tous ses contemporains. D'après Pierre Villey, Montaigne adopte à cette époque, comme :

«[seule] matière digne de son livre, [...] une sagesse *altière et arrogante, très éloignée du vulgaire*. [...] [U]ne attirance d'auteur le ramène constamment à des formuler *hautaines*, à une *grandeur factice* non exempte de ce clinquant auquel les contemporains attachent volontiers l'épithète *stoïque*.»⁵³

À la délibération positive de se vouer aux *litterae* et à la constance spirituelle dans la réclusion solitaire de sa bibliothèque, précède en d'autres termes une première attitude dédaigneuse de refus des «conditions populaires» (I, 39, 239, A) transmises au sein de notre essence par les ruses du masquage. Se jugeant meilleur que la communauté de ses contemporains en raison de sa propre sensibilité pour la véracité, Montaigne s'avère particulièrement intolérant vis-à-vis de la magistrature dont il venait de prendre sa démission, ainsi qu'envers le peuple qu'il était censé servir précisément par le biais de sa fonction publique antérieure. Si l'essayiste agit en tant que sage dérobé et peureux de se perdre parmi la multitude de dissimulations, il convient dans ce contexte de retracer les codes des différents masques sociaux pour comprendre à fond les motivations de Montaigne de se refuser tout «commerce» avec ses contemporains.

4.1. L'accusation des magistrats et le masque du mensonge coupable.

«À la distance où nous sommes», comme le dénote Pierre Villey à propos de la résiliation de Montaigne de sa charge de magistrat, «il n'est pas facile d'apprécier ces faits et tous les mobiles de tous les actes, et ce serait sans doute abuser des aveux d'ambition qui se lisent dans les *Essais* que d'en tirer argument contre Montaigne»⁵⁴. Le peu de passages des *Essais* consacrés à l'échec de sa carrière de conseiller de la Chambre des Enquêtes passent

⁵² *Ibid.*, p. 257.

⁵³ Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. XXXIII.

⁵⁴ *Ibid.*, p. XXX.

en effet sous le silence un nombre de motifs supposés être co-déterminatifs à la résolution de l'essayiste de prendre sa préretraite⁵⁵.

Dans ce contexte, Hugo Friedrich remarque que «l'âge précoce» à laquelle l'essayiste entamait sa «retraite loin des affaires publiques, était plutôt insolite pour un membre de la noblesse de robe», action dont «on ne peut que supposer les motifs» vu que «lui-même s'est exprimé de façon très vague à ce sujet»⁵⁶. Or, si le critique se réfère pour l'explication de l'attitude d'*otium cum litteris* adoptée par Montaigne à la tradition antique de Cicéron, Pline le Jeune et Sénèque, il est significatif que ce dernier auteur, de qui l'essayiste était un grand lecteur, préconise la méthode de la retraite dans des conditions autres que celle de la vieillesse⁵⁷. Aussi, la décision de vivre dans une réclusion privée est-elle aussi jugée convenable au sage dans une ère installée à tel point dans l'incertitude que chacun risque de perdre sa vie par le seul engagement de son être dans les affaires publiques:

«L'État est-il trop corrompu pour qu'on puisse y porter remède, est-il envahi par les méchants; Le sage ne fera point d'efforts qui seraient vains et ne se prodiguera en pure perte, s'il a trop peu d'autorité ou de forces; Et la chose publique non plus ne l'acceptera pas, si sa mauvaise santé y fait obstacle. Comme il ne lancera pas en mer un vaisseau délabré, et ne donnera pas son nom pour la milice s'il est débile de corps, ainsi n'abordera-t-il pas une tâche qu'il saura inexécutable pour lui.»⁵⁸

Cette condition se trouve remplie pour le cas de l'essayiste, comme le met en évidence la démonstration contre l'omniprésence de la dissimulation dont Montaigne se sert pour légitimer son choix inhumain de la dissociabilité.

À travers l'inscription latine de sa bibliothèque, l'essayiste confirme de surcroît se trouver «en pleines forces encore» à cette «veille des calendes de mars» où il se «retira dans le sein des doctes vierges». Par le biais de cette épithète détachée, il semble lui-même vouloir invalider toute appréciation dans l'esprit de l'Antiquité suggérant l'arrivée de la retraite, désirée ou imposée, avec l'âge avancé de notre auteur, de cet autre qualificatif de l'épigraphe, par lequel il s'était d'emblée déclaré «las de sa servitude du Parlement et des

⁵⁵ Pour les propositions de motifs co-déterminatifs à la décision de Montaigne de prendre sa préretraite, voir les études biographiques de: Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 21-23; Pierre VILLEY, *op. cit.*, pp. XXX-XXXI; Madeleine LAZARD, *op. cit.*, pp. 163-166.

⁵⁶ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁵⁷ Soulignons dans ce contexte que si l'âge de trente-sept ans à laquelle Montaigne prenait sa préretraite, représentait au XVI^{ème} siècle un stade fort avancé dans la vie des gens du «vulgaire», l'essayiste lui-même pouvait pourtant compter sur des perspectives de vie beaucoup plus favorables. Car, non seulement, l'essayiste avait l'opportunité de profiter en tant que membre de la noblesse, d'un mode de vie plus délicat que le «commun», mais aussi, ses aïeux du côté paternels, depuis déjà trois générations, avaient-ils tous atteint les soixante-dix ans (Ramon Eyquem (1402-1478), Grimon Eyquem (1450-1519), Pierre Eyquem de Montaigne (1495-1568)).

⁵⁸ SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXX, p. 193.

charges publiques»⁵⁹. Pour ce motif, le constat du masquage social doué du don d'ubiquité dans la France du XVI^{ème} siècle, précède-t-il peut-être les observations de l'essayiste à propos des péchés de l'ambition et de l'avarice tels qu'il les avait expérimentés dans sa carrière dans la magistrature. Imperméable à ce vice du coupable «bannissement de la vérité» qui représente pour lui le «premier traict de la corruption des moeurs» (II, 18, 666, A), Montaigne semble en somme se disculper auprès de ses lecteurs de méfaits dont il fera précisément le réquisitoire contre ses anciens collègues.

C'est ainsi que parmi les motivations précoces des raisons d'agir de l'essayiste, le lecteur relève dans la première couche de l'essai *Des menteurs* l'explicitation d'un lien causal entre le manque de mémoire avoué par Montaigne d'un côté, et le caractère indispensable de cette qualité pour pouvoir s'imposer comme négociateur des affaires politico-religieuses de l'autre⁶⁰. Se voyant réduire pour cette raison ses possibilités de succès professionnel, Montaigne passe aussitôt à la recherche, peut-être dans un mouvement défensif de sa personnalité, de l'utilité du rôle de la mémoire au sein de la négociation.

En première instance, l'essayiste s'indigne de voir rapprocher sa défaillance de mémoire à un manque d'entendement, accusation qu'il renverse radicalement en rappelant qu'il «se voit par experience plustost au rebours, que les memoires excellentes se joignent volontiers aux jugemens debiles» (I, 9, 34, B). Ainsi, lorsqu'il présente l'esquisse des atouts de son défaut de mémoire, il prétend se «console[r] aucunement», puisque:

«comme disent plusieurs pareils exemples du progres de nature, elle a volontiers fortifié d'autres facultés en moy, à mesure que cette-cy s'est affoiblie, et irois facilement couchant et allanguissant mon esprit et mon *jugement* sur les traces d'autrui, comme fait le monde, sans exercer leurs *propres forces*, si les inventions et opinions estrangieres m'estoient presentes par le benefice de la memoire.» (I, 9, 34-35, C)

De cette façon, l'essayiste se déclare par une allure ironique particulièrement apte à la tâche de conseiller, dont l'essentiel consiste précisément en cette faculté fortifiée en lui par la nature de se former un jugement autonome sur les points de vue étrangers à réconcilier.

Sa seconde plainte consiste en ce que l'on dégage à tort de son défaut un manque d'engagement affectif d'origine malicieuse envers ses semblables, ce qui en termes politiques signifierait une marque d'indifférence à l'égard du destin de sa patrie. Pourtant, ob-

⁵⁹ Michel de MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, p. XVI.

⁶⁰ «Car c'est une defaillance (le défaut de mémoire) insupportable à qui s'empesche des negotiations du monde.» (I, 9, 35, C)

jecte-t-il, en établissant une séparation nette entre la cause et l'affection qu'on porte à son interlocuteur, il se sait mieux capable de contourner cette inclination de l'homme à se laisser emporter par la force de son propre discours. À cette occasion, il évoque une expérience qu'il a vécue parmi «d'aucuns de [ses] privez amys», qui, sans qu'il y ait une quelconque malveillance dans ses intentions, allait jusqu'à étouffer une histoire dans sa «bonté» (35, B) par la seule abondance de sa mémoire. Montaigne étend ensuite le champ d'application de ce soupçon envers la déformation encore innocente de la vérité, en faisant référence aux orateurs politiques, chez qui il observe qu'entre «les pertinents mesmes, [il y en a] qui veulent et ne se peuvent deffaire de leur course» (35, C).

Pour détourner cette accusation d'indifférence coupable selon le même mécanisme de renversement, il rapporte la médiocrité de sa mémoire à l'impossibilité où celle-ci le met de «se mesler d'estre menteur» (35, A), vice à propos duquel il ne manquera pas tout au cours de son oeuvre de déclarer «souffr[ir] peine» (III, 5, 846, B) à l'effectuer. Celle-ci, à l'opposé de *dire mensonge*, implique grammaticalement «d'aller contre sa *conscience*, et par conséquent [...] contre ce qu'ils sçavent, [en] invent[a]nt marc et tout, ou [en] déguis[a]nt et alter[a]nt un fons veritable» (I, 9, 35-36, A). Là où il excuse son ami d'avoir dit «chose fauce mais qu'on a pris pour vraye» (35, C), Montaigne incrimine avec verve dans la suite de son analyse ses collègues magistrats inspirés d'ambition, de leur pernicieuse persistance dans l'erreur délibérée de *mentir*. Par la dissemblance des apparitions mêmes du mensonge face à l'uniformité régulière de la vérité⁶¹, il ne semble de cette façon plus possible pour Montaigne de discerner les menteurs coupables de ceux qui ne parlent pas contre leur conscience et lesquels seraient pour cette raison même encore dignes de son amitié.

Dans le chapitre dédié à la solitude, Montaigne reprend à ce propos un «mot de Bias [...] ou ce que dit l'*Ecclesiastique*», c'est-à-dire «que la pire part c'est la plus grande, [...] que de mille il n'en est pas un bon»⁶², pour conclure dans le sillage de Sénèque le Jeune, qu'il «faut ou *imiter* les vitieux, ou les *hair*. Les deux sont dangereux, et de leur *ressembler* par

⁶¹ «Si, *comme la vérité, le mensonge n'avoit qu'un visage*, nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'*opposé* de ce que diroit le *menteur*. Mais le *revers de la vérité a cent mille figures et un champ indefiny*.» (I, 9, 37, B)

⁶² I, 39, 238, A. De l'*Ecclesiastique*, Montaigne emprunte à Juvénal, XIII, 26 que: «Rari quippe boni: Numero vix sunt totidem, quot Thebarum portae, vel divitis ostia Nili.» («Les gens de bien sont rares; À peine en est-il autant que Thèbes a de portes, ou le Nile fertile de bouches.» Traduction proposée par Pierre Villey.)

ce qu'il sont *beaucoup*; et d'en *haïr* beaucoup, par ce qu'il sont *dissemblables*»⁶³ (I, 39, 238, A). La tonalité de ce discours contre les ambitieux trahit l'élan généralisateur de la politique de méfiance de Montaigne, laquelle s'étend ainsi du quatrième état de la magistrature jusqu'à rejoindre les Princes et les détenteurs du pouvoir en général, pour aboutir finalement à l'acuité que traduit l'observation conclusive que «la plus part de nos vacations sont *farcesques*» (III, 10, 1011, B).

Bien que notre auteur ne sous-estime pas la malléabilité de son propre caractère en ce qui concerne l'attraction du vice de l'ambition⁶⁴, le soupçon envers le masque du mensonge coupable des magistrats laisse ainsi inévitablement persister des marques surprenantes de supériorité morale de la part de Montaigne. Avec un air de condescendance stoïcienne, il se félicite ainsi, par le biais d'une métaphore hautement représentative de cette école, de la force de volonté singulière dont fait preuve son projet de retraite précoce, en soulignant que «c'est chose *difficile* de fermer un propos et de le couper depuis qu'on est arroutté. Et n'est rien où *la force d'un cheval* se cognoisse plus qu'à faire *un arrest rond et net*» (I, 9, 35, C). Par analogie avec la solitude qui représente dans l'échelle sociale une position stratégique adaptée aux circonstances du moment, la disposition intersubjective que Montaigne juge en somme la plus conforme à adopter envers la magistrature, consiste-t-elle en le moyen du silence comme solution intermédiaire entre la vérité et le mensonge⁶⁵, ou encore, à l'égard du grand public, «l'abstinence de faire»⁶⁶, située entre le service bienveillant envers Autrui et le méfait.

4.2. L'accusation du peuple et le masque de l'indifférence.

Si la presque devise contemporaine «pour le masque et la montre» (I, 9, 37, A) dépasse de large les bornes de la seule carrière professionnelle de Montaigne, l'essayiste

⁶³ Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre VII, p. 12: «Que penses-tu qu'il arrive de tes mœurs en butte aux assauts de tout un peuple? Forcément tu seras son imitateur ou son ennemi. Double écueil qu'il faut éviter: Ne point ressembler aux méchants parce qu'ils sont le grand nombre, ne point haïr le grand nombre parce qu'il diffère de nous.»

⁶⁴ «C'est un mal [le manque de mémoire] duquel principalement j'ay tiré la raison de corriger *un mal pire qui se fust facilement produit en moy*, sçavoir est *l'ambition*.» (I, 9, 34-35, C)

⁶⁵ «Et de combien est *le langage faux moins sociable que le silence*.» (I, 9, 37, B)

⁶⁶ «*L'abstinence de faire est souvent aussi genereuse que le faire*, mais elle est moins au jour; et ce peu que je vaux est quasi tout de ce costé là.» (III, 10, 1027, C)

poursuit le développement de ses accusations contre le masquage social suivant une organisation qui reflète le système de classes sociales en vigueur à l'époque. Bien qu'il n'ait à première vue rien à craindre en tant qu'homme d'entendement par rapport aux rangs du «vulgaire» en raison de la «mollesse» de leur jugement, il leur refuse néanmoins tout engagement social sous prétexte que leur manque de fermeté rendrait inévitablement «superficielle» toute tentative «[d']acointance» (I, 28, 191, C) de leur part. Tout en rendant visible la compassion qu'il ressent pour les souffrances du peuple sous l'emprise des troubles civils, l'essayiste ne cesse de cette façon de marquer tout au cours des *Essais* son dédain intellectuel pour le «commun» par le biais des dénominations de connotation négative de «sots», d'«insensés» et d'«esprits faibles» qu'il emprunte à la doctrine stoïcienne.

Qui plus est, sur la toile de fond contemporaine des guerres de Religion, la défaillance de volonté dont fait preuve «la tourbe» ainsi que la satisfaction avec laquelle elle se laisse duper, semblent générer pour Montaigne un nouveau masque qui rende pour lui davantage suspecte le «commerce» avec «les natures plus foibles» (I, 1, 8, A). La ruse morale de cette dissimulation consiste d'après l'essayiste dans le cas du «commun» en une indifférence apathique par rapport aux risques mortels encourus dans les champs de bataille, laquelle serait inspirée par la seule illusion d'accessibilité de la vertu de la vaillance⁶⁷.

Cependant, l'aspiration à la bravoure guerrière s'avère vaine dans le cas du «commun» selon l'appréciation de notre auteur, puisqu'elle va à l'encontre de la révérence désintéressée envers «la sainte image de la vertu» dont seule «une ame forte et imployable, ayant en affection et en honneur une vigueur masle, et obstinée» (I, 51, 305, A) serait capable. Il est instructif de noter à ce propos que Montaigne n'hésite pas à s'attribuer lui-même avec infatuation le titre de membre de la noblesse d'épée pour marquer les preuves de vaillance par lesquelles il se serait illustré dans les rangs périgourdins de l'armée royale. Le critique Hugo Friedrich démontre d'un air plaisant l'inanité de ce trait de «vanité dont il [Montaigne] n'est pas maître», lorsqu'il dépeint l'accueil moqueur de cette imperfection de notre auteur par plusieurs littérateurs à travers les siècles:

«Ce fut un des rares points sur lesquels ses contemporains et la génération suivante ne le prirent guère au sérieux. Scaliger, Brantôme, puis Guez de Balzac plaisantèrent ce travers. Il joue encore un rôle

⁶⁷ «Les autres vertus ont eu peu ou point de mise en cet aage; mais la *vaillance*, elle est devenue populaire par noz guerres civiles, et en cette partie il se trouve parmy nous des ames fermes jusques à la perfection, et en grand nombre, si que le *triage* en est impossible à faire.» (II, 17, 662, A)

dans la critique de Montaigne minutieusement détaillée par la *Logique de Port-Royal*, où il sert à illustrer la folie, la vanité et l'égoïsme humains dont Montaigne sera le modèle aux yeux des cercles jansénistes.»⁶⁸

Non seulement la vaillance sied-elle mal au tiers état du «commun» qui serait par définition dépourvu de fermeté d'âme d'après Montaigne, elle est pour l'essayiste d'autant plus redoutable sur le canevas des guerres civiles qu'elle risque à tout moment de déclencher de derrière le masque de la «nonchalance bestiale»⁶⁹ (I, 20, 86, A), l'angoisse qui forme le fond véritable de la nature de ces esprits faibles. Pour illustrer le processus de contamination mentale que peut provoquer cet agent infectieux qu'est l'anxiété, Montaigne évoque dans son essai *De la Peur* le spectacle meurtrier qu'apportaient les «terreurs Paniques» chez les Grecs de Carthage sous l'effet de la prolifération d'une «merveilleuse desolation [...] sans cause apparente et d'une impulsion celeste [disent-ils]» (I, 18, 77, C). S'il avoue ne savoir «guiere par quels ressorts la peur agit en nous» (75, A), l'essayiste observe pourtant que les troubles civils de son propre temps reprennent cet essor insupportablement monstrueux par l'intervention des humbles dans le combat⁷⁰. De cette façon, extrêmement maniable par les «orateurs» à cette époque «où les choses ont esté en perpetuelle tempeste» (8, A), le populaire simule d'abord un désintérêt total pour sa propre vie à travers les preuves de vaillance manifestées de leur part. Dans «l'orage de nos guerres civiles» (I, 56, 306, A), le «commun» s'avère de surcroît incapable de «soutenir de pied ferme» la peur qui le gagne une fois la victoire remportée, à tel point que la bravoure risque de s'y renverser en pure couardise⁷¹. Ce vice, que Montaigne qualifiera dans l'intitulé de l'un de ses essais de *Mère de la Cruauté*, est en effet susceptible d'engendrer des tueries sans égales, lesquelles, étant probablement motivées par la peur de la vengeance de l'adversaire, s'effectuent d'après l'essayiste «pour le seul plaisir du meurtre» (II, 11, 432, A):

«Les meurtres des victoires s'exercent ordinairement par le peuple et par les officiers du bagage: et ce qui fait voir tant de *cruautez inouies* aux guerres populaires, c'est que cette canaille de vulgaire s'aguerrit et se gendarme à s'ensanglanter jusques aux coudes et à deschiquter un corps à ses pieds,

⁶⁸ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁹ Dans l'essai *Que Philosopher c'est Apprendre à Mourir*, Montaigne range formellement le vulgaire, sans distinction quelconque, parmi les insensés, lorsqu'il souligne que «cette *nonchalance bestiale*, quand elle pourroit loger en la teste d'un homme d'entendement, ce que je trouve *entierement impossible*» (I, 20, 86, A).

⁷⁰ Dans son analyse étymologique et historique de la notion de *massacre*, David El Kenz remarque que Montaigne identifie trois causes de la «dégénération de la guerre [...]», qui consistent en «une dilution du combat à la fois *sociale* (participation des humbles à la guerre), religieuse (mobilisation de la foi dans ce qui n'est qu'une affaire de fortune) et temporelle (continuité du conflit).» David EL KENZ, *Le Massacre, Objet d'Histoire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 191.

⁷¹ «Il est apparent que nous quittons par là et la *vraye fin de la vengeance*, et le soing de nostre *reputation*: nous craignons, s'il demeure en vie, qu'il nous recharge d'une pareille. *Ce n'est pas contre luy, c'est pour toy que tu t'en deffais.*» (II, 27, 695, A, C)

n'ayant ressentiment d'autre *vallance*: comme les chiens lâches, qui deschirent en la maison et mordent les peaux des bestes sauvages qu'ils n'ont osé attaquer aux champs.» (II, 27, 693-694, A)

En opposant les chiens lâches auxquels il compare le peuple, aux bêtes sauvages, Montaigne semble ainsi vouloir mettre en évidence l'effet de décadence qu'exerce le vulgaire sur les règles de conduite de l'art guerrier, qu'il représente de cette manière dans ses écrits, et assez paradoxalement vu son pacifisme poussé, comme une pratique «civilisée».

Dénué de toute perspective d'une réinsertion active dans la communauté civile après le décodage des masques du mensonge coupable et de l'indifférence couarde, Montaigne expose en conclusion dans l'essai *De Mesnager sa Volonté* l'étendue considérable de son abatement moral devant l'omniprésence de faux-semblants, lorsqu'il répète la célèbre formule de Pétrone, que «mundus universus exercet histrioniam»⁷². À ce propos, Stefan Zweig met en évidence les considérations déterminatives de la décision de Montaigne d'abandonner ses activités politiques, en soulignant l'urgence morale du choix de l'essayiste par rapport aux guerres civiles qui empoisonnent sa patrie:

«Il faut faire un choix. La France doit devenir huguenot ou bien catholique. Les années qui viennent imposeront d'énormes responsabilités à qui s'occupe du destin de son pays, et Montaigne est l'ennemi juré de toute responsabilité. Il veut échapper aux décisions. Sage dans une époque de fanatisme, il cherche la retraite et la fuite.»⁷³

Pourtant, comme nous venons de le constater, le paradoxe initial qui découle du refus de Montaigne de l'interdépendance humaine face à son éloge de la plénitude de l'amitié vécue avec La Boétie, se résout-il en une leçon de sagesse particulièrement intolérante de la part de l'essayiste lui-même. C'est ainsi que l'adage de «vivre pour soy» de l'essayiste, malgré la sensibilité manifeste au malheur d'autrui qui en constitue le principe, prêche en définitive une défiance sociale dépassant de large l'affliction convenable du deuil pour la perte de l'ami précieux, en raison de s'extrapoler indifféremment sur la totalité de la société civile qui entoure notre auteur.

⁷² «Le monde entier joue la comédie.» (III, 10, 1011, B) Traduction proposée par Pierre Villey.

⁷³ Stefan ZWEIG, *Montaigne*, Traduit de l'allemand par J.-J. Lafaye et J.-L. Bandet, Paris, PUF, 1982/1992, p. 60.

CHAPITRE II: Vers une deuxième retraite: La question du renouveau de la sociabilité de l'essayiste à partir du choix positif d'un art de vivre «pour soy».

1. La vie oisive parmi les lettres.

«L'homme est un projet qui décide pour lui-même.»
(Jean-Paul Sartre)

Après avoir relégué à l'arrière-plan sa vie active au service d'autrui, Montaigne oppose dans son refuge campagnard au soupçon généralisé envers ses contemporains, une préoccupation positive pour la liberté tranquille de son âme. En vue de favoriser au maximum les conditions d'accueil des vertus philosophiques du calme et de la sécurité au sein de son essence, l'essayiste prévoit remplacer son assistance inerte au «notable spectacle de nostre mort publique» (III, 12, 1046, C), par des activités plongées dans l'oisiveté, comme le prescrit la tradition augustinienne de l'*otium*.

Conscient de ce que le seul déplacement physique ne suffise pas à éradiquer de sa personnalité les passions déstabilisatrices qui caractérisaient sa carrière active, Montaigne prend soin d'éviter de les transporter non seulement dans le lieu de sa retraite, mais aussi dans l'occupation «qu'il faut choisir à une telle vie» (I, 39, 244, A). L'attention avec laquelle il s'attache à cette réflexion dans l'essai *De la Solitude*, démontre dans quelle large mesure il continue à éprouver à partir de son refuge campagnard, des difficultés à détourner sa vue exercée de magistrat de cette «singuliere ineptie de [son] siecle» (I, 51, 307, A), malgré la fermeté de sa décision de se vouer à «une entiere liberté»:

«Nous emportons nos fers quand et nous: ce n'est pas une *entiere liberté*, nous *tourbons encore la veue vers ce que nous avons laissé*, nous en avons la fantaisie plaine.» (I, 39, 240, B)

Ainsi, l'organisation de son argumentation en faveur de la solitude, laisse-t-elle pré-supposer à partir de la distinction opérée entre la «vraie» et la fausse variante, de nouvelles causes d'aliénation de son Moi empêchant la réalisation de son repos philosophique. L'analyse des observations de Montaigne à propos des occupations traditionnellement préconisées dans la vie contemplative, respectivement l'économie domestique et l'étude des lettres, sera dans ce contexte instructive pour la compréhension du trajet de repli progressif sur soi que semble parcourir l'essayiste à la lumière de sa prédilection annoncée pour la seconde des occupations du loisir. Ensuite, elle nous permettra aussi d'envisager l'éventuelle remise

à l'honneur pratique par l'auteur, à partir de la réappropriation éthique de son intégrité telle qu'il l'entreprend dans la «vraie solitude», de la valeur de la sociabilité humaine comme élément constitutif de son tempérament personnel. Car, outre les louanges qu'il prodigue sur ses qualités à «estre amy» (I, 9, 34, B), Montaigne se reconnaît aussi doué «par nature», et malgré le contexte historique peu propice au développement de l'intersubjectivité civique, du trait de caractère d'être «sociable jusques à excez» (III, 9, 982, C). Admettons d'emblée qu'il s'agirait dans ce contexte d'une sociabilité par définition déjà moins complète que sa forme supérieure de l'amitié — laquelle pourrait toutefois résulter de cette convivialité sociale atténuée—, et que celle-là surgirait inévitablement comme une variante calculée d'ouverture envers autrui pour être refrénée dans sa spontanéité naturelle. Cette dernière restriction que nous établissons ainsi *a priori* à notre analyse de la possible tolérance sociale de l'essayiste, découle de l'application supposée continuée par Montaigne au travers de son choix positif de la vie contemplative, de la sage leçon conclusive de circonspection qu'il s'était prescrite eu égard à la perversion morale de son temps. Aussi, la prise en considération vigilante et continuellement renouvelée des intentions de l'Autre ne saurait-elle que demeurer une pratique obligatoire pour le sage averti, vu le malicieux effet d'illusion à perte de vue que ne cessent d'engendrer les apparences déconcertantes du monde extérieur.

2. La continuation de la «vie hors de soi de l'insensé» dans le refuge campagnard.

2.1. De vieilles passions entraînées dans la nouvelle occupation de «la mesnagerie».

«Puisse le destin lui permettre de parfaire cette habitation des douces retraites de ses ancêtres»⁷⁴, conclut Montaigne à la fin de l'inscription latine de sa bibliothèque. C'est ainsi qu'il exprime sa profonde reconnaissance envers son père qui avait soigneusement administré le château seigneurial avant de le lui transmettre en héritage. Malgré cette déclaration d'intention de poursuite de l'idéal de gestion économique de Pierre Eyquem, la «mesnagerie» de son domaine ne semble inspirer aucun «goust particulier» à Montaigne. Bien au contraire même, puisqu'elle se transforme pour lui en «un office servile» qui rend

⁷⁴ Michel de MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, pp. XVI-XVII.

inutile «[l']estat d'y estre venuz chercher le sejour» (I, 39, 244, A). Si l'essayiste s'était déjà avoué coupable lors de sa défense contre les *Menteurs* d'avoir une âme sensible au vice de l'ambition, il confesse maintenant avoir entraîné cette passion dans sa vie solitaire lorsqu'il fait référence aux sentiments troublants qu'il éprouve dans l'économie domestique. Pour ce motif, Montaigne se décide à «quiter à [s]es gens ce bas et abject soing du mesnage», pour suivre le conseil de Pline le Jeune et de Cicéron qui l'appellent à «[s']adonner à l'estude des lettres» (244, A).

Pourtant, cette incapacité de l'économie domestique n'empêche pas l'essayiste à entretenir ses lecteurs avec un air de courtoisie de son état de naissance nobiliaire ainsi que des qualités de gentilhomme qu'il a acquises à travers son éducation humaniste. En abandonnant en premier de la lignée le nom patronymique d'Eyquem dans sa signature, Montaigne détourne habilement l'attention de l'ancienne roture de sa descendance pour la présenter de façon un peu plus avantageuse, comme le remarque ironiquement Hugo Friedrich, «qu'il ne convenait au rejeton d'une famille de bourgeois commerçants»⁷⁵:

«Elle [la fortune] m'a faict naistre d'une *race fameuse en preud'homie* et d'un tres-bon pere.» (II, 11, 427, A)

«Ayant eu le meilleur pere qui fut onques, et le plus indulgent, jusques à son extreme vieillesse, et estant d'une *famille fameuse de pere en fils* [...]» (I, 28, 185, A)

Qui plus est, la décision de se vouer à la littérature et de céder la gestion du domaine paternel à ses proches, va de pair pour Montaigne avec un détachement affectif à l'égard de sa famille intime. En évoquant dans le chapitre *De la Solitude* les passions qui «ne nous abandonnent point pour changer de contrée», il ajoute ainsi aux vices qui le touchent en tant que propriétaire, c'est-à-dire «l'ambition [et] l'avarice», ceux de «l'irresolution [et de] la peur» (I, 39, 239, A) qui le regardent plutôt comme père de famille. La suite de son plaidoyer en faveur de la «vraie solitude» vient corroborer dans des termes plus précis l'idée d'une deuxième retraite à l'intérieur de la vie contemplative même, comme en témoigne le précepte suivant par lequel Montaigne s'incite à instaurer une retenue presque froide et instrumentaliste à l'égard des délices mêmes qu'était censée apporter la préretraite en province chez sa famille:

«Il faut avoir femmes, enfans, biens, et sur tout de la santé, qui peut; *mais non pas s'y attacher de maniere que nostre heure en despende*. [...] En cette-cy [la vraie solitude] faut-il prendre nostre ordinaire *entretien* de nous à nous mesmes, [...]; *discourir* et y *rire* comme *sans femme, sans enfans et sans biens, sans train et sans valetz, afin que, quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne nous soit pas*

⁷⁵ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 19.

nouveau de nous en passer.» (I, 39, 241, A)

Inspiré par l'idéal stoïcien de l'indifférence active à l'égard de tout ce qui demeure hors de la portée du pouvoir d'action du sujet, l'essayiste affiche dans ce chapitre un volontarisme rigoureux contre les effets sinueux de la guerre sur son intégrité de sage, et la complexité de fait augmentée de laquelle les violences belliqueuses marquent péniblement les relations intersubjectives de son temps. Le soupçon généralisé envers le regard aliénant de la société civile et encore anonyme qui caractérisait la première retraite de l'essayiste, voit ainsi s'étendre à présent à l'intimité de la vie privée au château paternel de la famille et de la domesticité, qu'il suspecte de lui dérober son intégrité affective par l'appel implicite à la pitié et à la protection que suscitent leurs regards⁷⁶. Avec une allure aigre, Montaigne aboutit de cette façon à dresser le réquisitoire contre sa propre sensibilité qui le menace sur une base permanente au travers de l'aspect de souffrance des membres de son clan. C'est ainsi qu'il souligne en guise de justification de son vœu de se déprendre «de toutes les liaisons qui [l']attachent à autrui» (240, A), que:

«Nostre *mort* ne nous faisoit pas assez de peur, chargeons nous *encores* de celle de nos *femmes*, de nos *enfants* et de nos *gens*. Nos *affaires* ne nous donnoient pas *assez* de peine, prenons *encores* à nous tourmenter et rompre la teste de ceux de nos *voisins* et *amis*.» (I, 39, 241, A)

Afin de mieux pouvoir se défaire de l'anticipation imaginaire de la mort de ses proches laquelle l'agite, par son propre défaut avoué d'impassibilité affective, «jusque dans son mesnage et repos domestique» (III, 9, 971, B), Montaigne se décide à détourner dorénavant son attention vers les ressources littéraires des époques idéalisées d'antan. Or, vu que notre auteur prétend plus tard éprouver un «plaisir» non «leger [...] de se sentir préservé de la contagion d'un siècle si gasté» (III, 2, 807, B), mais qu'il ne saurait en même temps s'accommoder d'une indifférence facile à l'égard de l'objet de ses craintes comme le fait d'après lui le «vulgaire», il convient d'examiner d'emblée les considérations déterminatives — et non dépourvues de marques d'égoïsme—, du choix de l'essayiste de priver sa famille de l'affection naturelle qu'elle est en droit d'attendre de lui. Cette analyse des arguments spécifiques qu'invoque Montaigne à ce sujet s'avère d'autant plus urgente que l'intimité de la relation familiale laisse à première vue supposer l'accomplissement de la condition né-

⁷⁶ Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XXXI, p. 75: «Sois sourd pour ceux qui t'aiment le plus. *Ils forment du meilleur cœur les plus funestes vœux*; Et si tu veux être heureux, prie les dieux qu'ils ne t'envoient rien de ce qu'on te souhaite. Ce ne sont pas des biens que toutes ces choses dont on voudrait te voir comblé : Il n'est qu'un bien qui donne et consolide la vie heureuse: être sûr de soi.»

cessaire même à contracter un lien amical assuré avec autrui, et laquelle consistait selon le *Discours de la Servitude Volontaire* en l'assurance mutuelle provenant de l'intégrité d'accent de la communication entre deux âmes égales. Ainsi, le «commerce» affectif de l'essayiste avec les membres de son foyer serait-elle particulièrement susceptible d'engendrer une alliance de protection réciproque pareille à celle qu'avait éprouvée Montaigne dans la compagnie de La Boétie, contre la grossièreté du siècle dépravé. Par conséquent, l'angoisse de la perte de l'Autre dans les troubles politico-religieux qu'invoque notre auteur comme prétexte pour étayer sa décision de se détacher de sa famille, s'avère-t-elle peu motivée face à la pertinence actuelle de l'argument de la mort au sein de toute une chacune des relations intersubjectives contractées au sein de la société française du turbulent XVI^{ème} siècle. La suppression rationalisée des affections naturelles que prétend opérer Montaigne au nom de sa crainte explicite d'un abus délibéré par ses proches de son intégrité de sage, perd en somme sa crédibilité définitive eu égard au partage de l'intérêt mutuel de sécurité qui existe en principe par nature entre les membres d'une même famille, sinon de manière intensifiée en comparaison avec la relativité du sentiment de cohésion des participants anonymes d'une communauté civile.

2.2. *La suppression des affections naturelles: «Desprenons nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui».*

Si Montaigne manifeste quelque tendance à plonger dans l'oubli le passé récent de ses aïeux paternels en ce qui concerne leurs activités de négociants et la fraîcheur de leur noblesse, les ancêtres du côté maternel, les Louppes de Villeneuve, subissent à leur tour au sein des *Essais* un silence absolu qui acquiert par sa permanence même un caractère suspecte envers le lecteur. Dans l'absence honteuse de références à la figure maternelle⁷⁷, pour qui Montaigne ne semble ainsi guère avoir éprouvé d'affection filiale, la critique littéraire croît en effet pouvoir lire des preuves de la misogynie de l'essayiste. En comparaison avec les multiples témoignages d'attachement que Montaigne adresse dans les *Essais* à son père

⁷⁷ À l'exception de deux mentions fort discrètes, dont l'une rapporte l'étude par sa mère du latin en sa faveur: «ny luy mesme, ny ma mere, ny valet, ny chambriere, ne parloyent en ma compaignie qu'autant de mots de Latin que chacun avoit appris pour jargonner avec moy. [...] Mon pere et ma mere y apprirent assez de Latin pour l'entendre.» (I, 26, 173, A); Et dont la seconde fait référence au fait que Montaigne et ses «freres et soeurs» proviennent «tous d'une mere» (II, 37, 764, A).

ainsi que dans une moindre mesure à ses frères, notre auteur témoigne effectivement peu d'intérêt pour l'affection maternelle, ni pour la tendresse sororale.

D'un point de vue général aussi, Montaigne persiste-t-il en conformité avec l'esprit machiste de la Renaissance, dans la déconsidération de la nature féminine en ne cessant de fustiger la part «bestiale» du comportement affectif du sexe opposé. Ce manque de modération dans le domaine des passions dont fait preuve la «simple femmelette» (II, 37, 781, A), et qui constitue pour Montaigne un état de *fait* puisqu'il est ordonné par la loi de la nature, les prédestine à la fois à cette intempérance et cette faiblesse de volonté que l'essayiste avait déjà dénoncées si hautement auprès du «vulgaire». En concomitance avec son approbation du système civil du patriarcat, Montaigne affirme son propre statut de dépositaire théorique du pouvoir au sein de sa famille — laquelle était par hasard à prédominance féminine—, lorsqu'il plaide dans l'essai *Sur des Vers de Virgile* en faveur de la reproduction sociale de la prétendue infériorité naturelle de la féminité:

«De vray, *selon la loy que nature leur [aux femmes] donne*, ce n'est pas proprement à elles de vouloir et desirer; leur rôle est *souffrir, obeir, consentir*: c'est pourquoy *nature* leur a donné une perpetuelle capacité.» (III, 5, 884, B, C)

Ainsi, l'essayiste semble-t-il supprimer dans ce contexte l'affection naturelle envers les femmes de sa maison sous prétexte que la tâche de la protection du foyer que celles-ci semblent exiger de sa part à la lumière de sa préexcellence de *pater familias*, s'apparenterait du «tourment» démesuré que supposait l'engagement de sa fonction antérieure de magistrat dans le gouvernement «d'un estat entier» (238, A). Si Montaigne estimait nécessaire de mettre en sécurité son âme face aux effets imprévisibles et particulièrement sanglants que pouvait provoquer l'affectivité irréfléchie du «vulgaire», sa préoccupation soucieuse pour le risque de l'éclatement de Terreurs Paniques semble-t-elle ainsi s'étendre jusque dans son foyer même, qui est majoritairement occupé par les femmes de sa lignée et par le «commun» de la domesticité.

Une deuxième conséquence générale que l'essayiste joint à la prééminence masculine, consiste en ce que «la suffisance ordinaire des femmes ne [soit] pas [d'après Montaigne] pour répondre à cette conférence et communication, nourrisse de cette sainte coutume» (I, 28, 186, A) qu'est l'amitié. Notre impression de la misogynie de la part de l'essayiste vient se renforcer encore dans le chapitre *Des Trois Commerces*, dans lequel Montaigne explicite à propos de la conversation avec les «belles» femmes que, «si l'ame n'y a pas tant

à jouyr» que dans celle avec les honnêtes hommes, «les sens corporels, qui participent aussi plus à cettuy-ci [au commerce des femmes], le ramenant à une proportion voisine de l'autre, quoy que, selon [luy], *non pas esgalle*» (III, 3, 824, B). Dans ce contexte, le refus d'entretenir des relations affectives avec les membres féminins de sa famille, semble-t-il découler de ce que ces contacts ne sauraient aboutir en aucun cas à une alliance amicale garantissant la protection qu'il recherche lui aussi auprès de ses interlocuteurs. L'argument de la crainte de la perte éventuelle de leur compagnie, servirait ainsi de subterfuge de la conscience de Montaigne devant l'opportunisme de la fuite de sa responsabilité pour la sécurité de sa famille. Ainsi, la motivation réelle de la suppression des affections naturelles, résiderait-elle en le manque de réciprocité tant dans l'engagement de bienveillance que dans le profit de la sécurité que devrait procurer l'alliance à tout un chacun de ses participants sans exception.

Pourtant, la retenue de Montaigne face à l'engagement nécessairement «superficiel» de la volonté féminine dans l'amitié, n'empêche pas l'essayiste à entretenir des correspondances courtoises avec des dames nobles. De cette bienveillance témoignent en effet les dédicaces amicales de quelques-uns des chapitres des *Essais*, qui s'adressent à des «gentils-femmes» (I, 1, 8, A) de l'élite socioculturelle du voisinage ainsi qu'à des dames de la noblesse de Cour où Montaigne avait passé sa carrière de conseiller⁷⁸. De ce fait, certains critiques comprennent la discrétion remarquable de la part de l'essayiste sur la lignée femelle de sa famille, au contraire comme un témoignage de respect réfléchi pour les personnes encore en vie⁷⁹. Faute d'univocité dans le discours appréciatif de Montaigne sur la féminité, il convient d'envisager le souhait de détachement qu'il nourrit pour l'avenir envers ses proches en raison de l'absence de perspectives à l'amitié et à la protection réciproque que celle-ci suppose, en dehors de la question de la misogynie éventuelle de l'essayiste. Dans son essai *De l'Amitié*, Montaigne apporte ainsi des explications significatives à propos de son jugement de l'insuffisance morale des relations familiales à partir de l'opposition qu'il établit entre la communication parfaite qu'il avait contractée avec La Boétie et deux «especes anciennes» (I, 28, 184, C) d'alliances bienveillantes, respectivement les variantes vénérienne et naturelle.

⁷⁸ Il convient de rappeler les quatre essais que Montaigne dédie à des femmes nobles, dont l'essai *De L'institution des Enfants*, dédié à «Madame Diane de Foix, Contesse de Gurson» (I, 26, 145, A), le chapitre introductif aux *Vingt et Neuf Sonnets d'Estienne de La Boétie* écrit en l'honneur de «Madame de Grammont, Comtesse de Guisse» (I, 29, 198, A), l'essai *De l'Affection des Pères aux Enfants* réservé à Madame d'Estissac (II, 8, 385, A), et enfin *De la Ressemblance des Enfants aux Pères* que l'essayiste adresse à Madame Marguerite d'Aure de Gramont, grande dame de l'entourage de Marguerite de Navarre (II, 37, 783, A).

⁷⁹ Madeleine LAZARD, *op. cit.*, p. 45.

En ce qui concerne cette première forme d'amitié «commune», Montaigne refuse d'envisager l'éventualité que des amis de sexe opposé puissent faire preuve d'assez de liberté intellectuelle pour que les effets du corps soient éliminés. Dans le cas idéal où il serait conclu en «accointance libre et voltaire», le mariage serait pourtant susceptible d'après Montaigne d'engendrer une «amitié [...] pleine et comble [...] où *encores* les corps eussent part à l'alliance», si ce n'était que l'âme féminine «ne semble pas assez ferme [d'après Montaigne] pour soustenir l'estreinte d'un neud si pressé et si durable» (186, A). À cette observation, Montaigne ajoute-t-il la constatation, appuyée «par le commun consentement des escholes anciennes», que la féminité «par nul exemple [n']est encore peu arriver» (I, 28, 187, A) à une amitié exclusivement spirituelle au sein de l'union conjugale. Si l'essayiste impute ainsi à première vue la faute de se laisser conduire par «une beauté externe, fauce image de la generation corporelle» (187, C) à la femme, il n'épargne pas non plus les hommes dans la suite de son discours lorsqu'il repousse comme amoral «cet'autre licence Grecque» de la pédérastie⁸⁰. En dépit de la réprimande sévère qu'il exprime contre l'orientation corporelle de cette alliance «sujete à saciété» (186, A), l'essayiste s'obstine pourtant dans son idée que «les offices d'amitié se trouvent *mieux* chez les hommes» (III, 3, 827, B). C'est ainsi qu'il se décide dans l'essai *Sur des Vers de Virgile* en faveur d'un mariage de raison dissocié de toute forme d'amour passionnel, tel qu'il prétend l'avoir contracté avec sa femme Françoise de la Chassaingne, fille d'un conseiller du Parlement de Bordeaux, où Montaigne remplissait sa fonction de magistrat:

«*L'amour* hait qu'on se tienne par ailleurs que par luy, et se mesle lachement aux accointances qui sont dressées et entretenues *soubs autre titre*, comme est le *mariage*: l'aliance, les moyens, y poisent par *raison, autant ou plus que les graces et la beauté*. On ne se marie pas pour soy, quoi qu'on die; on se marie autant ou plus pour sa posterité, pour sa famille. L'usage et interest du mariage touche nostre race bien loing par delà nous. *Pourtant me plait cette façon*, qu'on le conduise *plustost par mains tierces que par les propres, et par le sens d'autruy que par le sien.*» (III, 5, 849-850, B)

En conséquence, la protection mutuelle de l'union conjugale ne saurait-elle en aucun cas être garantie, malgré les efforts de la part de l'essayiste dans ce domaine en optant pour un mariage non passionnel «condui[t] par mains tierces», étant donné que cette relation même n'entre pas «aux termes de l'amitié, c'est-à-dire en la convenance des volontez» (I, 39, 186, A). Aussi, bien que les maris bénéficient d'un avantage naturel en matière de maîtrise cor-

⁸⁰ Montaigne précise que cette alliance homosexuelle se caractérisait à l'Antiquité par une «necessaire *disparité d'aages et différence d'offices* entre les amants» (187, C), de façon à ce qu'il semble mettre en question plutôt que l'identité de sexe, le déséquilibre intellectuel entre les amoureux.

porelle, Montaigne estime-t-il en bon disciple de Lucrèce qu'il ferait mieux se tenir sur ses gardes à l'égard de son épouse, de crainte qu'elle n'entame son autonomie intellectuelle de sage.

Pour soutenir ensuite son opposition contre l'appréciation de l'affection naturelle entre enfants et parents comme une relation de type amical, Montaigne répète l'argument de la disparité intellectuelle et autoritaire sur lequel il s'était appuyé pour renoncer à la pédérastie grecque. L'esprit de l'enfant n'étant «qu'en sa naissance, et avant l'age de germer», il ne saurait satisfaire aux «advertissements et corrections, qui est un des premiers offices d'amitié» (I, 28, 187, A). La figure paternelle de son côté, ne serait pas en mesure de répondre à la condition essentielle à établir une telle alliance, c'est-à-dire la sincérité réciproque entre deux âmes égales telle que nous l'avons identifiée dans le chapitre précédent, en raison du risque qu'il court d'engendrer «une messeante privauté [qui] offenceroit à l'aventure les devoirs de nature» (185, A). Bien que Montaigne ne manque pas d'attester à propos de l'affection paternelle avoir «essayé de ce costé là tout ce qui en peut estre, ayant eu le meilleur pere qui fut onques», il ne néglige pas pour autant «l'empeschement qu'ils se peuvent quelquefois entreporter», vu le fait que «naturellement, l'un depend de la ruine de l'autre» (185, A).

Malgré son appréciation pour ce «beau nom et plein de dilection que le nom de *frere*», dont Montaigne et de La Boétie s'étaient servis pour qualifier le «mélange» de leurs âmes, l'essayiste croit aussi insurmontable la situation de concurrence naturelle des intérêts fraternels en matière de «biens, [de] partages» (185, A) pour pouvoir instaurer un climat favorable à l'amitié. À ce propos, il observe que «les freres ayants à conduire le progrez de leur avancement en mesme sentier en mesme train, il est force qu'ils se hurtent et choquent souvent» (185, A). La formule explicative qu'il emploie à ce sujet, notamment que «la richesse de l'un soit la pauvreté de l'autre» (185, A), manifeste d'ailleurs une ressemblance frappante avec le titre de l'un des essais où Montaigne développe une réflexion quelque peu fataliste sur le mécanisme social du partage inéquitable, et qui se résume en ce que *Le Profit de l'Un est Dommage de l'Autre* (I, 22). Nonobstant les réserves que manifeste ainsi l'essayiste à l'égard de la sincérité de l'amitié entre des frères, il dénote à propos de l'intimité bienveillante au sein de sa propre famille, qu'il provient d'une race fameuse et «exemplaire en cette partie de la concorde fraternelle» (185, A).

Si Montaigne s'attarde ensuite sur l'énorme disparité qui puisse exister entre les «complexions» des membres d'une seule famille, il ne semble pas hasardeux de penser qu'il y réside une discrète allusion aux rancoeurs partagés qui se laissent subodorer entre Montaigne et sa mère Antoinette. À l'occasion de son analyse du deuxième testament de Pierre Eyquem qui était plus favorable pour le fils aîné que la première version originale, Madeleine Lazard précise dans ce contexte que:

«le seigneur de Montaigne avait pris soin [...] de faire dresser [...] un acte destiné à prévenir les *éventuels conflits d'autorité entre la mère et le fils aîné*. [...] Son fils devra 'la traiter et entretenir sur ses biens', mais — précaution qui en dit long— des appartements séparés lui seront assignés.»⁸¹

Bien que les annotations de l'essayiste à propos de la concorde affective qui existe dans sa famille entre père et fils, «et entre freres aussi» (185, A), ne laissent pas persister des preuves de frictions relatives à l'antagonisme de leurs intérêts, Montaigne ne recule pas d'adopter dans la suite de son discours une tonalité plus âpre pour préciser son attitude envers sa famille. «C'est mon fils, c'est mon parent, mais c'est un homme farouche, un meschant ou un sot» (185, A), écrit-il ainsi en ayant probablement devant les yeux la situation conflictuelle qu'il entretenait avec sa mère. Cependant, même s'il s'agit dans ce contexte de railler exclusivement la malignité d'esprit d'Antoinette de Louppes, il n'en souligne pas moins la nécessité de juger tous les membres de sa famille à partir de la même réserve et de la même méfiance qu'il avait adoptée devant ses contemporains, puisque:

«en general, toutes celles [les amitiés] que la volupté ou le profit, le besoin publique ou *privé* forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et genereuses, d'autant moins amitez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme» (I, 28, 184, C).

Malgré ses réserves à ce sujet, Montaigne se montre pourtant un père généreux à l'égard de sa propre fille Léonor, qui était la seule des sept enfants du couple «à eschapp[er] à cette infortune [de mourir] en nourrisse» (II, 8, 389, B), et qu'il prévoyait «recevoir au partage et société de [ses] biens [...] puis [qu'il] les [les enfants] [avait] engendrez à cet effect» (387-388, A). S'il souffre quelque difficulté à «recevoir cette passion dequoy on embrasse les enfans à peine encore nez» (387, A), il se sent néanmoins responsable envers sa fille d'une éducation douce sans contrainte ni violence⁸², telle qu'il l'a reçue lui-même de

⁸¹ Madeleine LAZARD, *op. cit.*, p. 46.

⁸² Sur ce point, Montaigne anticipe de façon directe la position pédagogique qui sera défendue au siècle des Lumières, et plus précisément dans le programme éducatif de Jean-Jacques Rousseau, lorsqu'il déclare: «*J'accuse toute violence en l'éducation d'une ame tendre, qu'on dresse pour l'honneur et la liberté. Il y a je ne sçay quoy de servile en la rigueur et en la contraincte; et tiens que ce qui ne se peut faire par la raison, et par prudence et adresse, ne se faict jamais par la force.*» (II, 8, 389, B)

son père. Dans l'essai *De l'Affection des Pères aux Enfants*, où il fait ses confidences sur ses pratiques de parentalité à Madame d'Estissac, l'essayiste précise que pour obtenir l'affection et le respect filiaux convenables, un père devrait agir par «vertu et par [...] suffisance, [...] par [...] bonté et douceur de ses meurs» (389, A), sans projeter ses propres ambitions sur l'enfant qu'il élève. L'intérêt de ces observations de l'essayiste réside dans ce contexte en la préoccupation de Montaigne d'éviter que le père de famille aurait à se méfier des témoignages de respect de la part de ses descendants à la lumière de leur requête d'approbation du parent en vue de l'héritage futur. C'est ainsi que l'essayiste recommande, comme pour contrebalancer ses louanges des sentiments parentaux d'amitié pour les enfants, une attitude de prudence permanente en vue de réduire la possibilité que l'affection naturelle n'aveugle son jugement dans l'appréciation du mérite véritable de ses descendants:

«Une vraie affection et bien réglée devrait *naistre et s'augmenter* avec la *connoissance* qu'ils nous donnent d'eux; et lors, *s'ils le valent*, la propension naturelle marchant quant et la *raison*, les cherir d'une amitié vraiment paternelle; et *en juger de mesme, s'ils sont autres, nous rendans tousjours à la raison, nonobstant la force naturelle.*» (II, 8, 387, A, C, A)

En dépit des marques de bienveillance paternelle, notre auteur regrette aussi l'absence d'un descendant mâle à qui lester le patronyme de Montaigne ainsi que la responsabilité du domaine seigneurial, et envers qui il se serait engagé «plus religieu[sément] encores» (389, B) dans la formation. En admettant que cet aveu puisse être motivé par le chagrin soucieux que lui inspirent les conditions historiques de sa retraite, nous nous étonnons de voir achever la démonstration de Montaigne contre l'affection pour sa fille de peur de souffrir excessivement de sa perte éventuelle, par l'expression de sa préférence à laisser après sa mort un héritage spirituel «de l'acointance des muses», plutôt qu'un «produict [...] parfaitement bien formé [...] de l'acointance de [s]a femme» (401, B).

En guise de conclusion, l'essayiste se détermine en définitive, après le refus pratique du caractère essentiellement sociable de l'homme sur le niveau général de la communauté civile, à l'annulation de l'interdépendance affective que lui dicte pourtant sa détermination biologique sur le plan microsociologique de la famille, et ceci par son voeu même de se libérer des soucis pour ses proches. Ainsi, Montaigne ne saurait-il reconnaître les relations de sang comme des variantes de l'alliance amicale parfaite susceptible d'instaurer un climat de sécurité bienveillante pour chacun de ses membres, puisque, «à mesure que ce sont amitez que *la loy et l'obligation naturelle* nous commande, il y a d'autant moins de nostre

chois et liberté volontaire» (I, 28, 185, A). L'affection naturelle qu'il éprouve envers les habitants de son foyer, risque de cette manière de contaminer la vue du sage dans l'appréciation rationnelle du mérite véritable de ses proches, qui servirait précisément de fondement à l'éventuelle contraction d'une alliance amicale. Aussi entamerait-elle la capacité du père de famille de bien calculer la sincérité de l'appel de ses proches à un engagement de sa part de protéger leur bien-être contre les menaces provenant de l'espace extérieur du domaine familial. Cette sensibilité paternelle pour la sollicitation par les membres de la famille de son service de garantir la sécurité, expose le sage davantage au danger d'être dérobé de son intégrité, vu la nature par définition corrompue, par l'entrecroisement inévitable des intérêts matériels, des relations entretenues entre des alliés de sang. Même sa fille n'échappe pas à la méfiance qu'adopte ainsi l'essayiste à l'égard de ses proches, comme en témoigne la ferme déclaration de notre auteur au sujet de la prééminence de la préoccupation de l'homme de son auto-conservation, à celle de sa prédétermination à l'affection naturelle pour ses descendants:

«S'il y a quelque loy vraiment naturelle, c'est à dire quelque instinct qui se voye universellement et perpetuellement empreinct aux bestes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon advis, qu'apres le soing que chasque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance, tient le second lieu en ce rang.» (II, 8, 386, A)

Si l'affection naturelle pour les enfants est déjà positionnée sur un échelon plus bas dans la hiérarchie de valeurs relationnelles de l'essayiste que celui de la solitude qui évacue le sage de «ce qui nuit», les autres membres de son foyer se voient incontestablement réduits à un sort pareil ou même pire que celui de sa fille. C'est ainsi que Montaigne donne l'impression d'accuser ses proches et ses valets de détourner son sentiment de responsabilité de père de famille pour leur bien-être, en s'appropriant un masque d'angoisse exagérée devant la mort dont les menaces enveloppent continuellement le château dans leur forme d'apparition sanglante des événements des Guerres de Religion. Pour ce motif, l'essayiste se résout-t-il à fuir non seulement les obligations de la carrière active axée sur le Bien public, mais aussi et surtout la servitude que supposent les requêtes de sa grâce que lui adressent ainsi les habitants du domaine paternel en général.

Cette réserve à l'égard de la sincérité douteuse des craintes de ses proches s'avère davantage justifiée à la lumière des divisions politico-religieuses qui atteignent à côté de la stabilité de la communauté civile de la France du XVI^{ème} siècle, aussi l'unité antérieure de la famille intime de notre auteur:

«Car en matière de *guerres intestines*, votre *valet* peut être du party que vous craignez. Et où la *religion* sert de prétexte, les *parentez* mêmes deviennent infiables, avec couverture de justice.» (II, 15, 616-617, C)

Ainsi, Montaigne se trouve-t-il confronté dans sa vie privée même avec la «nouvelletez» religieuse qu'était le protestantisme, augmentée par les tensions politiques et les risques de trahison qui en découlent comme des conséquences immédiates. À cette époque de surveillance et de menace, marquée par les influences rivales des Guises et de Montmorency, obnubilée par l'affaire de l'extirpation de l'hérésie qui dominait la politique nationale française, Montaigne voit ainsi embrasser la Réforme non seulement sa mère, qui appartient déjà à une famille de juifs espagnols convertie au christianisme, mais aussi son frère Thomas d'Eyquem, le Sieur de Beauregard et sa soeur Jeanne de Lestonnac, tandis que ses autres parents resteront comme lui-même catholiques à l'exemple de leur père⁸³.

3. La «vraie solitude»: «La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy».

3.1. La préméditation consciencieuse du projet positif de la vie «pour soy».

À côté de la convenance particulière du «commerce» des livres au goût personnel de Montaigne, l'essayiste dénomme avec insistance parmi les «qualitez agréables» de cette deuxième variante d'occupation solitaire, «la constance et facilité de son service» (III, 3, 827, B). Face au fortuit des échanges intersubjectifs ainsi qu'à la dépendance nocive d'autrui qui en découle inéluctablement, l'étude des lettres offre en effet le précieux avantage de pouvoir l'essayiste «à toute heure» de prétextes utiles pour se défaire «des compagnies qui [le] faschent» (827, B).

Bien que la nature même de l'activité de la lecture implique déjà une suspension préméditée de toute forme de société, Montaigne ajoute à sa décision de se vouer à la littérature aussi un précepte de sagesse positif «pour soy». Ainsi, comme le remarque Jean Starobinski, l'opposition à la servitude socio-affective prend-elle corps sous la forme d'un «espace votif»⁸⁴ dédié à la splendeur des Muses, lequel est le cabinet d'étude au troisième étage d'une ancienne tour de défense du château paternel. Dans cet endroit, Montaigne se «plait d'estre un peu penible et à l'esquart, tant pour le *fruit de l'exercice* que pour *reculer*

⁸³ Voir Madeleine LAZARD, *op. cit.*, pp. 51-55.

⁸⁴ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 26.

de [lui] la presse» (828, C). À son vœu de maintenir «la domination pure» et matérielle de ce «seul coin», l'essayiste rejoint de façon explicite l'équivalent mental d'autodétermination de son esprit, lorsqu'il traduit en des termes dépréciatifs sa résolution décisive de se soustraire «à la communauté et conjugale, et filiale, et civile» (828, C).

C'est ainsi que notre auteur exprime, après avoir extirpé de son essence les causes d'aliénation de son intégrité qu'étaient la guerre et le souci irraisonné de ses proches, la promesse de foi solennelle envers lui-même de consacrer sa retraite dès lors à la restitution «à [lui] et à [s]on aise [de ses] *pensées* et [de ses] *intentions*» (I, 39, 242, A). Cette attention soucieuse portée à la cohérence éthique du Moi de l'essayiste, entraîne la nécessité de conceptualiser un «art de l'existence» convenable à ce projet, et que Michel Foucault définit comme «des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes se fixent des règles de conduite»⁸⁵. Avec Jean Starobinski, nous constaterons que l'essayiste s'avère «particulièrement accessible aux arguments de la morale philosophique, [notamment] celle des stoïciens, comme aussi d'Épicure [...] qui prônent le retour à soi, la rentrée en possession de soi-même»⁸⁶, soit la réappropriation par le sujet de son intégrité. La codification des lois de cet art de vivre sera examinée dans la suite de notre étude à partir de la double exigence que se propose Montaigne au sein de cette «vraie solitude», d'organiser son idéal de vie d'*otium cum litteris* de manière à ce qu'il soit «non penible, ny ennuyeu[x]» (244, A). Une pareille morale «pour soy» pourrait cependant ouvrir la voie vers le souci de l'autre concret, et même celle vers un engagement renouvelé à l'égard de la société politique en général, puisqu'elle est susceptible de servir de fondement pour la convivialité bienveillante avec autrui.

3.2. *Un art de vivre «pour soy» «non penible»: Une déclaration d'intention au sein de la douce oisiveté.*

3.2.1. Un art de vivre «pour soy» «non penible».

Si Montaigne avait déjà apporté une extrême circonspection dans la gestion ménagère de crainte d'y transporter d'anciennes passions, il n'omet pas non plus d'attester à pro-

⁸⁵ Michel FOUCAULT, *L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1984, p. 16.

⁸⁶ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 33.

pos de cette nouvelle occupation, qui remporte clairement sa préférence, le risque d'une visée excessive à la réputation et à la gloire. En guise d'illustration, l'essayiste évoque dans le chapitre *De la Solitude* les exemples de Pline et de Cicéron, «qui [disent] vouloir employer [leur] solitude et séjour des affaires publiques à s'en acquérir par [leurs] écrits une vie immortelle» (244, A). Le fait de céder dans l'étude «la santé, le repos et la vie» contre «la réputation et [...] la gloire» (241, A), contient dans son principe une absurdité que Montaigne qualifie être du même ordre que celle de la résistance irréfléchie contre l'ennemi dans la guerre, ou le souci excessif d'autrui. Le caractère déraisonnable de ces actions dont généralement «de mille, il n'en est pas une qui nous regarde» (241, A), réside ainsi pour l'essayiste, comme nous venons de le constater, en ce que l'homme tourne volontiers son regard vers le dehors, en ne cessant de nourrir une délectation malsaine dans la vaine requête d'approbation d'autrui.

Délibéré de ne pas se soumettre à la leçon d'*otium cum dignitate* que proposent Pline et Cicéron, Montaigne se résout au système de contrepoids que fournissent les penseurs Épicure et Sénèque le Jeune. Ceux-ci, bien que de «deux sectes très différentes», s'accordent sur ce que la réussite de la «vraie» solitude présuppose l'abstention consciencieuse de la part du sujet de ces «fruits» des «actions passées» (247, A). À force de céder tout «soing de nom et de gloire» (247, A), le sage saurait se libérer enfin décidément du lien ultime de dépendance qui le rattachait encore à l'Autre, pour retrouver dorénavant la suffisance de ses entreprises dans l'honnêteté dont celles-ci témoignent déjà d'elles-mêmes.

C'est ainsi que l'essayiste «ne laisse pas, en pleine jouissance, de supplier Dieu, pour [s]a souveraine requête, qu'il [le] rende content de [lui]-même et des biens qui naissent de [lui]» (244, A), sans qu'il ait à rechercher comme un prétendu avantage supplémentaire, le suffrage confus et perfide du monde extérieur. Après sa décision de prendre une distance physique par rapport à la société masquée de mensonges, Montaigne se décide de cette façon à se purifier l'esprit du regard imaginé d'autrui afin d'éviter de se lancer par l'entreprise de son occupation préférée, dans un futur aussi redoutable que son passé vécu au service d'autrui. Aussi, par l'annulation mentale même du besoin du regard correctif ou appréciatif d'autrui, Montaigne se construit-il au sein de sa solitude un précepte d'indépendance auto-suffisante, qu'il résume dans la formule auto-incitative: «Faisons que nostre contentement despende de nous» (240, A).

3.2.2. La détermination des règles de conduite d'un art de vivre «pour soy» «non penible».

De cette «lasche ambition de vouloir tirer gloire de son oysiveté et de sa cachette» (247, A), Montaigne prétend pourtant n'éprouver guère de peine à se dépouiller. Loin de faire son *mea-culpa*, il se vante en revanche de la facilité de son caractère à se plier aux préceptes moraux de la retraite tels que les proposent les doctrines philosophiques de l'Antiquité:

«Il y a des complexions plus propres à ces preceptes 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 aysément, *desquels je suis et par naturelle condition et par discours*, ils se plieront mieux à ce conseil que les ames actives et occupées qui embrassent tout en s'engageant par tout, qui se passionnent de toutes choses, qui s'offrent, qui se presentent et qui se donnent à toutes occasions.» (I, 39, 242, A)

Dans la suite de son propos, notre auteur ne recule même pas devant l'opportunisme en avouant se servir de plein gré «de ces commoditez accidentales et hors de nous» (243, A) dont la raison et la nature l'ont muni. Quant à son patrimoine dont il avait déjà décliné la responsabilité gestionnaire ainsi que tous les autres ennuis qu'entraîne sa préservation architecturale, Montaigne conseille à la grande honte de sa famille d'en user «modereement et liberalement» les avantages dans la solitude, «mieux que s'il s'en fust demis» (243, C). À partir de ce jugement de valeur⁸⁷, l'essayiste récuse aussi comme une preuve d'excès de vertu, la façon par laquelle les ermites religieux et philosophiques essaient de rendre «gloieuse et exemplaire» leur vie ascétique en cachette. Car, même en cas de sincérité, il refuse avec véhémence leurs pratiques de

«se priver des commoditez qui nous sont en main, comme plusieurs ont faict par devotion et quelques philosophes par discours, [de] *se servir soy-mesmes*, [de] *coucher sur la dure*, [de] *se crever les yeux*, [de] *jetter ses richesses emmy la rivière*, [de] *rechercher la douleur* (ceux là pour, par le tourment de cette vie, en acquerir la beatitude d'un'autre; ceux-cy pour, s'estant logez en la plus basse marche, se mettre en suerté de nouvelle cheute)» (I, 39, 243, A).

L'erreur de cette manière de vivre consiste d'après Montaigne en l'inutilité d'anticiper physiquement les «accidens de fortune [comme] la mort, la pauvreté, le mespris et la maladie» (243, A) qui restent malgré tout hors de notre portée. De surcroît, il observe avec sévérité que par l'action de «se desassocier du corps», les religieux solitaires témoignent d'une vani-

⁸⁷ Montaigne ajoute même ne point estimer «Arcesilaus le philosophe *moins reformé*, pour le sçavoir avoir usé d'ustentiles d'or et d'argent, selon que la condition de sa fortune le luy permettoit» (243, C).

té sans égale pour vouloir «se mettre hors d'eux et échapper à l'homme», ce qui résulte souvent en ce qu'ils, «au lieu de se transformer en anges, [...] se transforment en bestes» (III, 13, 1115, B). Ce même argument lui sert ensuite d'appui pour contester l'alternative stoïcienne du suicide raisonné comme moyen susceptible de soustraire son intégrité à la servitude humaine⁸⁸, et à laquelle Montaigne oppose sa prédilection pour la vie libre plongée dans l'oisiveté solitaire. Si l'essayiste recommande en sage de ne reposer notre bonheur que sur nous-mêmes, il ne semble en somme pas convaincu de la nécessité d'une séparation nette et factuelle des atouts matériels dont il dispose. La déclaration qu'il «y a pour [lui] assez affaire sans aller si avant» (I, 39, 243, A), met en évidence que Montaigne juge suffisant de s'insensibiliser uniquement en pensée des «richesses qui le [font] riche, et [d]es biens qui le [font] bon» (241, A).

Ce traitement des différents avantages que Montaigne pense s'accorder ou s'interdire pendant son projet d'étude solitaire, s'apparente de la distinction respectueuse entre besoins vitaux et désirs vides, avec en position intermédiaire les nécessités naturelles mais non indispensables à la survie, que propose la doctrine épicurienne. Montaigne concourt de cette façon «par premeditation et discours» (245, A) à l'établissement d'une hiérarchie de règles de retraite permettant de considérer «jusques à quels limites va la nécessité naturelle» (243, A). À partir de cette tentative d'aménagement de sa solitude, il espère, en conformité avec les préceptes de cette école, rétablir en équilibre sa santé spirituelle. Dans les lettres didactiques d'Épicure que l'essayiste évoque dans ce chapitre pour soutenir la légitimité de sa décision, le philosophe antique prescrit en effet une opération d'élimination de toutes les causes de souffrance et d'inconfort, quelque légères qu'elles soient, qui accablent l'âme du disciple. À cela il ajoute l'exigence d'organiser scrupuleusement son repos en fonction de ses caprices personnels, quoiqu'avec modération, puisque le contentement des sens, tout comme la souffrance, détermine d'après lui pour une part non négligeable l'expérience de la propre individualité. En prenant le plaisir intellectuel pour guide dans l'occupation solitaire de l'étude des lettres, Montaigne ne néglige ainsi pas pour autant d'apporter le soin

⁸⁸ Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre LXXVII, pp. 211-212: «Quoi! Ne sais-tu pas *que mourir est aussi un des devoirs de la vie?* [...] Il en est de la vie comme d'un *drame*, où ce n'est pas la durée, mais la bonne conduite qui importe. Il est indifférent que tu finisses à tel ou tel point. Finis où tu voudras: Seulement que le dénouement soit bon.» Montaigne emprunte cette image dramaturgique de Sénèque de la mort comme «le dernier acte de [l]a comédie [de la vie], et sans doute le plus difficile» (I, 19, 79, A).

nécessaire que demande son corps, vu que le fruit de la sagesse ne saurait pour lui contrebalancer un dérèglement éventuel du fonctionnement physique:

«Les gens plus sages peuvent se forger *un repos tout spirituel*, ayant l'ame forte et vigoureuse. Moy qui l'ay *commune*, il faut que j'ayde à *me soutenir par les commoditez corporelles*.» (I, 39, 246, A)

Ces préparations méditées favorisent selon les préceptes de la doctrine, l'atteinte d'une disposition mentale harmonieuse et fortement pondérée, qui ouvre à son tour la conscience du sujet vers une expérience renouvelée mais totalisante cette fois-ci, de la propre personnalité sensorielle⁸⁹.

3.2.3. Une déclaration d'intention: Du souci de soi au souci d'autrui?

C'est ainsi que Montaigne se résout au sein de sa retraite en faveur d'une thérapeutique de l'âme à l'épicurienne dont le contenu est entièrement pensé en fonction de la voie «qui est la plus selon son humeur» (246, B). Par le biais de la métaphore médicale d'«humeur», l'essayiste détermine aussi la cible de cette *vita contemplativa*, adaptée selon la tradition galénique au mixte hautement personnel des liquides organiques, laquelle consiste notamment en sa seule santé individuelle.

Ainsi, la recherche préliminaire de la nature de ces «intentions» que Montaigne veut ramener à lui-même, conduit-elle notre auteur à conclure en faveur des qualités de la «gayeté et de la santé» qu'il prend tout compte fait pour les «meilleures pièces» (245, A) de son existence. Cet idéal éthique de bonheur épicurien que Montaigne se propose ainsi exclusivement à soi-même, s'avère en contradiction flagrante avec la double loi morale chrétienne de la bienveillance et de la bienfaisance pour autrui⁹⁰, et selon laquelle l'homme est censé aimer son prochain en guise de témoignage de respect pour le Dieu transcendant⁹¹. Comme le conclut Tzvetan Todorov à l'occasion de son appréciation du système de valeurs

⁸⁹ L'historien et spécialiste de l'Antiquité Pierre Hadot signale à ce propos qu'il «y a pour Épicure une sorte de prise de conscience par lui-même de l'être sentant, qui est précisément le plaisir philosophique, le plaisir pur d'exister». Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1995, p. 298.

⁹⁰ Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, pp. 234-235.

⁹¹ La BIBLE, «L'Évangile selon Saint-Matthieu», in: Traduction Oecuménique de la Bible, *Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Cerf — Société Biblique Française, XXII, v. 37-39, 2000, p. 2383: «Jésus lui déclara: 'Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le grand, le premier commandement. Un second est aussi important: Tu aimeras ton prochain comme toi-même.»

individualiste, Montaigne «récuse[-t-il de cette manière] la sociabilité dans le contenu [même] de [son] choix [qui est] celui de la vie bonne plutôt que de la bienveillance»⁹². En somme, la teneur tout à fait personnelle de cet «art de l'existence» de Montaigne, se passe-t-elle, comme le spécifie Todorov, «de toute référence spécifique à autrui»⁹³, puisque non seulement elle se construit sans la moindre intervention d'un tiers, mais aussi et surtout restreint-elle le champ d'application immédiate de la vertu morale du bonheur, à la seule finalité de la suffisance intérieure du sujet.

Cependant, si l'essayiste a recours aux lettres souveraines d'Épicure dans le chapitre *De la Solitude* pour confirmer son analyse des conditions nécessaires à la «vraie solitude», il est significatif de noter à la lumière de l'opportunité d'une application indirecte ou d'une transmission du bonheur du sujet sur autrui, que, parmi la multitude d'écrits didactiques de ce philosophe antique, Montaigne choisit d'évoquer précisément les correspondances avec Idomeneus comme celles qui suscitent auprès de lui une admiration particulière. Dans ses *Épîtres*, le sage maître d'école chante à partir de son lit de mort notamment l'éloge des délices du bonheur partagé de l'amitié, dont les offices mutuels de bienveillance lui servent de contrepoint pour l'ancien esprit civique depuis que ce dernier s'était anéanti dans la déchéance morale infligée à la Cité grecque par les instabilités politiques. Or, la retraite philosophique entre amis n'étant qu'une seule parmi les options que propose Épicure au sage, Montaigne se détermine à «vivre seul et de [se] passer de compagnie» sous prétexte que «la vraie solitude [...] se peut jouir au milieu des villes et des cours des Roys; mais [qu']elle se jouyt plus commodément à part» (240, A). Nonobstant la préférence marquée de Montaigne pour l'isolement solitaire, il adhère néanmoins théoriquement à la vertu épicurienne de la bienveillance confiante par laquelle les frères d'alliance préviennent mutuellement et par la voie d'impressions sensorielles, les besoins de l'autre en fonction de l'atteinte de l'ataraxie de l'âme.

Dans le chapitre *De l'Imagination*, Montaigne explore ainsi la possibilité d'une contagion psychoaffective et positive de l'esprit sur la condition mentale d'autrui⁹⁴, lorsqu'il

⁹² Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 236.

⁹³ *Ibid.*, p. 238.

⁹⁴ «C'est autre chose que l'imagination agisse quelque fois, non contre son corps seulement, mais contre le corps d'autrui. Et tout ainsi qu'un corps rejette son mal à son voisin, comme il se voit en la peste, en la verolle et au mal des yeux, qui se chargent de l'un à l'autre» (I, 21, 104, A).

relate comment il aurait contribué, satisfaisant à la requête du «grand medecin de son temps» Simon Thomas, à la guérison d'un vieillard. Celui-là proposait que l'essayiste se plaise en la compagnie du malade, pour que celui-ci,

«fichant ses yeux sur la frescheur de [s]on visage, et sa pensée sur cette allegresse et vigueur qui re-gorgeoit de [s]on adolescence, et remplissant tous ses sens de cet estat florissant en quoy [Montaigne] esto[it], [s'en puisse] amender» (I, 21, 98, C).

Pourtant, l'essayiste n'omet pas de souligner avec un air désabusé à propos de ce remède, que le praticien «oubliait à [lui] dire» que «la [s]ienne [santé] s'en pourrait empirer aussi» (I, 21, 98, C), ce qui met en évidence que Montaigne n'est pas prêt à mettre en péril par une éventuelle bienveillance pour autrui, les fruits du souci qu'il apporte à son propre sujet. Dans le prolongement de cette image médicale, Montaigne se pose même en victime d'une maladie dégénérative de son bien-être provoquée par le «commerce» social entre civils, lorsqu'il esquisse le tableau flatteur suivant de son état de convalescence mentale dans la retraite:

«Comme les hommes qui se sentent de long temps *affoiblis* par quelque indisposition, se rengent à la fin à la mercy de la *medecine*, et se font *desseigner par art certaines regles de vivre* pour ne les plus outrepasser: *aussi celuy qui se retire*, ennuié et dégousté de la vie commune, doit former cette-cy aux regles de la raison, l'ordonner et renger par premeditation et discours.» (I, 39, 245, A)

En somme, l'idéal moral d'Épicure du bonheur partagé, amène-t-il Montaigne à formuler au sein de son discours sur la «vraie solitude» une maxime rappelant son propre sujet au devoir affectif d'amitié qu'il se devrait envers soi-même. À travers cet adage même, il ne laisse pas d'instruire le lecteur de ses difficultés de mettre en pratique sa leçon de sagesse, en soulignant par l'emploi de l'auxiliaire *pouvoir* la nuance du possible voire du souhait de la réalisation de ce précepte:

«La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy. [...] Noz forces nous faillent; retirons les et resserrons en nous. Qui *peut* renverser et confondre *en soy les offices de l'amitié et de la compagnie, qu'il le face*. [...] Qu'il *se flatte et caresse*, et surtout se regente.» (I, 39, 242, B, C)

Quoi qu'il réalise cet idéal ou non, Montaigne n'en éclaire pas moins la valeur absolue que revêt pour lui cette présence affective à soi-même en la qualifiant comme «la plus grande chose du monde».

À la lumière de cette conclusion, il est souhaitable d'effectuer une analyse critique à propos du goût particulier que manifeste Montaigne pour la vie théorique dans la solitude comme la forme de vie la plus appropriée à son tempérament pour réaliser la purification

de son être. Cette prédilection pour une configuration de son existence selon le principe classique de *l'otium cum litteris*, trahit une confiance préalable en une qualité traditionnelle et pour ce motif concevable d'être partagée par autrui, notamment la croyance en la perfectibilité de la raison humaine par le biais d'exercices littéraires. Les «pratiques *réfléchies* et *volontaires*» auxquelles Michel Foucault renvoie dans sa définition de «l'art de l'existence»⁹⁵ et lesquelles Montaigne prévoit pour son projet de vivre «pour soy» non «penible», contiennent ainsi en elles-mêmes une systématique de valeurs qui, quoiqu'elle ne soit pas forcément universellement reconnue, inclut pourtant la possibilité d'être échangée à un niveau trans-individuel⁹⁶. Ainsi, la forme de vie que préfère notre auteur pour organiser sa solitude, pourrait-elle ouvrir la voie vers une nouvelle opportunité de sociabilité pratique pour l'essayiste contractée cette fois-ci avec des alliés idéologiques qui s'accordent sur les idéaux de sagesse spécifiques de cette vie studieuse. Si ceux-ci seraient pour ce motif dans une moindre mesure soupçonnables de mauvaises intentions à l'égard de l'intégrité morale de l'essayiste, Montaigne pourrait peut-être retrouver à travers le contact avec les sages théoriciens, la protection que lui offrait l'ami perdu à l'égard de la médiocrité grossière de ce théâtre sanglant de la vie civique dont il s'était enfui.

De surcroît, le programme d'étude à première vue privé par lequel Montaigne espère occuper le temps dans la retraite solitaire, pourrait-il aboutir à l'éventuel rétablissement salutaire de l'engagement actif de l'essayiste envers la société, comme le laisse présager son entreprise de mettre à l'écrit les fruits de ses réflexions. Que ce soit sous la forme d'une communication adressée aux instances publiques ou d'une instruction privée d'un disciple avide de s'accomplir soi-même, les principes organisationnels de la vie «pour soy» de notre auteur, soit sa méthode pour perfectionner la détermination même des règles de conduite favorisant le bonheur personnel, pourraient-ils en effet servir de modèle théorique pour le

⁹⁵ Michel FOUCAULT, *L'Usage des Plaisirs*, *op. cit.*, p. 16.

⁹⁶ Tzvetan Todorov dénote à propos de la *forme* du système de valeurs des individualistes: «Alors que les Grecs possèdent *une image du cosmos*, qui fait partie *de la norme sociale*, les individualistes renoncent à se servir d'une représentation commune et se contentent de chercher, chacun à sa façon, sa propre nature.» En optant pour une forme de vie traditionnellement reconnue, Montaigne se déclare ainsi intrinsèquement d'accord avec la vision des Anciens, que «le propre de l'homme est ce qui le sépare des bêtes, à savoir ses capacités rationnelles et spirituelles» et que la forme de «vie la meilleure est donc celle qui permet de les cultiver à loisir». Cependant, le critique admet que les opinions des Anciens mêmes divergent à ce sujet, et que certains auteurs, «tels Aristote ou Cicéron» sont d'avis que «l'homme étant un être social, il ne peut atteindre à l'excellence que dans la vie active et dans le rapport humain le plus élevé, c'est-à-dire l'amitié». De ces observations, il ressort d'après nous que, même si la communauté sociale ne peut donner son approbation unanime à la conception de la nature propre de l'homme, la norme préférée, qu'elle vise à la sociabilité ou à l'excellence rationnelle, n'en demeure pour autant pas moins partageable avec autrui. Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 233; p. 236.

gouvernement de soi.

Dans des termes suggérés par Michel Foucault, il convient ainsi de reconsidérer dans quelle mesure l'attention soucieuse portée à la cohérence éthique du Moi de l'essayiste, représente, à côté d'un «effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa propre vie une certaine forme dans laquelle [il peut] se reconnaître», aussi une opportunité préméditée pour «être reconnus par les autres, et [dans laquelle] la postérité même [peut] trouver un exemple»⁹⁷. Avant d'approfondir la question de la saisie par Montaigne des opportunités à un renouveau pratique de sa sociabilité qu'offre ainsi l'organisation formelle son «art de l'existence» solitaire, il convient d'aborder l'analyse de l'interprétation même assignée par l'essayiste à la configuration de son oisiveté «ny ennuyeu[x]».

3.3. Un art de vivre «pour soy» «ny ennuyeu[x]»: La conduite de la Pensée à travers «l'estude des lettres».

3.3.1. Un art de vivre «pour soy» «ny ennuyeu[x]».

Tout en redoutant la rigidité des pratiques d'anticipation ascétiques des châtiments que peut nous infliger la Fortune, Montaigne se garde aussi au sein de sa retraite des «incommoditez que tire apres soy l'autre extremité d'une lasche oysiveté et assopie» (246, A). Après avoir «pris congé de toute espeece de travail, quelque visage qu'il porte», l'essayiste juge ainsi indispensable de réserver «d'occupation» et «d'embesoignement» à sa solitude, non pas pour s'y engager dans l'espoir d'immortaliser son nom dans la bouche des Muses, mais afin de se «tenir en haleine» (246, A).

S'il se déclare prêt à se «donner jusques aux derniers limites du plaisir» (246, A) dans son loisir, Montaigne n'en demeure pas pour autant insensible aux sages avertissements de la philosophie stoïcienne. Ceux-ci stipulent que la quête irréfléchie du bonheur personnel dans l'oisiveté, risque d'endormir la conscience du sujet devant «la trahison de [ses propres] appetits», ce qui rendrait les délices de la retraite aussi suspectes que celles «qui perd[ent] le mesnagier, l'avaricieux, le voluptueux et l'ambitieux» (245, A) dans leur carrière active. Après le discours accusateur contre les masques sociaux qui avaient induit l'essayiste à son premier choix de «[s']escart[er] du peuple», et ensuite son refus véhément

⁹⁷ Michel FOUCAULT, «Une Esthétique de l'Existence», in: *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 731.

de l'asservissement de son sujet à l'inquiétude pour ses proches duquel Montaigne déduit le devoir de «s'escarter des *conditions populaires*» (239, A) présentes mêmes dans son refuge campagnard, notre auteur ne censure enfin pas l'appréhension qu'il éprouve devant l'illusion individuellement aliénante que peut provoquer son propre âme sous l'effet de la douceur même de l'*otium*.

À la lumière de cet effet dissimulateur de la volupté, qui «pour nous tromper, marche devant et nous cache sa suite» (245, A), le sage est censé prendre conscience de la propre situation tragique de dépendance de son âme de facteurs internes et psychologiques qui le dilapident hors de lui-même. Comme nous venons de l'observer à propos de la suppression des affections naturelles que Montaigne opère dans sa retraite, la doctrine stoïcienne vise par cette voie à cultiver auprès de ses disciples une attitude d'indifférence hardie à l'égard de tout ce qui n'est pas soumis à la force de la volonté de l'homme, y inclus la réalisation d'aspirations personnelles. Cette opération mentale sert ensuite de point de départ au discernement scrupuleux des «vrais plaisirs, et entiers» d'avec les «plaisirs meslez et bigarrez de plus de peine», dont en général la plupart viennent «nous chatouill[er] et embrass[er] pour nous estrangler» (245, A). Aussi, Montaigne reconnaît-il sa propre responsabilité de sage de «fuïr *en general* les passions [humaines] qui empeschent la tranquillité du corps et de l'ame» (246, A) au sein même du projet positif de vivre «pour soy».

Le lecteur diligent aura sans doute remarqué que le positionnement initial en matière de prudence de la doctrine stoïcienne, et les préparatifs moraux du repos ataraxique que préconise Épicure, semblent à première vue avoir partie liée dans le contexte de l'*otium*. Pourtant, l'attention avec laquelle le stoïcisme exhorte ses adhérents en formation à une circonspection traversée de conscience de soi devant l'effet d'assoupissement de l'oisiveté, ne s'avère pas innocente eu égard à la méthode auto-suggestive de l'apathie bienheureuse du maître de cette dernière école. Ainsi, à l'opposé du programme épicurien qui prévoit arriver par la voie de l'accoutumance à l'éteinte progressive du goût humain pour les extrémités amORALES du plaisir, Montaigne est-il plutôt tenté de croire, suivant les préceptes stoïciens⁹⁸, en la nécessité d'une résistance active et permanente aux sollicitations divergentes

⁹⁸ «Le repos des épicuriens, si profond qu'il soit, ne procurait déjà nul avantage à l'âme, mais il écartait d'elle les embarras: Voici venir la volupté qui la [l'âme] dissout, qui *en énerve toute la force*. [...] *La vigueur accouplée à la faiblesse*, la frivolité au sérieux, la sainteté même à l'incontinence, à l'inceste!», écrit le stoïcien SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XCII, p. 299.

qu'enfante sans répit la solitude⁹⁹. Cette retenue à l'égard de l'illusion à perte de vue individuelle de la douceur de l'oisiveté même, correspond à la subdivision supplémentaire que les stoïciens opèrent au sein même de la partie «irraisonnable» de l'âme humaine. À l'intérieur de cette couche, les penseurs distinguent de cette manière une «première [partie], ardente, ambitieuse, violente, tout entière aux passions», d'avec une «seconde, basse, languissante, que la volupté asservit»¹⁰⁰ et que l'école épicurienne admire d'après ceux-là à tort comme étant la plus digne de l'homme. Si l'essayiste s'attribue loyalement le double privilège épicurien de jouir physiquement des avantages dont il dispose et de soustraire son intégrité aux anticipations corporelles des maux qui le menacent, il ne néglige ainsi pas les effets dévastateurs pour l'esprit d'une disposition d'indifférence étourdie par l'habitude, dont il avait d'ailleurs déjà taxé ouvertement le tiers état du «vulgaire».

À rebours des exercices inauguraux de conditionnement aux besoins vitaux que recommande l'épicurisme pour cultiver l'expérience de ce plaisir situé dans cette seconde couche désignée comme «irraisonnable» de l'âme, Montaigne marque en somme sa confiance en la potentialité de la raison humaine comme l'instrument par excellence pour assortir d'une sûreté durable la voie vers la sérénité spirituelle. Qui plus est, loin de se reconnaître tributaire à l'indolence épicurienne laquelle favorise par son idée de l'indifférence l'esquive facile de toute espèce de contrariété, Montaigne s'applique-t-il volontiers à la pratique stoïcienne de préméditer en pensée les affres incontournables mais néanmoins liées à la condition humaine, de «la mort, [de] la pauvreté, [du] mespris et [de] la maladie» (243, A):

«Il me suffit, sous la faveur de la fortune, me préparer à sa défaveur, et me représenter, estant à mon aise, le mal advenir, *autant que l'imagination y peut atteindre*. [...] Et ne puis croire que *la bassesse de l'entendement* puisse plus que *la vigueur*; ou que *les effets du discours* ne puissent arriver aux *effets de l'accoutumance*.» (I, 39, 243, A)

En raison de l'assomption même par l'essayiste de cette tâche ardente d'endurance rationnelle, il sied dans ce contexte de poser que Montaigne se réclame à l'interprétation stoïcienne de la notion d'*indifférence* pour modeler sa vie solitaire loin de «la tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable, et continuellement flotante en l'orage des passions diverses qui la poussent et repoussent » (I, 42, 260, A). Peut-être davantage par souci

⁹⁹ Dans ses leçons didactiques qu'il adresse à Lucilius, Sénèque prévient ainsi son disciple de ce que «la solitude encourage à tout ce qui est mal». *Ibid.*, lettre XXV, p. 62.

¹⁰⁰ *Ibid.*, lettre XCII, p. 299.

de se garder sur le qui-vive que pour faire preuve d'une vertu excessive, il vise de cette manière à s'entraîner en une fermeté morale d'âme mobilisée inconditionnellement et sans différenciation¹⁰¹ contre toutes les passions humaines potentiellement déstabilisatrices de sa libre tranquillité, qu'elles soient originellement liées au plaisir ou plutôt à la souffrance.

En plaçant sa retraite «dans une préparation intense à la mort, à la douleur, aux accidents humains, et dans un isolement égoïste et dur qui nous mette à l'abri des passions»¹⁰², comme le résume de façon quelque peu hyperbolique Pierre Villey¹⁰³, l'essayiste donne en somme l'impression de vouloir se dépouiller intellectuellement des limites imposées par la sensibilité caractéristique de la nature humaine. Ce dessein pourtant courageux d'affronter par la raison les caprices du cours du temps auxquelles il reconnaît demeurer physiquement soumis, ne s'avère pas dénué de quelque vanité de la part de son agent. C'est ainsi que ce trait de fatuité de l'essayiste pour sa démarche sert parfois d'argument à la critique littéraire pour rapprocher l'idéal d'impassibilité auquel il semble viser, à la manière de vivre altière des stoïciens. Située dans la lignée des pensées de cette dernière doctrine, cette aspiration démesurée suggère ainsi que l'essayiste s'estime capable d'atteindre un statut intellectuel d'inviolabilité morale apparenté à celui de la divinité¹⁰⁴. Quoique les écrits de Sénèque le Jeune, sous l'influence des idées épicuriennes¹⁰⁵, s'avèrent déjà fortement modérés par rapport au stoïcisme premier, les *Épîtres à Lucilius* semblent en effet avoir inspiré notre auteur une grande admiration pour leur puissance à «tire[r] le cœur de l'homme à une *grandeur par laquelle il est mis au-dessus de sa propre nature*»¹⁰⁶. Bien que l'essayiste ne se sente

¹⁰¹ Cette conception de l'indifférence stoïcienne provient de l'étude critique de l'Antiquité philosophique de Pierre Hadot, qui précise que la notion consiste en une disposition mentale qui ne fait pas «de différence, mais [qui consiste] à vouloir d'une manière *égale*». Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 208.

¹⁰² Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. XXXIII.

¹⁰³ L'appréciation du projet de retraite de Montaigne que propose ici Pierre Villey, représente une application littérale à la situation de l'essayiste, des pratiques ascétiques que propose le stoïcisme de la première génération pour la solitude de l'ermite philosophique. Avec Hugo Friedrich et bien d'autres critiques contre lesquels Villey s'est défendu pour sa lecture évolutive des *Essais*, nous sommes pourtant d'avis que «la fameuse période 'stoïcienne' de Montaigne n'existe pas», quoiqu'il ait incontestablement pris en considération leurs préceptes dans l'élaboration de sa démarche de vivre «pour soy». Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 78.

¹⁰⁴ «C'est donc dans la vertu que réside le *vrai bonheur*. Un privilège immense, *égal à celui de Dieu même*. [...] Plus de contrainte, plus de privation; te voilà *libre et inviolable*; plus de perte à subir, plus de vaine tentative, plus d'obstacles.» SÉNÈQUE, «De la Vie Heureuse», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XVI, p. 176.

¹⁰⁵ «Or *il est contre la nature* de [...] fuir des jouissances tout ordinaires et peu coûteuses [...]. La philosophie veut qu'on soit *tempérant, non bourreau de soi-même*.» SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre V, pp. 7-8.

¹⁰⁶ Cette expression provient du beau-frère de Montaigne, Geoffroy de la Chassigne, Seigneur de Pressac, qui était un traducteur renommé à l'époque des épîtres et des traités de Sénèque le Jeune. Maurice MAERTLINCK, «Introduction aux Épîtres de Sénèque», in: *Chronique des Lettres françaises*, Paris, nr. 6, novembre - décembre 1923, pp. 741-753.

même pas concerné par la sévérité prétendue, et par ailleurs déjà atténuée du stoïcien, le poids des sages préceptes du maître, de qui Montaigne était un grand lecteur depuis sa jeunesse au Collège de Guyenne, n'en persiste pas moins dans les considérations esquissées à propos de l'organisation de sa retraite dans l'essai *De la Solitude*.

Ainsi, l'idéal du bonheur ataraxique poursuivi par Montaigne dans sa vie solitaire «non penible», semble-t-il osciller d'une manière paradoxale, dans la perspective de la prise en considération par l'essayiste des dangers d'une oisiveté assoupie, entre l'engagement stoïcien et le désengagement oisif des épicuriens. Pour cette raison, il convient de mener d'emblée une interrogation du point de vue de l'éthique stoïcienne, à propos du bien-fondé moral du contenu épicurien assigné par l'essayiste à son art de vivre «pour soy». Cette enquête se développera sur la double consigne à première vue immorale de cette dernière doctrine de réfuter toute forme de dépense d'effort envers le monde extérieur d'une part, et d'adopter au sein de l'existence intime une attitude d'insouciance facile à l'égard de toute idéologie qui dépasse les bornes de la contemplation subjective du bonheur personnel du sujet d'autre part. Les justifications stoïciennes de ces décisions prises par Montaigne dans l'esprit épicurien, nous serviront de repères pour reconstituer les règles de conduite formelles de «l'art de l'existence» de notre auteur, ainsi que pour évaluer dans un deuxième temps la réalité du volontarisme social de Montaigne que pourrait engendrer la nuance d'engagement de cette configuration de vie «ny ennuyeuse».

3.3.2. «Le langage d'Épicure sous la tente de Zénon»¹⁰⁷.

3.3.2.1 L'allocentrisme stoïcien du refus de la vie active axée sur Autrui.

Par le biais de la préoccupation que manifeste Montaigne de se «garder de s'engager plus avant, où la peine commence à se mesler parmy» (246, A) le loisir de l'oisiveté, s'extériorise une insatisfaction morale de la part de l'essayiste devant l'idée d'une coupable complaisance solitaire à la manière d'Épicure. Les préceptes de l'école philosophique de ce dernier penseur, comme nous venons de le constater, s'avèrent en effet dénués de toute incitation de ses adhérents à prendre une quelconque initiative dans des affaires idéologi-

¹⁰⁷ SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXVIII, p. 192.

ques, dans lesquelles la volonté humaine serait pourtant susceptible de produire son effet recherché¹⁰⁸. Comme pour objecter contre cette configuration de vie solitaire passive et assoupie par la volupté, Montaigne se déclare prêt à accepter le défi de contre-poids que lui lance l'école stoïcienne, lorsqu'il se prescrit de se méfier «en cette cheute, qui le rend *inutile*, poissant et importun aux *autres*», de devenir «importun à *soy mesme*, et poissant, et *inutile*» (242, C).

Bien qu'aucune de ces deux variantes d'enseignement philosophique dirige ses leçons vers la transformation des modalités de gouvernement de la société politique, l'éthique stoïcienne renferme effectivement dans sa conception de la notion d'*ataraxie* un principe d'engagement désintéressé de la part du sage dans une cause «utile» qui dépasse sa seule auto-suffisance individualiste (la *caritas generis humani*)¹⁰⁹. Cela n'amène néanmoins pas la doctrine stoïcienne à récuser définitivement le choix du sage pour la vie privée comme moralement abjecte par son manque d'utilité immédiate envers la communauté publique, puisque:

«si un *digne motif* soutient [s]a *persévérance*, s'[il] n'[a] à faire ou à supporter rien dont rougisse l'honnête homme; Car celui-ci *ne s'usait point en d'ignobles et déshonorantes fonctions*, et *ne resterait point aux affaires pour les affaires mêmes*»¹¹⁰.

En se reconnaissant «inutile aux autres», Montaigne refuse en effet de se vautrer dans l'autosatisfaction de ses contributions au bien-être d'autrui, vu que la recherche dans les affaires de «la besongne que pour embesongnement», rendrait d'après lui le sujet «autant serviable[...] à [ses] amys comme importun[...] à [lui-]mesme» (III, 10, 1004, C). En conséquence, s'il s'avère décidé de se détacher définitivement de toute relation sociale qui pré-suppose un asservissement déraisonnable de son intégrité, l'essayiste fonde sa démarche moins sur l'aversion épicurienne pour la sévérité de l'effort, qu'il semble la soutenir dans la lignée de la pensée stoïcienne, comme une «action appropriée»¹¹¹ à la vie studieuse «pour

¹⁰⁸ «Épicure dit: 'Le sage n'approchera point des affaires publiques, à moins de *circonstances imprévues*.'» *Ibid.*, XXX, p. 193.

¹⁰⁹ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 198. Voir SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXX, p. 193: «Zénon [dit]: 'Le sage approchera des affaires publiques, à moins de quelque *empêchement*' » Pour éclaircir l'opposition dans la conception de l'oïveté des deux courants philosophiques, Sénèque précise que «le premier veut le repos par *système*, le second par *nécessité*».

¹¹⁰ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XXII, p. 22.

¹¹¹ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 208. La théorie des 'actions appropriées' ou des 'devoirs' renvoie au choix de vie concret de l'individu qui est déjà présumé avoir accepté le 'devoir' (au singulier) d'orienter son existence en fonction de la réalisation du Bien moral.

soy».

Cette idée du rappel de Montaigne d'un «digne motif» de retraite de la société civile autorisée par la tradition philosophique, se trouve confirmée par une conclusion positive ajoutée ultérieurement à son plaidoyer contre la corruption de la libre auto-disposition de l'homme. À cette occasion, il précise que «la solitude [lui] *semble avoir plus d'apparence et de raison* à ceux qui ont donné au monde leur âge plus actif et fleurissant» (I, 39, 242, C). Il convient de noter dans ce contexte que le verbe copule incite au doute interprétatif à propos de l'accomplissement de la condition sur laquelle l'essayiste instruit le lecteur dans cet extrait, puisqu'il peut indiquer aussi bien une observation provenant d'une impression personnellement vécue, qu'une conjecture hypothétique qui ne serait dans ce sens pas dénuée d'auto-critique. Quoi qu'il en soit, Montaigne n'en éclaire pas moins le bien-fondé de son motif de vivre «pour soy» par l'emploi du comparatif de supériorité. Car, même dans le cas où l'essayiste ne se considérerait pas parmi ceux qui se sont acquittés convenablement de leurs obligations envers la communauté civique, et qu'il existerait en d'autres termes une situation encore plus propice pour disculper son projet avoué centré sur son propre bien-être, il découle toujours de cette comparaison la constatation de la suffisance du motif actuel pour donner «d'apparence et de raison» à son choix pour la solitude.

Comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent, l'âge précoce et plutôt insolite de Montaigne lorsqu'il décide d'abandonner sa charge de magistrat dans le parlement de Bordeaux, donne-t-il en effet à penser que la condition du contrat philosophique d'un abandon moralement admis de sa responsabilité envers la société pour se vouer entièrement à soi-même, ne se trouve pas remplie dans le cas de l'essayiste. Pourtant, il découlait de notre conclusion qu'une autre clause de la doctrine stoïcienne était susceptible d'être invoquée par l'essayiste, notamment le progrès incertain de la dégénérescence morale de son temps exposant le sage sur une base permanente au danger d'une «mort» mentale que serait l'asservissement de sa conscience¹¹². Ce risque excessif de compromettre son essence dans une quelconque implication bienveillante dans les affaires publiques, justifierait le mouvement de sauvetage de son âme qu'entreprend le sage, et ceci précisément au nom même de son intégrité éthique. À l'opposé de tout ce qui ne dépend pas de la libre volonté de

¹¹² «Le pire de tous les maux est *de cesser avant sa mort d'être compté au nombre des vivants*. [...] N'attendez pas que les affaires vous quittent, mais *sachez les quitter de vous-même*.» SÉNÈQUE, «De la Tranquillité d'Âme», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, 1914, p. 246.

l'homme, l'intention morale représente effectivement au sein de la doctrine stoïcienne, l'unique valeur méritant de transcender «l'indifférence»¹¹³ d'engagement habituel du sage envers la réalité physique du monde qui l'entoure¹¹⁴. De cette façon, le discours philosophique de cette école aboutit-elle à élever l'auto-conscience morale de l'individu en tant qu'intentionnalité éthique, au statut transcendant et absolu de Bien souverain dans sa théorie déontologique. Par conséquent, la dissidence sociale de Montaigne saurait-elle s'expliquer selon la logique stoïcienne indépendamment de la réprobation par l'agent de l'objet vers lequel sa volonté se dirigeait jusque lors, par un refus autorisé de l'effet d'anéantissement de la volonté du sujet. Rappelons dans ce contexte l'image favorable que dressait Montaigne de la force mentale singulière dont il prétendait avoir fait preuve par sa prise de préretraite. Par le biais d'une métaphore hautement représentative du stoïcisme de Sénèque, il assimilait la fermeté de son âme dans la décision d'annuler ses responsabilités professionnelles, à la force du cheval en mesure de «faire un arrest rond et net» (I, 9, 35, C).

Cependant, pour pouvoir être reconnue comme moralement acceptable, la suspension délibérée de cette destitution infamante de la libre disposition du sage, devrait-elle englober dans un même mouvement, un effort de dépassement de la part du sujet de ce nouvel état de stagnation, vu le risque qu'il court à long terme de se perdre dans la douceur de son oisiveté. Étant donné que l'intention morale représente déjà en elle-même une finalité considérée légitime au sein de la théorie éthique stoïcienne¹¹⁵, la tâche consiste ainsi pour le sage en l'entreprise de pratiques qui cultivent la force de son for intérieur. Du point de vue de l'agent même, ce projet coïncide en somme avec l'entrée en possession progressive de sa libre disposition de soi.

En conclusion, la sécession à première vue immorale de l'essayiste de ses activités au service de l'Autre, s'avère-t-elle légitime dans la perspective éthique stoïcienne en raison de représenter un engagement actif d'amélioration dans le domaine de la morale qui dépasse la facile complaisance de soi du sujet. Montaigne peut aussi réclamer à bon droit

¹¹³ Comprise dans son sens hadotien de traitement *égalitaire*.

¹¹⁴ Pierre Hadot confirme que «pour le stoïcien, il y a [...] une seule chose qui n'est pas indifférente, [notamment] l'intention morale». Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 207.

¹¹⁵ Montaigne partage la conception stoïcienne de la prééminence de la volonté du sujet dans l'appréciation du mérite moral de ses actes, comme en témoigne l'essai *Que l'Intention Juge nos Actions*: «A cette cause, parce que *les effets et executions ne sont aucunement en nostre puissance*, et qu'il n'y a rien en bon escient en nostre puissance que la *volonté*: En celle là se fondent par necessité, et s'establisent *toutes les reigles du devoir de l'homme*.» (I, 7, 30, A)

«l'utilité» au-delà de la seule suffisance intérieure du fruit de son projet de «se connaître, [de] se filtrer, [de] se réaliser comme un tableau moral et psychologique»¹¹⁶, puisque sa démarche comporte en elle-même un intérêt moral indirecte pour la société civile¹¹⁷. Celui-ci consiste en ce que l'attention volontariste portée à l'intentionnalité éthique du sage, quel que soit son résultat final effectif, conduit l'homme en général à mieux agir envers autrui¹¹⁸. De cette façon, même si le projet mental entamé dans la solitude n'amène pas le sujet à exécuter une action engagée envers le monde extérieur, l'entreprise même de la réflexion morale semble-t-elle être accordée une valeur égale au mérite de l'intervention civile dans la carrière active. Jean Starobinski précise à ce propos que la prédilection de Montaigne à première vue contradictoire dans l'optique stoïcienne pour la méditation solitaire¹¹⁹, se justifie théoriquement à partir de l'anéantissement de l'antinomie classique de la morale de l'Antiquité entre «la solidité des *actes* et la futilité des *mots*»¹²⁰. Sous l'effet du malheur du temps, le rapport entre ces composantes se verrait renversé en faveur d'une «autre injonction de la morale et une autre antithèse traditionnelle» entre «le *dehors* et le *dedans*», dans laquelle l'action deviendrait notamment suspecte pour appartenir «à la région fallacieuse du *dehors*»¹²¹. De cette façon, si notre auteur classe l'isolement solitaire sur un échelon plus élevé dans sa hiérarchie pratique de valeurs relationnelles que le «commerce des hommes» profondément corrompu et périlleux pour son intégrité, il n'hésite pas d'exprimer à de nombreuses occasions au cours des *Essais* son assentiment au principe théorique qu'il «n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminé qu'à la société» (I, 28, 184, A). Cette idée d'une sociabilité ininterrompue entretenue par l'essayiste à partir du lieu de refuge qu'est sa bibliothèque, sert d'appui à la thèse de Tzvetan Todorov que Montaigne «ne se propose pas de choisir entre solitude et société, mais plutôt

¹¹⁶ Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 61.

¹¹⁷ L'essayiste a recours à la notion stoïcienne d'*utilité* pour faire référence à la morale, et que son maître circonscrit de la manière suivante: «Se rendre *utile* à autrui, c'est travailler *au bien commun* [...]. De même qui mérite bien de son âme rend service à la société; Car il lui prépare un homme qui la servira un jour.» SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXX, p. 193.

¹¹⁸ Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XCII, p. 300: «Le *discernement* [...] fait que *nos actions sont honnêtes, non la matière* de nos actions.»

¹¹⁹ Voir SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XVIII, p. 192: «Si je me trompe [objecte Sénèque au nom de Lucile contre la prise de retraite du sage de la vie active,] tes stoïciens disent: Jusqu'au dernier terme de notre vie nous serons agissants, nous ne cesserons de vouer nos soins au bien de tous et au soulagement de chacun, de tendre même à nos ennemis une main secourable et bienveillante.»

¹²⁰ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 41. C'est l'auteur qui souligne. Voir SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXXI, p. 194: «Nous répétons souvent que le souverain bien consiste à vivre selon la nature; Or, la nature nous a faits pour *deux* choses: la *contemplation* et l'*action*.»

¹²¹ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 41-42. C'est l'auteur qui souligne.

entre deux *formes* de vie sociale»¹²², dont la plus récente représente de cette façon une réponse adaptée à la perversion circonstancielle des mœurs de son époque.

3.3.2.2 L'allocentrisme stoïcien de la contemplation subjective du bonheur privé.

Des considérations du chapitre *De la Solitude* qui ont porté notre auteur à sa démarche positive de s'approprier progressivement de son intégrité, il ressort de surcroît que la poursuite réfléchie des qualités de la «gayeté et de la santé» (245, A), repose sur un fond argumentatif intégralement cautionné par la théorie morale dite idéologique du stoïcisme. Dans son plaidoyer contre la méthodologie épicurienne, Sénèque le Jeune réduit en effet l'importance accordée à la matière d'application de l'action morale du disciple, pour mettre en relief que «ce qui est bien par soi-même» ne réside pas «dans la *chose*», mais au sein du «*but* qu'en tout cela [il se] propose, qui est de garder en tout la mesure qu'exige la raison»¹²³. De plus, le philosophe affirme que les vertus cardinales de l'épicurisme, dont il évoque explicitement «la bonne santé, et le repos, et l'absence de douleur»¹²⁴, s'avèrent selon son avis parfaitement acceptables au sein même de la conception morale que s'est fait son école de la vertu de l'ataraxie. Pour argumenter la particularité du point de vue stoïcien, il précise que la légitimité du choix pour ces qualités au sein de cette doctrine ne réside pourtant pas en ce «qu'elles soient des biens [comme le présument les épicuriens], mais [plaide-t-il] parce qu'elles sont selon la nature [du sage] et [parce qu'il] y mettr[a] du discernement»¹²⁵. Ainsi, le contenu éthique du bonheur que Montaigne assigne à son art de vivre solitaire, surgit-il dans la doctrine morale du stoïcisme comme un fruit connexe à l'accueil de la sagesse philosophique, et ceci au point même de se confondre en un seul profit relevant entièrement du domaine de l'esprit.

L'essayiste reconnaît la validité de l'idée stoïcienne du bonheur complet comme une qualité appartenant à la couche «raisonnable» de l'âme humaine, comme en témoigne son affirmation que des «vrais biens, [...] on jouit à mesure qu'on les entend» (247, A). En contraste avec les doctrines philosophiques qui tirent de l'opacité du corps un argument pour le

¹²² Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 159.

¹²³ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XCII, p. 300.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 299.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 299.

subordonner à l'âme, Montaigne ne néglige néanmoins pas les devoirs réciproques qui relient ces deux instances de l'être au travers de «l'estroite cousture» par laquelle celles-ci «s'entre-communiqu[e]nt leurs fortunes» (I, 21, 104, A). Le plaisir éventuel résultant de l'exercice intellectuel ou corporel¹²⁶, imprègne ainsi d'après lui incontestablement la totalité de l'essence humaine:

«Les plaisirs purs de *l'imagination*, ainsi que les desplaisirs, disent aucuns, sont les plus grands, comme l'exprimoit la balance de Critolaus. [...] *Mais moy, d'une condition mixte, grossier, ne puis mordre si à faict à ce seul object*, si simple que je ne me laisse tout lourdement aller aux plaisirs presents de la loy humaine et generale, *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels.*» (III, 13, 1107, C)

Nonobstant la gratitude avec laquelle Montaigne accepte les avantages physiques de la vie enfoncée dans l'oisiveté selon que le prescrit la philosophie épicurienne, il a parfois tendance à les déprécier aussitôt dans son discours en les qualifiant d'«accessoires» dont il s'avère conscient qu'ils «tiennent à peu» (I, 39, 244, A). Par le biais d'observations discréditantes à son sujet à propos de l'inadéquation de son tempérament «grossier» à une solitude bâtie sur la seule espérance intellectuelle¹²⁷, l'essayiste relie ainsi à son objectif de repos de jouir des «commoditez corporelles» de son existence, la nécessité d'en «*instruire* [...] son appetit» (246, A). Au lieu d'accepter l'atteinte du bonheur en général comme un profit secondaire du progrès obtenu dans la formation philosophique de l'âme, notre auteur semble ainsi inverser la voie de la logique morale stoïcienne, pour induire précisément de ses considérations à propos des opportunités d'une réalisation et d'une conservation maximales du dessein de l'ataraxie épicurienne, le devoir sénéquien de l'édification philosophique de son essence.

En conséquence, «l'utilité» morale «pour soy» de la recherche des commodités à première vue faciles de la «gayeté et de la santé» (245, A), relève-t-elle au sein du projet

¹²⁶ Parmi les occupations que Montaigne estime dignes à la retraite d'un noble, les exercices physiques s'avèrent en effet équivalents en mérite aux occupations intellectuelles, comme en témoigne le choix d'exemples offert par l'essayiste pour éclaircir son analyse: «Au *menage*, à *l'estude*, à la *chasse* et *tout autre exercice*, il faut donner jusques aux derniers limites du plaisir [...]» (III, 13, 1107, C)

¹²⁷ Montaigne exprime sa reconnaissance pour les religieux solitaires qui savent bâtir leur retraite sur la «seule fin d'une autre vie heureusement immortelle, [...] remplissant leur courage de la certitude de promesses divines en l'autre vie». À l'opposé du faux isolement de ceux qui espèrent tirer le fruit de cette configuration de vie «encore lors du monde», l'anachorète sincère, «qui peut embrasser son ame de cette vive foy et esperance, *reellement et constamment*, [...] se bastit [d'après l'essayiste] en la solitude une vie voluptueuse et delicate *au delà de toute autre forme de vie*» (I, 39, 245-246, C). Admettons à la lumière de la contestation véhémente de la part de l'essayiste de la vertu excessive de vouloir «se desassocier du corps» d'une part, et de l'autre l'insistance avec laquelle il exige que la foi des solitaires soit «reelle[...] et constante[...]», que cet extrait pourrait aussi être lu comme une invitation ironique de la part de Montaigne envers les ermites religieux, à entreprendre une interrogation de la conscience à propos de la sincérité de leurs motifs de retraite.

philosophique stoïcien, de ce que ces avantages contiennent en eux-mêmes la tâche de bien conduire sa volonté dans la vie méditative plongée dans l'oisiveté. Ainsi, loin de représenter une insouciance facile à l'égard de tout ce qui dépasse les bornes de la jouissance du propre bonheur, la recherche privée de l'ataraxie personnelle dépasse-t-elle la seule *passivité* auto-complaisante du sujet. La volonté de réaliser la liberté tranquille de son âme, contient ainsi par définition l'acceptation de la part du sage d'un engagement intellectuel dans le domaine inépuisable de la philosophie. Cette intentionnalité rationnelle axée sur l'idéal de la sagesse, mobilise ainsi non seulement la capacité de discernement de l'agent envers l'objet de ses entreprises, mais aussi l'auto-conscience aiguë du sage qui lui permet de déterminer la forme d'action la plus appropriée à sa nature.

Davantage encore qu'un moyen de compréhension du monde extérieur, l'intelligence humaine figure aussi en tant que porte de communication dans l'établissement du lien d'unité morale du sage stoïcien avec sa forteresse intérieure contre les effets aliénants de la volupté «irrationnelle» qui risquent de dérouter la bonne intention du sujet d'accomplir son projet. Ainsi, le sujet peut-il aussi réclamer à bon droit «l'utilité» morale au-delà de la *suffisance égoïste* de la méthode de la maîtrise intellectuelle de soi, vu que le dessein à première vue immoral d'en augmenter l'efficacité de la contemplation privée du bonheur personnel, apparaît dans l'éthique stoïcienne comme un but accessoire à la finalité du système qui favorise la fortification en général de la force morale de la volonté du sage. Cet argument ne perd d'ailleurs pas sa légitimité au sein de la logique stoïcienne, comme nous l'avons démontré, dans le cas où l'exercice de la maîtrise de soi ne serait pas conclu dans un engagement orienté immédiatement vers la réalisation du bien-être d'autrui. Car, bien que ce soit «dans la pratique qu'elle [la vertu] doit s'assurer dans ses progrès [...], [aus]si pourtant la faute n'en est point au sage, si ce n'est pas l'ouvrier mais la matière qui manque»¹²⁸. Subséquemment, la validité de la volonté morale du sage réside-t-elle au sein de sa nature même, qui est «bonne en soi, quelle que soit la matière à laquelle elle s'applique»¹²⁹.

¹²⁸ SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXXII, p. 196.

¹²⁹ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 207.

3.3.2.3 L'allocentrisme de l'art de vivre «pour soy» de l'essayiste.

En résumé, le contenu épicurien à première vue égoïste d'orienter son attention soucieuse vers le Moi d'une part, et celui d'envelopper son existence d'une douceur apparemment paresseuse afin de pouvoir en épuiser toutes les jouissances d'autre part, se justifie-t-il au sein de la doctrine stoïcienne par l'acceptation par le sujet que cette école présuppose, d'un engagement désintéressé et actif dans le domaine de l'éthique. Après la suspension des activités professionnelles qui retrouvaient leur légitimité dans la tentative pratique de la part du sage de réaliser le bien-être public, la vie retirée «pour soy» entraîne ainsi dans l'optique stoïcienne le devoir d'une continuation théorique à l'intérieur de l'authentification morale de son intégrité mise en sécurité dans la «vraie solitude». Loin de s'associer à une «résignation» à l'égard de la communauté civile d'après Sénèque le Jeune, le choix du sage pour la solitude oisive découle-t-il de la délibération volontaire en faveur d'une adaptation de son mode de pensée «vers des fonctions d'un autre ordre»¹³⁰. À la lumière de l'impraticabilité d'une sociabilité immédiate à l'égard de ses contemporains, le sage est ainsi censé se rendre au sein de cette solitude relative «législateur[...] non [plus] d'une cité, mais du genre humain tout entier»¹³¹. Vu que Montaigne, «dont nous nous accordons à penser si mal, est partisan non pas d'un plaisir *inerte*, mais d'un plaisir *qu'il travaille à s'assurer par la raison*»¹³², notre auteur semble en somme être en droit de tenir sur un fondement reconnu légitime dans la perspective de l'éthique engagée stoïcienne, «le langage d'Épicure sous la tente de Zénon».

Bien que le statut accordé à l'idéal du bonheur ataraxique au sein de la logique de Montaigne diffère en tant que «but du système» de pensée, fondamentalement de la conception stoïcienne de «l'*accessoire* d'un autre but»¹³³, la tâche telle que se la conçoit l'essayiste, n'en consiste pas moins en la formation philosophique de son âme. Après avoir relevé le défi de l'épître de son ami La Boétie qui exhortait le frère cadet à la persévération dans la voie morale de la vertu, l'essayiste accepte ainsi le devoir que contiennent les strophes du deuxième poème, qui «l'incite avec autorité à gravir le chemin de la *Sagesse*, [...]

¹³⁰ SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXX, p. 192.

¹³¹ *Ibid.*, XXXII, p. 196.

¹³² *Ibid.*, XXXII, p. 197.

¹³³ *Ibid.*, XXXII, p. 197.

lui recommande le travail, l'effort continu, sans lequel il n'est pas de grandeur spirituelle»¹³⁴.

3.3.3. La détermination des pratiques d'un art de vivre «pour soy» «ny ennuyeu[x]».

La forme de vie que l'essayiste juge en conséquence la plus conforme à sa condition et la meilleure pour garantir la réalisation de son idéal du bonheur ataraxique, se rapproche de cette façon de la configuration contemplative que préconise la tradition Antique. Cette organisation de son existence se trouve justifiée, selon les précisions qu'apporte Jean Starobinski à ce propos, par «l'un des *topoi* classiques [que] l'on trouvera sous [l]a plume [de Montaigne] dans un ajout postérieur à 1588»¹³⁵:

«Nostre vie, disoit Pythagoras, retire à la grande et populeuse assemblée des jeux Olympiques. Les uns s'y exercent le corps pour en acquerir la gloire des jeux; d'autres y portent des marchandises à vendre pour le gain. Il en est, et *qui ne sont pas les pires*, lesquels ne cherchent autre fruit que *de regarder comment et pourquoy chaque chose se faict, et estre spectateurs* de la vie des autres hommes, pour en *juger et regler la leur.*» (I, 26, 158, C)

Comme en témoigne cette explication, le programme philosophique du stoïcisme semble représenter outre une continuation théorique, aussi une traduction positive de l'opération mentale que supposait le choix de la préretraite de la vie active. Si celui-ci se fondait sur une méfiance du sujet à l'égard des influences nuisibles du «dehors» maladif, Montaigne déclare ici à l'occasion de son projet positif interne observer précisément en guise d'occupation salutaire pour son âme, les événements du monde et «la vie des autres hommes, pour en juger et regler la [sienne]». Ainsi, à la lumière de la contamination imprévisible de sa «force visive» (II, 25, 688, A) que redoutait l'essayiste à travers ses relations professionnelles avec la communauté civile, l'activité contemplative telle que planifie l'entamer Montaigne s'avère-t-elle à première vue en contradiction flagrante avec la retenue originare qu'il cultivait, sous influence des indices de danger du masquage moral, envers la pratique sociale avec ses contemporains.

Cependant, en refusant comme options aux cruautés des Guerres de Religion non seulement le suicide stoïcien, mais aussi la solution du départ vers le Nouveau Monde

¹³⁴ Madeleine LAZARD, *op. cit.*, p. 129. Voir aussi Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 117-118.

¹³⁵ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 43. C'est l'auteur qui souligne.

qu'avaient envisagée les frères d'alliance¹³⁶, notre auteur ne méconnaît pas l'insuffisance de la prise de retraite de la vie active, pour anéantir la réalité de sa dépendance physique des événements du monde extérieur. Étant donné que Montaigne se prépare de surcroît à l'accueil des avantages corporels du bonheur épicurien — il espère en même temps conserver la qualité de l'usage de ces atouts—, l'entretien d'une communication ininterrompue avec la région suspecte du «dehors» demeure ainsi incontestablement obligatoire pour tout sage conscient de la nécessité de modérer sa consommation. De cette observation découle l'urgence de considérer les modalités de «l'art de l'existence» solitaire de l'essayiste dans la perspective du rapport qu'il cultive à partir du lieu de loisir avec la réalité chaotique de l'univers extérieur. La représentation du monde et de l'homme en général qu'il se construit, sera dans ce contexte instructive pour déterminer les caractéristiques des alliés éventuels avec lesquels Montaigne pourrait contracter une nouvelle relation calculée de sociabilité garantissant pour tous les partis la sécurité de leur intégrité éthique par l'accord de leurs intérêts privés.

Au problème du risque que comporte la confrontation au foyer d'infection morale qu'est la communauté civile, Montaigne apporte une première solution en adoptant pour l'observation du décor sanglant du *theatrum mundi*, une attitude auto-protectrice de dédain particulièrement sévère envers ses contemporains. Celle-ci se fonde entièrement sur l'argument stoïcien que la méconnaissance des qualités du sage par la société publique, rend licite la méfiance intolérante de la part du philosophe même¹³⁷. Il convient de noter dans ce

¹³⁶ Madeleine Lazard remarque que parmi les initiatives d'Étienne de La Boétie pour remplir l'office de l'amitié de la protection mutuelle envers ses frères d'alliance, figure un «premier poème, adressé à la fois à Belot et à Montaigne, [qui] envisage un départ vers le Nouveau Monde pour fuir les guerres civiles. Mais la crainte de ne pouvoir supporter les tristesses de l'exil l'engage implicitement à rester en France pour sauver ce qui peut l'être encore». Madeleine LAZARD, *op. cit.*, p. 129. Voir aussi Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 117-118. Stefan Zweig traduit merveilleusement le sentiment tragique des «hommes qui en ce temps étaient restés humains», par sa reconstitution du contenu du poème latin du frère d'alliance aîné: «Quel destin nous a fait naître précisément à cette époque! Sous mes yeux s'étend la ruine de mon pays, et je ne vois d'autre issue que de m'exiler, d'abandonner ma maison et d'aller là où le destin portera mes pas. Depuis longtemps déjà la colère de Dieu m'exhorte à fuir et me montre les terres vastes et libres de l'autre côté de l'Océan. Lorsqu'au seuil de notre siècle est apparu un nouveau monde sorti des ondes, c'est que les Dieux le destinaient à être le refuge où les hommes pourraient librement cultiver leurs champs, sous un ciel meilleur, tandis que l'épée cruelle et les indignes fléaux condamnent l'Europe au déclin.» Stefan ZWEIG, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹³⁷ «Mais qu'importe comment il arrive au repos, soit que la chose publique ne veuille pas de lui ou qu'il ne veuille pas de la chose publique? Si elle repousse tout le monde, (or jamais elle n'accueillera ceux qui sont tièdes à venir à elle,) je demande à quel ordre de choses le sage pourra participer. [...] Si je les passais toutes en revues [les possibles configurations d'organisation de la Cité grecque], je n'en trouverais pas une qui pût souffrir le sage, ou que le sage pût souffrir.» SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome I, XXXII, pp. 197-198.

contexte qu'après les expressions marquant la réduction de l'Autre à sa seule dimension de menace morale — lesquelles accompagnaient la démission de l'essayiste de sa carrière professionnelle—, le choix positif de la formation philosophique à la manière des Anciens incite Montaigne à un orgueil plutôt intellectuel envers «ce siècle corrompu et *ignorant* que cettuy-cy» (III, 2, 807, C):

«A l'aventure que [...] l'idée de ces riches ames du temps passé *me dégoute et d'autrui et de moy mesme*; ou bien que, à la vérité, nous vivons en *un siècle qui ne produit les choses que bien mediocres*: tant y a que je ne connoy rien digne de grande admiration.» (II, 17, 658, A)

Comme l'intelligence rationnelle a partie liée dans la doctrine stoïcienne avec la capacité morale de l'individu, il n'est pas hasardeux que Montaigne mette en évidence pour l'observation de la vie de ses concitoyens, la fonction de contre-exemple que revêtent ces derniers au sein de son programme moral, «regler [s]a vie et [s]a mort» (I, 39, 246, A). Pour la conceptualisation des principes de conduite positifs «pour soy», l'essayiste se tourne volontiers vers les sources littéraires «des meilleurs siècles» (I, 26, 156, A) de l'Antiquité Classique, dans lesquelles il étudie les actions morales des hommes illustres qui lui inspirent une «grande admiration». Les leçons pratiques que Montaigne déduit des vies «de ces riches ames du temps passé», lui serviront ainsi de contrepoids immédiat pour le contenu négatif de l'instruction que lui fournissent «la sottise mesmes et foiblesse» (155, A) de l'esprit du siècle. Mais aussi et surtout, «a contreroller les graces et façons d'un chacun, il s'engendrera *envie des bonnes, et mespris des mauvaises*» (156, A). De cette manière, l'attitude xénophobe qu'éprouve le sage en matière de morale pour la généralité de la communauté civile «d'insensés» de son époque, semble-t-elle destinée à s'auto-entretenir et même à s'endurcir dans la mesure que Montaigne enregistre des progrès dans la voie de la sagesse philosophique.

Cette observation correspond à la seconde des précautions prévues contre la possible contamination par l'état moral de l'Autre. Cette nouvelle mesure consiste notamment en l'unification et la fortification du sentiment éthique du sage permettant de résister de pied ferme aux offensives de dispersion de son Moi qui l'atteignent de l'extérieur. Si la doctrine stoïcienne focalise ainsi son projet philosophique sur «l'intention morale, [...] qui engage l'homme à se modifier lui-même et son attitude à l'égard du monde»¹³⁸, la raison humaine,

¹³⁸ Pierre HADOT, *op. cit.*, pp. 207-208.

qui est l'instrument opérateur dans le processus de l'appréciation et de la régulation éthique de l'essence du sujet, est en conséquence censé agir sur un double terrain. Dans la suite de cette analyse, nous nous proposons ainsi de creuser respectivement le champ d'activité de la raison qui s'étend du soi au monde physique auquel participe le sujet, et celui qui se déploie entre les différentes instances du Moi actives au sein de la forteresse intérieure du sujet.

3.3.3.1 L'attitude du sage à l'égard du monde: La prise de conscience ontologique de Soi.

Le premier objet d'étude qu'est le monde extérieur des objets matériels et des événements produits par le destin, nécessite selon la doctrine stoïcienne une interprétation de l'ordre de la science physique pour l'agent. L'évaluation rationnelle du «comment et [du] pourquoi [de] chaque chose» selon le principe de la causalité qui régit selon les stoïciens l'évolution cyclique du macrocosme, permettrait ainsi au sage de «replace[r] chaque événement dans la perspective de la nature et de la Raison universelle»¹³⁹. Cette opération intellectuelle permettra à l'apprenti, pour ce qui est de la déontologie, de mieux coordonner ses actions morales orientées vers l'extérieur par sa capacité aiguisée de discerner ce qui dépend effectivement de sa volonté morale, d'avec les causes «indifférentes» et produites indépendamment de son intentionnalité.

L'une des implications significatives pour la compréhension du remodelage du rapport qu'entretient l'essayiste avec le «dehors», consiste en ce que cette approche causale «physique» ou «naturelle» de la réalité, amène le disciple à supprimer son inclination «humaine» à se livrer aux conventions socioculturelles pour juger les événements produits par le destin¹⁴⁰. Vu que cette démarche présuppose un questionnement critique de la société en tant qu'institution civilisatrice, il est évident que la modification même de l'attitude de Montaigne envers le monde ne reste pas sans conséquences immédiates pour l'instauration d'un éventuel renouvellement d'une sociabilité tolérante avec autrui. Avant d'entamer dans la suite de notre exposé le second domaine d'activité de la raison qu'est le for intérieur du sujet, nous examinerons d'emblée la réalité pratique des répercussions socio-critiques, dans

¹³⁹ *Ibid.*, p. 207.

¹⁴⁰ La terminologie pour indiquer les différentes visions de la réalité que distingue la doctrine stoïcienne, provient de Pierre HADOT. *Ibid.*, pp. 206-207.

le domaine éthico-culturel, de l'activité de contemplation stoïcienne du «dehors» telle que l'entame notre auteur à partir de son lieu de refuge. Cette analyse sera menée dans la perspective des délibérations consciencieuses de l'essayiste à propos de l'urgence et de l'utilité de suivre le modèle de la *vita contemplativa* en vue de la réalisation de la liberté tranquille de son âme. Ainsi, comme le signale Géralde Nakam, les multiples «'il faut' du chapitre *De la Solitude*, [...] [lesquels] nous devons [...] entendre sur le bruit de fond des hurlements des bourreaux et des cris des victimes» des Guerres de Religion, représentent-ils l'impression écrite des modalités pratiques de l'art de vivre que se prescrit l'essayiste dans l'intention de pouvoir «accompli[r] l'effort intellectuel et moral intense de se ressaisir, d'affirmer son autonomie et de 'durer' sans être 'escorché', dispersé aux quatre vents de la tourmente»¹⁴¹.

A. La dilatation métaphysique du Moi dans la Nature cosmique:
Le relativisme moral¹⁴² envers les acquis culturels de la civilisation.

Si la mort occupe une place exemplaire dans les doctrines stoïcienne et épicurienne en tant que source principale, dans l'ordre des phénomènes extérieurs, de la déstabilisation du repos spirituel de l'homme, Sénèque expose dans sa lettre didactique au sujet des *Craintes de l'Avenir* les enseignements fondamentaux suivants à propos de la représentation imaginative de ce thème telle que la devrait cultiver son disciple Lucile:

«Mais avant tout *souviens-toi d'ôter aux choses leur fracas, de voir ce que chacune est en soi*: Tu n'y trouveras d'effrayant *que ta propre terreur*. Ce que tu vois arriver aux petits enfants, nous l'éprouvons, grands enfants que nous sommes: Ils ont peur des *personnes* qu'ils aiment, auxquelles ils sont faits, qui jouent avec eux, *s'ils les voient masquées*. *Ce n'est pas seulement aux hommes, c'est aux choses qu'il faut enlever tout masque et rendre leur vrai visage.*»¹⁴³

Bien que Montaigne n'adopte les stratégies de la philosophie stoïcienne que dans la perspective de leur éventuelle utilité pour l'optimisation de sa pratique quotidienne du bonheur

¹⁴¹ Géralde NAKAM, *op. cit.*, p. 190.

¹⁴² Pour organiser notre analyse à propos des diverses formes de relativisme que manifeste Montaigne envers les acquis culturels de sa civilisation, nous nous sommes appuyée sur la classification établie par Maria BAGHRAMIAN, qui distingue parmi les genres de relativisme faisant référence à l'objet relativisé —à l'opposé de ceux qui expriment le contexte par rapport auquel l'objet a été jugé, *in casu* la condition socioculturelle—, les sous-rubriques morale, esthétique et cognitive (ontologique et épistémologique). Maria BAGHRAMIAN, *Relativism*, London, Routledge, Coll. The Problems of Philosophy, 2004, pp. 5-9.

¹⁴³ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XXIV, p. 58.

épicurien¹⁴⁴, notre auteur indique pourtant dans ce contexte être intellectuellement tributaire de son maître de prédilection par la reprise quasi textuelle de la leçon du stoïcien dans l'essai *Que Philosopher C'est Apprendre à Mourir*¹⁴⁵. S'il va dans ce chapitre jusqu'à étayer son argumentation par l'image rhétorique de la confusion craintive des enfants pris à leur propre jeu devant le déguisement mystificateur de leurs proches, il est instructif de noter que Montaigne —comme le moraliste ancien avant lui—, a derechef recours au champ sémiotique de la dramaturgie pour clarifier la méthode de la sécurisation de la relation investie du point de vue éthique qu'il entretient à partir de son lieu de contemplation avec le *theatrum mundi* du «dehors». Par le biais de cette comparaison, il fait ainsi non seulement allusion à l'apport actif de l'humanité dans le procédé inhérent à son «jeu» civilisateur de la mythification des thèmes majeurs de sa condition naturelle, mais il souligne aussi et surtout l'effet aliénant qu'a la signification *a posteriori* attribuée à l'objet de la réalité externe, laquelle est l'artéfact symbolico-culturel, sur la condition affective de son propre metteur en scène.

Nonobstant «les bons avertissements de nostre mere nature» (I, 20, 96, A) à propos de l'immanence incontestable de la mort dans les lois de notre existence¹⁴⁶, le commun des mortels semble en effet s'obstiner dans ses efforts de détourner d'une façon contre nature son attention de l'indéniable «finale intention de [son] voyage» (83, A). Dans un même

¹⁴⁴ Suivant l'exemple de Fortunat STROWSKI, nous sommes d'avis que si le «stoïcisme n'épuise pas la pensée de Montaigne, il en constitue la 'philosophie directrice'» à l'époque de sa retraite de la vie active. Pierre BRUNEL, *Histoire de la Littérature Française du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, sous la direction de Pierre Brunel, Yvonne Bellenger, Daniel Couty, Philippe Sellier, Michel Truffet, Paris, Bordas, 1972, p. 165. Que l'essayiste raisonne en première instance pour la configuration de son art de vivre privé en fonction de l'atteinte du repos ataraxique épicurien en dépit de l'idéal de la vaillance morale de la doctrine stoïcienne, nous croyons en avoir un indice significatif dans la conclusion tardive qu'exprime Montaigne vers 1580 dans l'essai *De la Cruauté*, où il se décide en faveur d'une conception d'une vertu tranquille imprégnée dans nos habitudes au lieu de souscrire celle qui est appelée dans une confrontation volontaire au vice. Ainsi, s'il s'investit dans le projet moral de l'école stoïcienne en admettant qu'en «fermeté et rigueur d'opinions et de preceptes, la secte Epicurienne ne cede aucunement à la Stoïque» (II, 11, 422, A), la réflexion comparative que mène l'essayiste au sujet de la dureté des procédés des deux doctrines pour atteindre l'état de l'ataraxie, ne saurait-elle s'expliquer qu'à partir de l'idée d'une préoccupation première pour le contenu du bonheur épicurien, qui reconnaît l'efficacité de la méthodique stoïcienne pour l'accomplissement à long terme de son dessein effectif.

¹⁴⁵ «Les enfans ont peur de leurs amis mesmes quand ils les voyent masquez, aussi avons-nous. Il faut *oster le masque* aussi bien des choses, que des personnes.» (I, 20, 96, A)

¹⁴⁶ Marcel CONCHE identifie dans le plan de l'essai *Que Philosopher c'est Apprendre à Mourir* qu'il propose comme supplément à l'édition des *Essais* de Villey, les «avertissements» résumés ci-après que Montaigne décrit sous la forme d'une prosopopée de la Nature: «Il n'y aurait pas de vie s'il n'y avait pas la mort; Si vous avez vécu un jour, vous avez tout vu de la disposition des choses, et les quatre saisons du cours de la nature en épuisent les variations; L'allongement de la durée de la vie ne diminue en rien la durée éternelle de la mort; Une certaine longueur de vie n'appartient pas à la vie comme telle; Tout vieillit et meurt à son tour.» Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. 1339.

mouvement erroné, il refoule aussi la crainte habituelle qui accompagne cette pensée toujours persistante de la mort, tant que celle-ci ne se présente pas matériellement sur la scène de sa vie quotidienne, et dissimule ce sentiment derrière un masque d'indifférence lâche. Au moment même où la mort survient dans sa forme naturelle et s'attaque «à eux, ou à leurs femmes, enfans et amis» (86, A), elle causerait d'après Montaigne un sentiment d'ébahissement général plus grand d'autant plus que le «pensement de chose si esloignée» (84, A) a été empêché de façon artificielle. Ainsi, le remède de la «nonchalance bestiale» contre l'épouvante de la mort se révèle-t-il inefficace au point de vue moral, parce qu'il déclenche auprès du peuple selon l'expérience de Montaigne, précisément des sentiments renforcés de son infâme couardise antérieure. Le désespoir affolé qui le surprend, s'extériorise de surcroît sous la forme de comportements physiques incontrôlés qui rappellent dans la description de l'essayiste l'image magico-sacrale typique du Moyen-Âge de la danse macabre¹⁴⁷. Tout en mettant en évidence son assistance répétée à de pareils événements déshumanisants dont la grossièreté de caractère demeure inaperçue au sein du règne animal même¹⁴⁸, notre auteur conclut sa démonstration en se demandant d'un air scandalisé si le lecteur ne «vit[...] jamais rien si *rabaissé*, si *changé*, si *confus*» (86, A).

Persuadé que la «voye commune» de la révolte augmente par l'aspect monstrueux de sa violence la dénormalisation dans notre appréciation affective de cet événement naturel, Montaigne se résout ainsi à essayer la méthode «toute contraire» à la «brutale stupidité» (84, A) de l'indifférence artificielle du «vulgaire», laquelle consiste en la préméditation consciencieuse «à nostre imagination [...] à tous instants [...] à la moindre piqueure d'espleingue, [...] et en tous visages» (86, A) de la mort à la manière préconisée par la doctrine stoïcienne. Dans le dessein d'aiguiser la force morale du disciple lors de l'apprentissage de «soutenir de pied ferme et [de] combattre» la part naturelle de la peur éprouvée devant cet ennemi fatal, l'école stoïcienne recommande ainsi précisément «pour *commencer* [de] luy [de la mort] oster [son] estrangeté», propriété qu'elle qualifie ainsi implicitement comme «son plus grand avantage contre nous» (86, A).

¹⁴⁷ «Ils vont, ils viennent, ils trottent, ils dansent, de mort nulles nouvelles. Tout cela est beau. Mais aussi quand elle arrive, [...] les *surprenant* en dessoude et à decouvert, quels *tourmens*, quels *cris*, quelle *rage*, et quel *desespoir les accable?*» (I, 20, 86, A)

¹⁴⁸ À l'instar de Sénèque, Montaigne souligne qu'au lieu de se soumettre à l'idée de la mort comme un mal futur inévitable, «on les [les animaux] voit non seulement *la souffrir gayement* (la plus part des chevaux hantissent en mourant, les cignes la chantent), *mais de plus la rechercher à leur besoing*, comme portent plusieurs exemples des elephans» (III, 12, 1055, C, B).

Dans sa tentative d'illustrer la permanence du joug affectif qui pèse sur la plupart des hommes et qu'imposent les artifices de la civilisation, Montaigne évoque ensuite la réaction démesurément craintive qu'il observe auprès de ses contemporains au moment où ils sont soudainement alertés, «comme du nom du diable», par la seule confrontation auditive à «cette syllabe [de la mort] [qui, elle] frapp[e déjà] trop durement leurs oreilles» (84, B):

«On fait peur à nos gens, seulement de *nommer* la mort, et la plupart *s'en seignent*, comme du nom du diable. Et par-ce qu'il s'en fait *mention* aux testaments, ne vous attendez pas qu'ils y mettent la main, que le medecin ne leur ait donné l'extreme sentence.» (I, 20, 84, A)

La participation coupable de l'homme dans la sacralisation prétendue civilisatrice du thème de la mort, qui était le premier constat qui participait de l'image théâtrale empruntée au stoïcien, ressort avec plus de verve encore lorsque l'essayiste a recours au *nous* inclusif pour faire référence à «ces mines et appareils effroyables dequoy nous [...] entourons» (96, A) très volontiers la mort nous-mêmes. En désignant avec ironie les modalités qui s'instaurent obligatoirement au sein de la communauté sociale à l'occasion d'un décès en tant que «toute nouvelle forme de vivre» (96, A), Montaigne n'hésite pas de mettre en évidence le caractère hyperbolique du cérémonial du deuil même contribuant ainsi à augmenter l'effroi qu'inspire cette réalité pourtant inhérente à la vie.

Outre la pertinence personnelle de cette idée telle qu'elle se fait valoir dans la formule conclusive du chapitre où est célébrée «la mort qui oste le loisir aux apprests de tel equipage» (96, A), il semble se dégager de la somme des observations précédentes une attitude hautement suspicieuse de la part de l'essayiste non seulement envers la société civile qui homologue par le biais de son comportement déshumanisant la prétendue vérité morale contenue dans le masque culturel qui couvre le visage naturel de la mort, mais aussi et surtout à l'égard des instances dirigeantes idéologiques qui sont de leur côté responsables du contenu spécifique attribué à l'artéfact socioculturel. La méfiance qu'exprime ainsi Montaigne envers ce dernier parti est étayée par la conjecture qu'il suggère, selon laquelle les organes directeurs de la communauté sociale inculquent à leurs sujets une représentation appréciative de la mort qui «nous [fait] plus de peur» (96, A) que cause peut-être l'expérience actuelle de l'événement naturel en question. Cette hypothèse que «les hommes [...] sont tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mesmes» (I, 14, 50, A), comme le formule Montaigne dans le sillage du stoïcien Épictète, est validée par

l'exercice de logique exposé au début de l'essai *Que le Goust des Biens et des Maux depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons*. Convaincu de ce que «la diversité des opinions que nous avons [des] choses [...] montre clèrement qu'elles n'entrent en nous que par *composition*» au lieu de «se loger [...] en nous de [l']*autorité* [de leur] estre originel» (51, A), notre auteur donne l'impression de déduire de la légitimité ontologique relative des acquisitions culturelles de la civilisation, des arguments fondant la contestation de la valeur normative même de ses conventions socio-idéologiques.

Vu la confiance que Montaigne partage visiblement avec les Anciens en la fiabilité de l'instrument de la raison humaine pour porter une appréciation éthico-affective fondée et univoque sur les coups du sort et les épreuves de la vie, il semble ainsi tomber dans un réductionnisme dur à l'égard de l'hétérogénéité subjective des normes socioculturelles. Or, par ce raisonnement même, il témoigne peu de respect pour la singularité de la représentation appréciative du monde de chaque civilisation. Si un pareil relativisme est susceptible d'engendrer une attitude arrogante de méconnaissance des particularités de l'identité morale de l'Autre dans l'échange intersubjectif pratique, les principes mêmes de cette pensée, nous l'admettons, ne sont pourtant pas dépourvus de conséquences altruistes importantes sur un niveau abstrait devant la toile de fond des guerres idéologiques de la France du XVI^{ième} siècle.

Cependant, bien plus que de replacer l'artéfact socioculturel dans sa juste perspective ontologique de schéma conceptuel utile à la formation sociale en éthique, Montaigne semble progresser vers un nihilisme moral à l'égard de toute contrainte idéologique sans exception établie par la société, lorsqu'il confirme jusqu'à trois reprises dans ce seul quatorzième chapitre du premier livre, son adhésion à la représentation stoïcienne de l'univers en tant que «matière» moralement neutre ou «indifférente», offerte comme une «semence» au regard humain par «la fortune» (67, B)¹⁴⁹. Comme nous l'avions suggéré, le lecteur pouvait déjà dégager à partir du constat de la contribution négative de la communauté civile à la recherche de l'individu de consolation morale devant la fugacité de sa vie, une réprimande

¹⁴⁹ En première instance, l'assertion apparaît dans le texte comme une conjecture, pour se confirmer dans la suite du discours sous la forme de déclarations affirmatives: «Si ce que nous *appellons* mal et tourment n'est ny mal ny tourment de *soy*, ainsi *seulement* que *nostre fantasie* luy donne cette qualité [...]» (I, 14, 50, A); «[...] la fortune fournissant *simplement de matiere*» (51, A); «La fortune ne nous fait *ny bien ny mal*; elle nous en offre *seulement la matiere et la semence* [...]» (67, C).

implicite de la part de l'essayiste à l'adresse des instances religieuses qui se rendent coupables par leur participation au procédé de cultiver la connotation épouvantable de la mort auprès de leurs fidèles. Or, à la lumière de la vérification logique par Montaigne de la neutralité morale des événements de la nature produits par le destin, notre auteur semble en réalité déjà se méfier de la seule initiative de la part des autorités confessionnelles qui attribuent une intentionnalité culturo-normative à la condition mortelle de l'homme, et ceci sans que l'essayiste prenne en considération la teneur idéologique de leur discours. De cette façon, la solennité vaniteuse dont témoignent les partis religieux lors des cérémonies du deuil qui tournent parfois au grotesque, témoigne-t-elle dans l'optique de notre auteur d'un degré de malveillance d'autant plus répréhensible, qu'elle falsifie par son seul subjectivisme la perception humaine du caractère moralement neutre de la mort. C'est ainsi que, nonobstant le fait que le «motif de la peur eschatologique à éprouver de bout en bout [...] [se] trouve très près de lui dans le temps, et même renforcé dans les courants de la Réforme et de la Contre-Réforme», Montaigne lui-même, comme le remarque Hugo Friedrich, «répugne profondément de gâcher la vie si brève en supputant profits et pertes, ciel et enfer»¹⁵⁰.

Si notre auteur se montre incapable tout au cours des *Essais* de se modérer dans sa vanité intellectuelle à l'égard de la prétendue «bestise ordinaire» de ses concitoyens, qui donnent sous l'effet des malheurs du temps trop facilement leur assentiment à une pareille conception factice et même moralement nocive de la mort, le raisonnement du propre refus marqué de Montaigne d'adhérer à une quelconque interprétation morale du trépas, semble à son tour contenir des pointes implicites lancées contre les instances confessionnelles traditionnelles de la communauté sociale dont il fait partie. En replaçant lui-même la mort dans la perspective de la nature, Montaigne semble accuser indirectement l'Église d'abuser de la faiblesse morale de ses contemporains devant le caractère irrémédiablement temporaire de la vie, pour faciliter la réalisation de ses propres objectifs temporaires. Selon qu'il motive lui-même cette verve d'incrédulité quant à la conception chrétienne de la mort discréditée

¹⁵⁰ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 304-305.

par la malédiction du péché originel¹⁵¹ dont demeure historiquement souillée l'âme humaine:

«si ce que nous appellons mal et tourment n'est ny mal ny tourment de soy, ains seulement que nostre *fantasie* luy donne cette qualité [...], nous sommes *estrangement fols* de nous bander pour le party qui nous est le plus ennuyeux» (I, 20, 50-51, A).

En guise de proposition de solution à l'énigme du penchant humain pour un pareil pessimisme vital, l'essayiste retrace ainsi la genèse du succès du procédé prétendu civilisateur de mythifier la mort, dans la convenance particulière que celui-ci apporte aux grands dignitaires mêmes de l'Église. Manquant de suffisamment de modestie morale pour admettre la véracité de la dérangeante admonestation de «la raison accusant [leur] lascheté de craindre chose si soudaine, si inevitable, si insensible» (56, C), mais en même temps soucieux de préserver la crédibilité de leur autorité, ceux-ci préféreraient justifier leur propre crainte de la mort par «cet autre pretexte plus excusable» qu'est l'angoisse du Jugement de Dieu¹⁵². Cette idée se trouve relayée dans le chapitre *Des Prières*, dans lequel Montaigne s'indigne de voir invoquer par les partis religieux l'argument de l'immortalité de l'âme, soit dans sa variante de la survie spirituelle dans la béatitude ou dans celle du châtement, dans le dessein d'étouffer tout questionnement critique de la foi par les croyants:

«Fascheuse maladie, de se croire si fort, qu'on se persuade d'un tel esprit [critique à l'égard de la religion Catholique, sans qu'il abolisse pour autant sa foi], qu'il prefere je ne sçay quelle disparité de fortune presente, aux esperances et menaces de la vie eternelle.» (I, 56, 320, C)

¹⁵¹ Par analogie avec sa conception de l'univers comme une matière moralement neutre, Montaigne, en tant qu'humaniste, adhère aussi à l'idée de «l'indétermination [...] [de] l'espèce humaine dans son rapport [...] au bien et au mal. [...] [Il] refuse de pencher en faveur de la bonté pour de simples raisons empiriques: Même s'il se perçoit orgueilleusement comme une exception à la règle, il lui suffit de prendre connaissance de l'histoire de son pays, voire d'observer ses proches, pour renoncer à l'idée que l'homme est de part en part bon. Mais il refuse aussi le parti pris janséniste ou protestant qui fait de l'homme un autre Satan. [...] La nature humaine est imparfaite, selon le terme de Montaigne: Telle est l'hypothèse de départ des humanistes. L'homme n'est ni bon ni mauvais, il peut devenir l'un, ou l'autre, ou (le plus souvent) les deux. [...] On peut, bien sûr, exiger que l'homme soit traité comme un être noble ou que l'on respecte tous les hommes, mais ce seront là des impératifs moraux, non des hypothèses anthropologiques [qui témoigneraient ainsi d'après Tzvetan Todorov d'une] vision *naïve* [...] de l'homme [...] [parce qu'à tort] entièrement positive». Tzvetan Todorov, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁵² Bien que Montaigne s'inclue dans le *nous* collectif de la remontrance dans son réquisitoire contre l'angoisse de la mort taxée d'une preuve de la faiblesse morale de l'homme et cultivée par les fausses significations éthico-culturelles assignées à cet événement naturel, il est significatif de noter que l'essayiste n'hésite pas à construire son argumentation précisément autour d'une devise du père d'Église de grande autorité dans le christianisme qu'était Saint Augustin: «Toutesfois s'il en faut croire un *saint pere*: 'Malam mortem non facit, nisi quod sequitur mortem.' Et je diroy encores plus vraysemblablement que ny ce qui va devant, ny ce qui vient apres, n'est des appartenances de la mort. *Nous nous excusons fausement*.» (I, 14, 56, C) («La mort n'est un mal que par ce qui vient après elle.» (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, I, XI) Traduction proposée par Pierre Villey.)

Dans une réflexion antérieure et développée partiellement sous le couvert d'une analyse de la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme, il ressort avec davantage de vigueur encore l'outrage que ressent Montaigne devant la rhétorique d'adhésion redoutable des institutions idéologiques, lorsqu'il constate que pour induire l'humanité à une obéissance irréflechie et docile à leur idéologie, elles proposent non seulement à tort une interprétation morale du monde d'après-mort inventé, mais même des qualités terrestres particulièrement «convenables à nostre mortel appetit»:

«Quand Platon nous deschiffre le vergier de Pluton et *les commoditez ou peines corporelles* qui nous attendent encore apres la ruine et aneantissement de nos corps, et *les accommode au ressentiment que nous avons en cette vie*, [...] quand Mahumet promet aux siens un paradis tapissé, paré d'or et de pierrierie, peuplé de garses d'excellente beauté, de vins et de vivres singuliers, je voy bien que ce sont des *moqueurs qui se plient à nostre bestise pour nous emmieler et attirer par ces opinions et esperances, convenables à nostre mortel appetit*. Si sont *aucuns des nostres* tombez en pareille erreur, se promettant apres la resurrection une vie terrestre et temporelle accompagnée de toutes sortes de plaisirs et commoditez mondaines.» (II, 12, 517-518, A, C)

Admettons dans ce contexte, comme le remarque à juste titre Hugo Friedrich, que «les passages où il vient à parler d'une telle idée [celle de l'immortalité de l'âme] [soient] même les seuls où l'on pourrait discerner une botte contre le christianisme»¹⁵³, enfin surtout pour ce qui est de la théorie que promulgue cette doctrine. Ainsi, les critiques que Montaigne adresse aux instances dirigeantes religieuses atteignent-elles leur paroxysme précisément dans des contextes évoquant les pratiques concrètes d'adhésion et de suppression violentes qui s'inscrivaient dans les rapports de force caractéristiques de l'époque entre les partis opposés.

Dans un raisonnement analogue à celui qu'il développe à propos du cérémonial religieux occultant le caractère naturel de la mort, Montaigne se prononce d'ailleurs aussi en faveur du bannissement dans le domaine politique des «vains offices» de solennité en usage «à l'endroit d'un grand», dont il appréhende sur le plan personnel les conséquences d'une application «si couarde[...]» que sa «vie en demeure contraincte» (I, 13, 48-49, B, A, C). Sans entrer dans le détail, il convient de noter dans ce contexte que l'essayiste a de nouveau recours au vocabulaire du théâtre pour mettre en évidence l'artifice de la prétendue grandeur des rois et des princes mise en scène pour séduire le «vulgaire» crédule. Au lieu d'invoquer l'image du masque, il compare à cette occasion l'opération de falsification

¹⁵³ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 305.

qui caractérise les cérémonies de confirmation de la préséance morale du roi, avec la montée sur «l'escaffaut» des comédiens¹⁵⁴:

«Car, comme les joueurs de comédie, vous les voyez sur *l'escaffaut faire une mine* de Duc et d'Empereur; Mais, tantost apres, les voylà devenus valets et crocheteurs miserables, qui est leur nayfve et originelle condition: Aussi l'Empereur, *duquel la pompe vous esblouit en public*, [...] voyez le derriere le rideau, ce n'est rien qu'un homme commun, et, à l'aventure, plus vil que le moindre de ses subjects. [...] La couardise, l'irresolution, l'ambition, le despit et l'envie l'agitent comme un autre» (I, 42, 261, A).

L'énumération explicite des vices principaux de l'humanité sur laquelle se conclut cette démonstration, s'avère particulièrement efficace pour rendre sensible l'urgence d'instaurer auprès de la population civile une culture de vigilance critique en matière de politique. Celle-ci servirait ainsi de remède contre l'idée de l'inviolabilité morale de la monarchie qui était communément admise et même célébrée à l'époque sous l'influence de l'acception traditionnelle de cette institution comme organe détenant temporairement le pouvoir éternel de Dieu. Finalement, comme il était le cas dans l'analyse de la question du Christianisme de Montaigne, les objections théoriques qu'il dirige contre la royauté ne semblent-elles pourtant pas ébranler outre mesure la conviction pratique de l'essayiste de l'utilité d'un conservatisme politique, qu'il continue par ailleurs à défendre tout au cours des *Essais* comme la solution la plus susceptible selon son opinion de conduire à la réalisation d'un rétablissement assuré d'une stabilité pacifique dans sa patrie.

La conception de la philosophie qui relève en somme de la métaphore théâtrale du stoïcien telle que la reprend Montaigne au sein de sa propre réflexion sur l'endurance de la mort, est constituée ainsi d'une étude scientifique dépouillant la réalité factuelle des faux-semblants appréciatifs qui s'y sont rattachés sous la forme de préjugés socioculturels, et qu'elle taxe ainsi de contingents en comparaison avec la véracité solide de la connaissance rationnelle du monde. Cette idée de la suprématie de la structuration naturelle de la cognition humaine sur sa variante culturelle, s'apparente de l'antinomie *res/verba* de la théorie éthique de l'Antiquité greco-latine, qui, comme l'observe Jean Starobinski, invite le sage «à

¹⁵⁴ Montaigne n'hésite même pas à comparer ouvertement le cérémonial dont se sert le monarque pour affirmer sa préséance au sein de la société, avec le genre théâtral du burlesque: «N'est-ce pas une noble *farce* de laquelle les Roys, les choses publiques et les Empereurs vont jouant leur *personnage* tant de siecles, et à laquelle tout ce grand univers sert de *theatre*?» (II, 36, 753, A)

opter pour la solidité des choses contre le vent de la parole»¹⁵⁵. Ainsi, si l'essayiste applique depuis le constat de l'omniprésence de la dissimulation sociale le principe de «rendre [le] vrai visage» aux *personnes* en matière de la moralité des mobiles de leurs actions, le dessein de la part contemplative de son art de vivre se résume-t-il en la reconquête de la connaissance de l'essence véritable des *objets* et des *événements* du monde extérieur, par la suppression, à l'aide de l'objectivité rationnelle, de l'emprise normative de sa détermination historico-culturelle sur ses jugements de réalité.

Peut-être précisément du fait de la prise de conscience progressive des injustices qu'engendre la confiance démesurée en la légitimité normative des connotations morales attribuées aux thèmes traditionnels de l'humanité, la méthode philosophique de la contemplation rationnelle du monde pour accéder à l'impassibilité de l'âme, assiste-t-elle à un essor prodigieux dans les milieux intellectuels du XVI^{ème} siècle. En collaboration étroite avec son beau-frère Geoffrey de Pressac, Montaigne aurait en effet contribué à la traduction d'un choix d'épîtres et de traités de Sénèque en réplique à la loi de la demande littéraire de la Renaissance, qui était encouragée dans son attention renouvelée pour l'Antiquité par les options attractives et solides qu'offre la philosophie des stoïciens pour faire face à l'omniprésence préoccupante et particulièrement actuelle de la mort à cette époque de troubles politico-religieux. Or, bien plus que d'apporter une réponse convenable à la problématique de la turbulence spirituelle provoquée par la crainte de la mort à travers l'instauration d'un discours didactique de «mespris de la vie»¹⁵⁶, la doctrine stoïcienne s'avère aussi pro-

¹⁵⁵ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 41. Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XXVI, p. 36: «Ce n'est pas dans les *mots*, c'est dans les *choses* qu'elle [la philosophie] consiste.» Le chapitre *De la Vanité des Paroles* est consacré entièrement à une réflexion personnelle de Montaigne à ce sujet: «[Les orateurs] font estat de tromper, non pas nos yeux, mais nostre *jugement*, et *d'abastardir* et *corrompre l'essence* des *choses*.» (I, 51, 305, A) Aussi à propos de son propre oeuvre, Montaigne revendique la priorité de la chose sur le mot: «Au rebours *c'est aux paroles à servir et à suyvre* [...]. 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*.» (I, 26, 171, A)

¹⁵⁶ Cette attitude de dédain de la vie se justifie par deux arguments rationnels du stoïcisme contre la peur de la mort, notamment l'inutilité de craindre «de perdre une chose, laquelle perdue ne peut estre regrettée», ainsi que la déduction que «puis que nous sommes menasés de tant de façons de mort, n'y a il pas plus de mal à les craindre toutes, qu'à en soutenir une» (I, 20, 92, A). S'il relève parmi les procédés utilisés pour entraîner l'adhésion du lecteur au discours stoïcien du mépris de la vie, le recours à la référence d'autorité de l'Église, Montaigne semble vouloir invalider auprès du lecteur toute suspicion d'appartenir à la branche libertine du néo-stoïcisme du XVI^{ème} siècle en insistant précisément sur l'assentiment donné de sa part à l'alliance instaurée entre les raisonnements appartenant à l'éthique chrétienne et ceux de la philosophie stoïcienne: «*Nostre religion* n'a point eu de plus assuré fondement humain, que le mespris de la vie» (I, 20, 91, A). La synthèse des deux doctrines en une seule «philosophie chrétienne rationalisée», comme le signale Léontine Zanta, connaît ses origines dans les oeuvres des humanistes Juste Lipse (1547-1606) et Guillaume du Vair (1556-1621), auteurs que pratiquait Montaigne et dont il avait transmis les leçons morales néo-stoïciennes à son héritier spirituel, Pierre Charron (1541-1603). (Léontine ZANTA, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI^e siècle*, Champion, 1914; cité dans Pierre BRUNEL, *op. cit.*, p. 171-172.)

metteuse envers ses disciples du XVI^{ième} siècle pour l'adéquation reconnue de sa méthode de la *praemeditatio*, à la maîtrise de la totalité des «passions et concupiscences, [...] de l'indigence, de la honte, de la pauvreté et de toutes autres injures de la fortune» (I, 20, 91, A), puisque:

«si elle [l'âme] s'en [de la mort] assure aussi, elle se peut venter, qui est chose comme surpassant l'humaine condition, qu'il est impossible que l'inquiétude, le tourment, la peur, non le moindre déplaisir loge en elle» (I, 20, 91, A)¹⁵⁷.

Malgré la contestation de l'acception chrétienne de l'immortalité de l'âme que suscite l'application à ce litige de la méthode de la contemplation rationnelle du monde physique, la doctrine stoïcienne rejoint ainsi à nouveau le principe essentiel des lois éthiques du christianisme, qu'est la bienveillance envers Autrui, par le biais de sa volonté à «former l'âme [du disciple] à la prudence, à la magnanimité, à la justice, à la tempérance»¹⁵⁸. De cette façon, la différence entre les deux théories ne semble-t-elle en somme résider sur le plan éthique que dans le seul point de vue à partir duquel sont formulés les préceptes moraux respectifs définissant le souverain Bien. La première doctrine se concentre ainsi sur l'excellence de l'agent, alors que l'autre conçoit ses leçons plutôt dans l'optique de la finalité transcendante de l'application des qualités citées, qui concerne le service de la divinité. En conséquence, si l'essayiste se range volontiers parmi les érudits humanistes adhérents au néo-stoïcisme qui refusent ouvertement à se laisser obscurcir la raison par les vaines représentations subjectivistes du monde — telles que les fournit aussi le Christianisme—, cela ne devait pourtant pas l'empêcher de pratiquer avec sincérité sa croyance et même de l'étayer rationnellement par des arguments développés par la doctrine stoïcienne¹⁵⁹.

Cependant, lorsque Montaigne déclare que «la premeditation de la mort est premeditation de la liberté», il ne semble pas viser uniquement cet *état d'être* d'indépendance de «toute subjection et contrainte» affectives qu'entraîne l'imagination anticipée et terrifiante

¹⁵⁷ Cette idée est relayée au début du chapitre *Que le Goust des Biens et des Maux depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons*, où Montaigne considère la résolution à affronter courageusement la mort, comme une «commune et prompte recepte à tous les maux» (I, 14, 51, A).

¹⁵⁸ Cette appréciation du stoïcisme provient de Geoffroy de la Chassigne. Maurice MAETERLINCK, *op. cit.*, pp. 741-753.

¹⁵⁹ «Mais ce n'est pas à dire que ce ne soit une tres-belle et tres-louable entreprinse d'accommoder encore au service de nostre foy *les utils naturels et humains* que Dieu nous a donnez. Il ne faut pas douter que ce ne soit *l'usage le plus honorable* que nous leur sçaurions donner, et qu'il n'est *occupation ny dessein plus digne* d'un homme Chrestien que *de viser par tous ses estudes et pensemens à embellir, estandre et amplifier la verité de sa creance.*» (II, 12, 441, A)

de «la privation de la vie» (I, 20, 87, A, C), comme le concluait un peu hâtivement Pierre Villey¹⁶⁰ dans son analyse de la période prétendue stoïcienne de notre auteur. La qualification de l'âme humaine par l'essayiste comme la «seule *cause* et *maistresse* de sa condition *heureuse* ou malheureuse» (I, 14, 67, B) pointe ainsi dans la direction d'une conception de la liberté qui franchit le seuil de l'équilibre travaillé du rationalisme indifférent prôné par l'école stoïcienne, et réintroduit la dimension sensationniste de la doctrine épicurienne au sein du champ des *possibles* de l'expérience concrète et personnelle de cet idéal conceptuel de l'ataraxie.

En effet, comme en témoigne le chapitre *Que le Goust des Biens et des Maux depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons*, Montaigne ne s'arrête pas au simple constat de la neutralité morale de la «matiere» (51, A) du monde extérieur lorsqu'il exprime l'espoir stoïcien qu'il nourrit de se rendre capable de réduire à leur juste valeur ontologique les connotations éthico-culturelles liées à la nature réelle des objets de l'espérance et de la crainte humaines. Ainsi, à chaque occasion où il «postule et exige, à la fois, que l'univers soit rationnel»¹⁶¹ et que la reconnaissance épistémologique de l'objectivité morale de la «matiere» physique du monde lui «desapr[enne] à servir» (I, 20, 87, A), il n'hésite pas à extérioriser d'un même souffle sa croyance optimiste en le potentiel de l'âme humaine à donner, précisément à partir de l'état d'être affectivement neutre que célèbre la doctrine stoïcienne, une «forme» propre et marquée aux événements produits par le destin¹⁶². Que cette liberté de «*changer* [...] cette qualité [...] que nostre fantaisie [...] donne [à] ce que nous appellons mal et tourment» (I, 14, 50, A) dépasse effectivement la seule *indifférence* affective travaillée par la raison à l'égard du triomphe du mal sur notre existence, l'essayiste le confirme lui-même en soulignant l'aspect sensoriel du nouveau contenu particulier qu'il espère attribuer à «l'estre originel de[s] choses» qui font l'objet de sa crainte et de son espoir, par le recours aux termes de «saveur» et de «visage» (51, A), mots qui sont voisins de la notion de *signification*. Assez paradoxalement, après la confirmation de l'utilité

¹⁶⁰ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.1. Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. XXXIII: «Il place la sagesse dans une *préparation intense* à la mort, à la douleur, aux accidents humains, et dans un *isolement égoïste et dur* qui nous mette à l'abri des passions.»

¹⁶¹ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 201.

¹⁶² «Si ce que nous appellons mal et tourment n'est ny mal ny tourment de soy, ainsi seulement que nostre fantaisie luy donne cette qualité, *il est en nous de la changer*» (I, 14, 50, A); «[...] la fortune fournissant simplement de matiere, *c'est à nous de luy donner la forme*» (51, A); «La fortune ne nous fait ny bien ny mal; elle nous en offre seulement la matiere et la semence, *laquelle nostre ame, plus puissante qu'elle, tourne et applique comme il luy plait* [...]» (67, C).

morale pour l'homme de se libérer du joug des vaines opinions que promulguent les institutions socioculturelles, Montaigne accorde ainsi son approbation à la rentrée en jeu dans l'opération mentale qu'il entame — il veut assigner «un estre nouveau [...] chez [lui]» à «la matiere» (51, A) fournie par la fortune—, d'un subjectivisme qui repose à cette occasion sur la singularité affective de sa propre personnalité. Par la tendance à ramener le jugement moral du Bien et du Mal à une question individuelle d'ordre subjectiviste, les considérations étendues sur l'éthique dans lesquelles entre l'essayiste à propos de la construction de son «art de l'existence», semblent-elles, en somme, participer d'une volonté particulière de se penser une esthétique de vie «pour soy», conforme à l'idée du *kalos kagathos*¹⁶³ de la philosophie morale grecque.

Malgré l'assertion de Pierre Villey selon laquelle l'ouverture de ce quatorzième chapitre s'inscrit dans la confiance de Montaigne dans la «méthode de préparation»¹⁶⁴ continue et intense à la mort selon l'idéal stoïcien d'impassibilité dédaigneuse, nous observons que l'essayiste relie déjà à ce premier stade de son prétendu développement philosophique¹⁶⁵, aux expressions marquant sa «volonté tendue»¹⁶⁶ de «mespriser» les coups de la fortune et de «[s']en chevir», les périphrases hautement représentatives de l'école épicurienne de «contourner à *bien*» et «[d']accommod[er] à *notre avantage* [...] les choses [qui] se rendent à nostre mercy» (50, A). Par conséquent, la démarche d'inspiration stoïcienne d'agir par «l'estude et la contemplation» (I, 20, 81, A) sur la représentation subjecti-

¹⁶³ L'idéal du *kalos kagathos*, ou l'idée de la perfection morale de l'homme telle qu'elle est conçue dans la philosophie antique grecque, se compose essentiellement des éléments consubstantiels dans le statut existentiel du sujet, de l'excellence éthique de l'âme et de la splendeur esthétique du corps. Ainsi, par analogie avec son approche relativiste des valeurs morales promulguées par les différentes institutions culturelles, Montaigne reconnaît dans son *Apologie de Raimond Sebond* à partir d'une riche collection d'échantillons anthropologiques, qu'il n'existe pas non plus de critère décisif d'autorité universelle pour déterminer ce en quoi consiste la beauté corporelle de l'homme. De cette façon, notre auteur aboutit à donner son assentiment au principe du relativisme esthétique: «Quant à la beauté du corps, avant passer outre, il me faudroit sçavoir si nous sommes d'accord de sa description. Il est vray semblable que *nous ne sçavons guiere que c'est que beauté en nature et en general, puisque à l'humaine et nostre beauté nous donnons tant de formes diverses*: De laquelle s'il y avoit quelque prescription naturelle, nous la reconnoistrions en commun, comme la chaleur du feu. *Nous en fantasions les formes à nostre poste.*» (II, 12, 482, A, C)

¹⁶⁴ Pierre VILLEY, Introduction à I, 14, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶⁵ Marc FOGLIA remarque à ce propos que «Gustave Lansonet Pierre Villey ont fixé la version chronologique et évolutive du type de l'approche psychologique: La pensée de Montaigne s'est développé par phases, celles-ci marquant à chaque fois un progres de la 'personnalité'». Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne*, *op. cit.*. Cependant, loin d'aborder de façon chronologique les doctrines des écoles philosophiques respectives du stoïcisme, du scepticisme et de l'épicurisme comme le prétendent les critiques nommés, le travail de l'Antiquité de notre auteur se déploie-t-il comme une simultanéité dont les *Essais* présentent dans un entremêlement presque inextricable de références, outre un choix de leçons des modèles de Sénèque, de Sextus Empiricus et d'Épicure, aussi une riche collection d'emprunts littéraires qui échappent aux trois périodes citées.

¹⁶⁶ Pierre VILLEY, Introduction à I, 14, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 50.

viste de la mort, semble-t-elle se concevoir dès les premiers *Essais* comme une étape intermédiaire de table rase des connotations pessimistes mêmes de «notre misérable condition humaine» (I, 14, 50, A) dans lesquelles la société nous invite à communier pendant notre vie. De cette façon, comme le résume Théodore Vernier Montorient,

«méditer souvent sur la mort, se familiariser avec son idée, c'est apprendre à soutenir son aspect d'un front serein, à se garantir de ses surprises, à se prémunir contre ce passage nécessaire et inévitable; C'est apprendre à dissiper les terreurs, les illusions, les vaines fantômes, qui troublent l'imagination des mortels; apprendre aux hommes à mourir, [...] apprendre aux hommes à mourir, c'est leur apprendre à vivre»¹⁶⁷.

Le projet philosophique même de cultiver le mépris rationnel à l'égard de la mort ne semble ainsi revêtir pour l'essayiste que la fonction de simple préparatif facilitant la quête positive de la volupté et de plaisirs charnels autour de laquelle il construit à long terme son «art de vivre» positif et «non penible». À l'inverse, la méthode opposée «de *diversion*» que pratiquera Montaigne plus tard¹⁶⁸ comme «artisan de [son] propre bonheur»¹⁶⁹ selon l'appréciation de Villey, n'exclura-t-elle pas non plus une présence persistante du procédé premièrement appliqué de la *préméditation* de la mort. De cette façon, lorsque l'essayiste confirme, à l'occasion d'une réflexion tardive à propos de la peste, l'efficacité du «motif de l'oubli, de la renonciation à la *commentatio mortis*»¹⁷⁰, son attitude philosophique devant cet ennemi fatal «à ce dernier stade des *Essais*» prouve ainsi, d'après Hugo Friedrich, que «la connaissance rationnelle et la familiarité intime sont si bien assurées que la mort peut être confiée à l'oubli»¹⁷¹.

Ainsi, loin d'aspirer de manière univoque au caractère de grandeur spirituelle que lui aurait conférée cette adhésion d'efforts continuels à la pratique de la Sagesse que lui avait recommandée avec insistance son modèle La Boétie¹⁷², Montaigne semble-t-il marquer une

¹⁶⁷ Théodore VERNIER MONTORIENT, *Notices et Observations pour faciliter la Lecture des Essais de Michel de Montaigne*, Paris, Delaunay, 1810, p. 93. Montaigne lui-même déclare à ce sujet dans la couche textuelle la plus récente du chapitre *Que Philosophes, C'est Apprendre à Mourir*: «Qui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre.» (I, 20, 90, C)

¹⁶⁸ Dans le chapitre *De la Diversion*, Montaigne déclare que parmi «les diverses manières que la philosophie prescrit à consoler», celle d'Épicure, qui consiste en l'opération mentale «de transférer la pensée des choses fâcheuses aux plaisantes», représente la méthode la «plus voisine à [s]on style» (III, 4, 830, C).

¹⁶⁹ Pierre VILLEY, Introduction à I, 14, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷⁰ «Si vous ne sçavez pas mourir, ne vous chaille; *Nature vous en informera sur le champ*, plainement et suffisamment; Elle fera exactement cette besogne pour vous; *N'en empeschez votre soing*. [...] A dire vray, nous nous *preparons contre les preparations de la mort*. La *philosophie* nous ordonne d'avoir la mort tous-jours devant les yeux, de la prévoir et considerer avant le temps, et nous donne apres les reigles et precautions pour prouvoir à ce que cette prevoiance et cette pensée ne nous blesse. [...] Si nous n'avons sçeu vivre, *c'est injustice de nous apprendre à mourir, et de difformer la fin de son tout*.» (III, 12, 1051, B, C)

¹⁷¹ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 309. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁷² Voir *supra* Chapitre II, 3.3.2.

tendance à détourner habilement la réalité de la disconvenance de son tempérament «trop tendre et par nature et par usage» (III, 10, 1003, B) à la «prud'homie» (Charron) exigeante du stoïcisme. En admettant qu'une «*préméditation* semi-stoïcienne de la *mort* contribue à constituer un équilibre de *vie* semi-épicurien»¹⁷³, mais en même temps insatisfait de la perspective du bonheur ataraxique stoïcien qui prône la seule absence de souffrance et de contrariétés au sein de son existence quotidienne, l'essayiste invoque pour étayer son interprétation exagérant l'importance des valeurs sensuelles épicuriennes de la vertu morale stoïcienne, l'autorité de *L'Ecclésiaste*¹⁷⁴:

«De vray, ou la *raison* se moque, ou elle ne doit viser *qu'à nostre contentement*, et tout son travail tendre en somme à nous faire *bien vivre, et à nostre aise*, comme dict la *Sainte Escriture*. Toutes les opinions du monde en sont là, que le *plaisir* est nostre but, quoy qu'elles en prennent divers moyens; Autrement on les chasseroit d'arrivée: Car qui escouteroit celuy qui *pour sa fin* establirait nostre *peine et mesaise?*» (I, 20, 81, A, C, A)

Pour détourner les adversaires qui accuseraient l'opportunisme dont fait preuve notre auteur par son adhésion relative parce que utilitariste à la morale stoïcienne, l'essayiste joue dans cet extrait avec intelligence sur l'ambivalence même de la notion de *bonheur ataraxique* propre aux doctrines stoïcienne et épicurienne. Cette ambiguïté réside, comme nous venons de le constater, au niveau de la nature de l'appartenance de la liberté bienheureuse, que les stoïciens qualifient de rationnelle, tandis que l'école épicurienne indique comme le siège du vrai bonheur la partie prétendue «basse, languissante, que la volupté asservit»¹⁷⁵ de l'âme humaine. Après la crainte devant la contamination de son esprit par les défauts moraux de ses contemporains, Montaigne néglige donc avec une fausse naïveté circonstancielle, de distinguer l'objectivité scientifique de la *raison* humaine dont fait l'éloge l'école stoïcienne pour son efficacité pour faire face aux passions déstabilisatrices de la tranquillité d'âme, de la créativité subjectiviste à effet corpo-spirituel combiné qu'engendre l'*imagination* sensualiste célébrée par les épicuriens.

Or, bien plus que de défendre la seule *légitimité* morale de la recherche de plaisirs raffinés dans la vie, Montaigne semble renchérir par le biais de cette assertion biblique sur

¹⁷³ Jean-Marc GABAUDE, *La Philosophie de la Culture Grecque*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 204. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁷⁴ Voir La BIBLE, *L'Ecclésiaste*, in: Traduction Oecuménique de la Bible, *Ancien Testament*, Paris, Éditions du Cerf — Société Biblique Française, III, v. 12-13, 2000, p. 1664: «Je sais *qu'il n'y a rien de bon* pour lui que *de se réjouir et de se donner du bon temps durant sa vie*. Et puis, tout homme qui mange et boit et goûte du bonheur en tout son travail, cela, *c'est un don de Dieu.*»

¹⁷⁵ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.1. SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XCII, p. 299.

l'idée que le désir de vivre une existence hédoniste même ne saurait procéder que de ce que la volonté divine l'ait logé comme une *intentionnalité* ontologique au sein de la raison humaine. En intégrant avec gratitude à son programme philosophique le monde physique comme un don précieux de la divinité, l'essayiste représente en effet son espoir de pouvoir se repaître des délices de la vie, comme un défi que lui semble lancer la Nature¹⁷⁶ même en le pourvoyant de «cet avantage de la *raison* dequoy nous faisons tant de feste et pour le respect duquel nous nous tenons maistres et empereurs du reste des creatures»:

«A quoy faire la *cognoissance* des choses, si nous en perdons le repos et la tranquillité, où nous serions sans cela, et si elle nous rend de pire condition que le pourceau de Pyrrho? *L'intelligence* qui nous a esté donnée pour nostre plus grand bien, l'employerons nous à nostre ruine, combatans le dessein de nature, et l'universel ordre des choses, qui porte que chacun use de ses utils et moyens pour sa commodité?» (I, 14, 55, A)

Conformément à l'utilitarisme épicurien qui «étai[t] hostile[...] à l'idée d'une science étudiée pour elle-même»¹⁷⁷, Montaigne met ainsi en évidence le rôle instrumental de «la cognoissance des choses» dans la démarche philosophique vers «la paix de l'âme et [vers]une ferme assurance»¹⁷⁸, pour introduire ensuite dans son projet comme un avantage supplémentaire qui dépasse le fruit même de l'ataraxie stoïcienne, la finalité effective du plaisir sensualiste.

Bien que l'essayiste conçoive toujours la douce liberté oisive comme une disposition bienheureuse de son âme qui ne devrait en aucun cas entraver son autonomie de sage, le

¹⁷⁶ Comme le remarque Hugo FRIEDRICH, Montaigne s'oppose par la conception qu'il s'est construit de la Nature, au christianisme, qui cultive l'image de la divinité comme une entité strictement séparée de sa création. Conformément à l'idée de l'humaniste et premier chrétien épicurien Lorenzo Valla (1407-1457) qui énonce que «Natura idem est quod Deus», le lecteur peut ainsi, «jusque dans les dernières pages des *Essais*, [...] remplacer le mot 'Dieu', de plus en plus rare, par celui de 'nature' sans rien changer au sens des phrases qui le contiennent. [...] Un passage qui se trouve déjà dans la première version de *l'Apologie* est caractéristique à cet égard: Il [Montaigne] hésite d'abord entre les termes de 'Dieu' et de 'nature', passant de l'un et de l'autre, pour finalement les assimiler dans la formule 'Dieu et la nature'» (II, 12, 460, A). Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 331.

¹⁷⁷ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 184.

¹⁷⁸ ÉPICURE, *Lettre à Pythoclès*, LXXXV; cité dans Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 185.

dessein final de son projet apparaît ainsi comme la contrepartie positive¹⁷⁹, dans le domaine de l'affectivité, de la souffrance antérieurement éliminée par le biais de l'appréciation scientifique du monde. S'il avait encore recours dans les couches textuelles datant d'environ 1572 aux termes modestes de «contentement» (I, 20, 81, A) et de «commodité» (I, 14, 55, A) pour faire référence aux avantages sensuels qu'il espère s'accorder dans l'oïveté de sa retraite, l'essayiste ne semble oser confesser ouvertement son adhésion à la conception épicurienne de la notion de *bonheur ataraxique*, que dans un ajout ultérieur de l'essai *Que Philosopher C'est Apprendre à Mourir*, qui confirme que «le plaisir est nostre but» (81, C). Dans ce même chapitre, Montaigne ne recherche enfin plus à dissimuler la véritable nature de son «art de l'existence» aux moralistes sévères de son époque, lorsqu'il qualifie de manière beaucoup plus audacieuse encore le genre de délices de la vie qu'il recherche, par la dénomination cyrénaïque hautement corporelle et impudente de «volupté» (82, C). S'il indique ensuite de façon quelque peu hyperbolique dans cette addition tardive la «volupté» comme «le dernier but de nostre visée [...] en la vertu mesme», l'essayiste reconnaît pourtant aussitôt l'intention provocatrice de cette assertion en avouant se réjouir de «battre leurs oreilles [des sectes Philosophiques] de ce mot [de la volupté] qui leur est si fort à contrecœur» (82, C). De cette façon, il rend lui-même perceptible la portée ironique de cette formule cyrénaïque qui ne laisse aucun doute sur la nature du *plaisir* recherché, à l'opposé de l'épicurisme qui s'inscrit comme un eudémonisme dans la lignée des doctrines morales centrées sur un *bonheur atténué*. Au travers de la disposition osée de cette assertion, Montaigne semble ainsi lancer sa pointe railleuse ultime aux institutions socioculturelles. Inscrite dans le contexte du bonheur cyrénaïque, celle-ci semble en somme regarder,

¹⁷⁹ Cette idée de la nature a-morale de la vie humaine en soi se trouve relayée à la fin du chapitre *Que Philosopher C'est Apprendre à Mourir*, où Montaigne oppose dans le domaine affectif à l'opportunité pour l'homme d'éliminer la souffrance de sa vie, la possibilité de travailler son bonheur sensuel: «La vie n'est de soy ny bien ny mal: C'est la place du bien et du mal selon que vous la leur faictes» (I, 20, 93, C). Par la liberté extraordinaire de ses pensées à propos de la vie et de la mort, Montaigne a suscité de multiples réactions violentes d'entre autres Nicolas Malebranche (1638-1715): «Il n'est pas seulement dangereux de lire Montaigne pour se divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans ses sentiments: Mais encore parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense. Car il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence, et qu'il ne fait qu'entretenir, et que fortifier les passions; La manière d'écrire de cet auteur n'étant agréable, que parce qu'elle nous touche, et qu'elle réveille nos passions d'une manière imperceptible.» Nicolas MALEBRANCHE, «De l'Imagination», in: Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, Amsterdam, Henry Desbordes, tome II, 1674, p. 272; et de Blaise Pascal (1623-1662), qui écrit à ce propos: «Il inspire une nonchalance du *salut*, sans crainte et sans repentir. Son livre n'étant pas fait pour porter la piété, il n'y était pas obligé; Mais on est toujours obligé de n'en point détourner. On peut excuser ses sentiments un peu libres et voluptueux en quelques rencontres de la vie; Mais on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort; Car il faut renoncer à toute piété, si on veut au moins mourir chrétiennement; Or, il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre.» Blaise PASCAL, *Pensées de Blaise Pascal*, Nouvelle édition par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1904, tome I, pp. 63-66.

plutôt que la *participation* immorale de ces instances dans l'exploitation inutile des misères de la condition humaine, leur *abstention* délibérée et coupable dans la prévenance des besoins moraux de leurs participants en vue de la réalisation du bonheur personnel de tout un chacun.

En conclusion, la méconnaissance hardie que cultive Montaigne, au nom de la raison, de la valeur morale des représentations appréciatives du monde comme se les propose une civilisation, se justifie-t-elle par la confirmation de la méthode de la bonne conduite de la Pensée par Épicure et Sénèque que met en scène notre auteur dans le chapitre *De la Solitude*. Dans cet essai, l'essayiste cite parmi les objectifs partiels à atteindre dans le cadre de son projet de méditation philosophique, la volonté «d'arrester et [de] fermir [son] ame en certaines et limitées cogitations où elle se puisse plaire» (I, 39, 248, A). Comme délimitation essentielle de ses réflexions appréciatives du monde extérieur, Montaigne semble ainsi viser le domaine de la physique, dans lequel il s'en tient à la manière de Marc-Aurèle, et «sans aucune considération subjective et anthropomorphique, [...] à la réalité telle qu'elle est, sans y ajouter de jugements de valeur inspirés par les conventions, les préjugés, ou les passions»¹⁸⁰. À force d'observer minutieusement cette contrainte méthodique stoïcienne lors de la pratique de la contemplation philosophique de l'Univers qui l'entoure, l'homme se découvrira enfin dans le «tableau [de] ce grand monde [...] comme un traict d'une pointe tres delicate» (I, 26, 157, A), tragiquement conditionné par les caprices du destin lesquels devraient le laisser en principe indifférent. S'il n'estime les choses «selon leur juste grandeur» qu'en les replaçant de la sorte dans l'immensité spatio-temporelle de «ce grand monde» (157, A), le sage se reconnaîtra pourtant somme toute non pas perdu, mais préci-

¹⁸⁰ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 211. Voir Marc-AURÈLE, *Pensées de Marc-Aurèle*, Traduction J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Germer-Ballière, VI, 13, 1876, p. 170: «Voilà les idées qu'on se forme de tous ces faits, en suivant à la trace les réalités mêmes, et en les observant à fond pour savoir au juste ce qu'elles sont en soi. C'est avec la même franchise qu'il faut agir durant toute sa vie. Pour toutes les choses qui nous semblent dignes de notre attention et de notre confiance, il faut les mettre à nu, et les considérer dans toute leur simplicité et leur faiblesse, en les dépouillant du prestige vain dont les entoure tout ce qu'on en dit. Ce faste orgueilleux est un imposteur bien dangereux; Et le piège est d'autant plus redoutable que les objets paraissent davantage mériter notre recherche.» Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre LXVI, p. 155: «Une âme qui envisage le vrai, éclairée sur ce qu'elle doit fuir ou rechercher, assignant aux choses leur valeur non d'après l'opinion, mais d'après leur nature, s'initiant dans tous les secrets et osant explorer toute la marche de la création, une âme qui veille sur ses pensées comme sur ses actes, [...] une telle âme est proprement la vertu.»

sément protégé dans «les rapports de confiance et de sollicitude»¹⁸¹ qu'il contracte, comme une métaphysique de consolation, avec «notre *mere* nature en son entiere magesté» (157, A).

B. La prise de conscience de soi-même comme élément de la Nature vivante:
Le relativisme ontologique envers les acquis culturels de la civilisation.

Cependant, vu que «la nature n'est pas seulement extérieure à l'homme, mais aussi en lui [...] [comme] la force qui organise l'individualité»¹⁸², le «regard d'en haut»¹⁸³ que porte le sage stoïcien sur la matière physique du cosmos et les événements produits par la Fortune, ne néglige-t-il pas son agent même comme objet de contemplation et de questionnement philosophiques. En tant que participant passif du monde terrestre, l'humanité ne se sait effectivement pas épargnée, dans sa simple matérialité, des effets «indifférents»¹⁸⁴ qui proviennent de l'enchaînement des causes universelles déterminatives de l'évolution cyclique de l'Univers. Par conséquent, l'état accompli du bonheur ataraxique que cultive le sage par l'entretien soigneux d'un «rapport d'obéissance» métaphysique avec «notre *mere* nature», ne saurait-il être garanti que par l'extension du champ d'application de cette communication sacrée, au niveau microcosmique de «l'existant»¹⁸⁵ dans son expérience quoti-

¹⁸¹ Montaigne souligne jusqu'à quatre reprises dans les *Essais* le rapport presque sacré qui existe entre l'homme et la nature en la désignant, comme le remarque Hugo FRIEDRICH, comme «notre *mere* nature» (I, 20, 96, A; I, 26, 157, A; I, 27, 178, A; II, 12, 457, A). Ainsi, «les *Essais* parlent de la nature comme d'une *personne* [qui] commande et recommande, suggère, *guide*, *console*, *tend la main*, *donne*, *discourt*». Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 330-331. Pierre HADOT souligne à ce propos que «chez les stoïciens, [...] [l']exercice de l'expansion du moi [...] [résulte en ce que] le moi *se plonge dans la totalité* du monde, dont il éprouve avec *joie* qu'il est une partie intégrante». Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 311.

¹⁸² Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 331.

¹⁸³ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 316: «*Regarder d'en haut*, [...] c'est regarder les choses avec détachement, distance, recul, objectivité, telles qu'elles sont en elles-mêmes, en les replaçant dans l'immensité de l'univers, dans la totalité de la nature, *sans leur ajouter les faux prestiges que leur prêtent nos passions et les conventions humaines.*»

¹⁸⁴ Parmi les événements naturels déterminatifs de l'individualité de l'homme, Pierre HADOT distingue «la vie et la mort, la santé et la maladie, le plaisir et la souffrance, la beauté et la laideur, la force et la faiblesse, la richesse et la pauvreté, la noblesse et la basse naissance, les carrières politiques». Ces éléments devraient en principe nous laisser indifférents, «parce que tout cela ne dépend pas de nous [...] [et] correspond à l'enchaînement des causes et des effets, c'est-à-dire *au destin*, *au cours de la nature*». *Ibid.*, pp. 206-207.

¹⁸⁵ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 331. Dans la philosophie épicurienne de Lucrèce et celle du «Portique, de ses débuts à Sénèque et Marc-Aurèle», la nature est représentée «comme une forme de la raison organisatrice qui relie tous les êtres dans la chaîne infinie de la causalité et de la finalité. Ces interprétations métaphysiques sont complétées [...] par une application morale», soit le «devoir être» de l'individu (*Ibid.*, pp. 332-333). À ce culte presque religieux de la nature, élaboré sous la forme d'une représentation *appréciative* du monde qui détermine la conduite éthique de l'homme, nous opposons dans la présente analyse au sujet de la représentation *compréhensive* de l'homme, la question de l'ontologie de l'individu, soit l'étude des modalités de «l'existant» en tant qu'être en soi.

dienne de soi-même.

Cette considération se retrouve dans la pratique éthique de la doctrine stoïcienne, qui fait preuve par son principe idéalisé de «[l']accord instinctif et originel du vivant avec lui-même»¹⁸⁶, d'une préoccupation positive pour la préservation de l'intégrité authentique de l'homme. Cette attention soucieuse pour le Moi que partagent par ailleurs la plupart des courants philosophiques de l'Antiquité, provient de l'observation que l'individu, dans son contact avec la région suspecte du «dehors», «s'attache aux choses indifférentes [...] [et] se confond [...] avec les objets auxquels il s'était attaché»¹⁸⁷ à tel point de dilapider en pure perte l'équilibre harmonieux de son âme. La proposition cruciale qui découle de ce constat et laquelle prône envers le sage la présence à soi-même, relève dans l'école stoïcienne de la «pièce essentielle de [s]a doctrine morale, [c'est-à-dire la] théorie des 'devoirs' (non pas du 'devoir' en général) ou des 'actions appropriées'»¹⁸⁸. Celle-ci se résume principalement à l'obligation éthique pour le sage d'organiser son existence pratique conformément à «l'intuition fondamentale» comprise dans son essence originelle comme la force qui «exprime la volonté profonde de la *nature*»¹⁸⁹. De cette façon, tandis que le 'devoir' stoïcien (au singulier) se concentre sur les modalités théoriques de la réalisation des impératives morales qui devraient régir la bonne volonté générale de l'homme, la théorie des 'devoirs' (au pluriel) se situe plutôt sur le plan concret du choix de vie pratique de l'individu présumé être avide de faire le Bien. Les préceptes existentiels que propose la doctrine stoïcienne permettront ainsi en toute première instance «à la volonté bonne de trouver une matière à exercice, d'être guidée par un code de conduite pratique, et d'accorder une valeur relative aux choses indifférentes, qui sont en principe sans valeur»¹⁹⁰. En conséquence, la question du bien-fondé moral de «l'art de l'existence» privé du sage ne se pose-t-elle plus pour le stoïcisme au niveau concret de la composante ontologique de son programme philosophique englobant, puisque l'individu se conformerait par définition dans le choix réfléchi même de ses 'devoirs', à la manière d'être que lui aurait prévu la «Raison du Tout dont [il]

¹⁸⁶ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 208.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 292.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 207-208.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 208-209. En guise d'illustration, Pierre HADOT ajoute que: «Se marier, avoir une activité politique, servir sa patrie, toutes ces actions seront donc appropriées à la nature humaine et auront une valeur. [...] [Ainsi, la] théorie des devoirs ou actions appropriées permet[-elle] au philosophe de s'orienter dans l'incertitude de la vie quotidienne en proposant des choix vraisemblables, que notre raison peut approuver sans qu'elle ait jamais la certitude de bien faire.»

n'est qu'une parcelle»¹⁹¹ passive.

Admettons toutefois que la pratique de la prise de conscience des fondements de «l'existant» rejoigne à nouveau le domaine de l'éthique au travers de son résultat final visé, qu'est la fortification de l'impassibilité stoïcienne du sage laquelle il acquiert progressivement au travers de la thématization cumulative de la connaissance de soi. La qualification de la nature dans l'essai *De l'Expérience* en tant que «doux guide, mais [précise Montaigne] non pas plus doux que prudent et juste» (III, 13, 1113, B), traduit cette foi optimiste que cultive l'essayiste dans la lignée de la doctrine stoïcienne en l'efficacité finale des directives existentielles de «notre mere» pour réaliser l'idéal de l'équilibre moral travaillé de son âme. Selon la conception de notre auteur, comme le résume Hugo Friedrich:

«Rapportée à l'homme, elle [la nature] est *l'instinct infaillible du bien*, ce qu'atteste la maxime de l'abbaye de Thélème, 'fay ce que tu voudras' — maxime qui ne vise nullement à la licence effrénée, mais à *la libération d'un naturel primitivement bon* dans lequel l'homme n'a qu'à *se replonger pour être avec joie, avec grâce*, une créature d'honneur et de vertu.»¹⁹²

À l'occasion d'une réflexion tardivement développée dans ce même chapitre, l'essayiste fortifie encore auprès du lecteur l'impression de se rallier à ce célèbre principe proverbial qu'avait établi François Rabelais (1493-1553) dans son ouvrage délibérément a-moral *La Vie très Horrificque du Grand Gargantua, Père de Pantagruel* (1553), lorsqu'il se réjouit du constat que «tout bon, [la nature] a faict tout bon» (1113, B). Si cette assertion met en évidence que la nature telle qu'elle se manifeste dans sa réalité objective au sein de l'essence humaine ne saurait de soi-même produire rien de mauvais, notre auteur se déclare en d'autres termes prêt à consentir, en accord avec Rabelais, à être conduit par elle «à 'honneur et vertu' [...] selon les idées de Cicéron, Sénèque, Valla»¹⁹³. Pourtant, la nature induit aussi l'homme, d'après l'épicurien Lucrèce, «à la folie, à l'illusion, aux petits péchés»¹⁹⁴ mêmes. Non dénué de quelque soulagement épicurien, Montaigne observe ainsi que la peccadille s'impose comme une évidence empirique inévitable à la condition humaine, jusqu'à y prouver même son utilité particulière comme matière d'exercice innocente pour l'âme:

«*L'erreur*, les songes, luy [à l'âme] servent utilement, comme une loyale matiere à nous mettre à garant et en contentement. [...] Si nous ne troublions pas en noz membres la jurisdiction qui leur appartient en cela, il est à croire que nous en serions mieux, et que nature leur a donné un juste et modéré temperament envers la volupté et envers la douleur. Et ne peut faillir d'estre juste, estant esgal et

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁹² Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 332.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 333.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 333.

commun.» (I, 14, 58, C)

Bien qu'il soit à visée plutôt épicurienne dans le cas de Montaigne, le principe de vie de «naturam sequi»¹⁹⁵ qui figure comme un avertissement continu sur l'une des poutres de la bibliothèque de notre auteur, traduit en somme la volonté résolue de l'essayiste d'appliquer son âme à la double pratique ascétique stoïcienne de la dilatation métaphysique du Moi dans la Nature cosmique, et de la concentration sur soi-même par le sujet dans le moment présent de son esprit¹⁹⁶.

Après l'initiative de la réhabilitation de la fiabilité de «nostre mere» comme adjuvant de guidance *morale* de l'humanité, la critique de Montaigne selon laquelle «on fait *tort* à ce grand et tout puissant donneur¹⁹⁷ de refuser son don, l'annuler et desfigurer» (1113, B) semble ainsi susceptible de s'appliquer aussi à la nature dans sa seconde forme d'apparition dans la philosophie antique, c'est-à-dire en tant que «quintessence de tout ce que nous sommes en *fait*»¹⁹⁸. Outre de porter atteinte aux vérités factuelles contenues dans les objets physiques et les événements du monde extérieur pour aliéner l'homme de lui-même sur le plan éthico-affectif, l'artéfact socioculturel nous menace en effet aussi de nous dénaturer imperceptiblement de l'intérieur par l'offensive déformatrice qu'il déclenche contre l'authenticité identitaire tant corporelle que mentale de l'espèce humaine.

Dans le chapitre *De la Coustume et De ne Changer Aisement une Loy Receue*, Montaigne se montre conscient de ce double indice du danger de la désindividualisation de l'homme par l'organisation même de sa démonstration contre les «étranges impressions» que l'habitude progressive aux vérités collectives «fait en nos ames, où elle ne trouve pas tant de resistance» (I, 23, 111, A) que dans nos corps. À l'exubérance de l'émerveille-

¹⁹⁵ «Servare modum finemque tenere — Naturamque sequi.» Poutre 34, Lucain, *Pharsale*, II, 381; «Garder la mesure, observer la limite et suivre la nature.» Traduction proposée par Maurice Rat, in: Michel de MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. 1423. Dans le chapitre de *L'Expérience*, Montaigne met en évidence la passivité avec laquelle l'homme devrait consentir au sort que lui a prévu la Nature, lorsqu'il souligne: «Laissons faire un peu à nature: Elle entend mieux ses affaires que nous.» (III, 13, 1088, B)

¹⁹⁶ En guise de remède à la dispersion du Moi que provoquent progressivement les fausses vérités prédéterminées qui atteignent l'homme de l'extérieur, la philosophie stoïcienne propose au sage de cultiver la «prise de conscience de soi» par le biais d'exercices spirituels. Ceux-ci consistent d'une part en la «concentration sur soi» (Pierre HADOT, *op. cit.*, pp. 303-309), et de l'autre en «l'expansion du Moi dans le cosmos» (*Ibid.*, pp. 309-314), deux mouvements «opposés» et pourtant «complémentaires», qui «se réalisent en un seul instant» (*Ibid.*, p. 291) au travers de la signification existentielle de la contemplation de l'Univers, qui inclut le Moi en tant qu'exemplaire particulier de l'espèce humaine appartenant à la nature vivante.

¹⁹⁷ Bien qu'il s'agisse littéralement de la divinité dans ce contexte, le lecteur peut d'office interpréter cette référence comme indiquant en même temps la Nature dans sa signification métaphysique du Tout englobant la totalité des objets physiques et des habitants du monde.

¹⁹⁸ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 333.

ment premier avec lequel l'essayiste contemple des cas singuliers démontrant la malléabilité extraordinaire du physique humain en comparaison avec son état natif¹⁹⁹, se mêle pourtant aussitôt l'ébahissement de Montaigne devant la contingence ontologique des coutumes mentales qui se donnent pourtant pour incontestables au sein de la société dans laquelle celles-ci sont en vigueur. C'est ainsi que l'essayiste s'indigne de voir «plant[er] et establ[ir]» par la coutume les fantasmagories de sa représentation compréhensive de l'homme «par loix és regions que bon luy a semblé», jusqu'à en «enyvre[r]» d'entières «nations et tant de suffisans personnages» (111, A). La riche collection d'exemples dont est orné cet essai, et desquels notre auteur a tiré la plupart de ses lectures ethnologiques des Anciens ainsi que des prosateurs contemporains du Nouveau Monde et des Indes orientales, court ainsi à frapper par son abondance en excentricités l'esprit du lecteur, pour l'inviter ensuite à conclure à l'arbitraire des habitudes qui régissent sa propre vie, puisque:

«*Consuetudinis magna vis est*²⁰⁰. [...] Ces *exemples estrangers* [du corpus que vient d'établir l'essayiste dans ce chapitre] ne sont *pas estranges*, si nous considerons, ce que nous essayons ordinairement, *combien l'accoustumance hebeté nos sens*. [...] Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux, que nous sommes à eux, ny avec plus d'occasion: Comme chacun advoueroit, si chacun sçavoit, *après s'estre promené par ces nouveaux exemples, se coucher sur les propres, et les conferer sainement.*» (I, 23, 109-112, C)

Lorsque l'auteur observe dans le droit fil de la leçon précédente que la diversité des coutumes a partie liée avec la particularité identitaire du groupe social qui les pratique, il fait ainsi à première vue preuve de tous les réflexes relativistes d'un anthropologue précoce. Pour expliciter la part de la subjectivité dans le procédé d'agrégation idéologique de l'individu, Montaigne rapporte ainsi parmi la quantité d'exemples par laquelle il étaye sa démonstration au sujet de la force de la coutume, le constat que «chacun faict un Dieu de ce qui luy plaist, le chasseur d'un lyon ou d'un renard, le pescheur de certain poisson, et des Idoles de chaque action ou passion humaine» (111-114, B). Dans son *Apologie de Raimond Sebond*, l'essayiste étend cette même enquête au niveau macro-social de l'identité nationale, dont il explique la diversité thématique dans l'espace par le fait «[qu']une nation regarde un subject par un visage [...]; l'autre, par un autre» (II, 12, 581, A). Si Montaigne témoigne déjà d'une clairvoyance remarquable et peu répandue à son époque par l'adoption

¹⁹⁹ Pour illustrer les effets admirables de la coutume sur le corps humain, Montaigne évoque sa rencontre «avec un petit homme natif de Nantes, né sans bras, [mais] qui a *si bien façonné* ses pieds au service que luy devoient les mains, qu'ils en ont à la verité à demy oublié leur office naturel» (I, 23, 111, A).

²⁰⁰ «Grande est la force de l'habitude.» (Cicéron, *Tusculanae Disputationes*, II, XVII) Traduction proposée par Pierre Villey.

d'une pareille attitude relativiste généralisée dans la contemplation de la variabilité des modalités de vie de l'espèce humaine, il n'hésite même pas à expliciter dans ce même chapitre les conclusions personnelles qu'il tire de cette observation dans le domaine si délicat, sur la toile de fond actuelle des troubles civils, de la question religieuse:

«Une autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye *une croyance contraire*. Nous sommes *Chrestiens* à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans.» (II, 12, 445, A, B).

Au risque de compromettre par cette assertion la crédibilité de sa propre dévotion non seulement religieuse mais aussi patriotique, Montaigne se révèle ainsi dans son anthropologie humaniste, selon que le remarque Tzvetan Todorov, comme un «potentiel révolutionnaire»²⁰¹ en matière de tolérance culturelle. Cette disposition mentale à reconnaître l'universalité de l'appartenance biologique de l'homme en dépit de sa détermination spatiale, se trouve confirmée avec davantage de verve encore par la déclaration généreuse qu'il fait dans le sillage de Socrate, et selon laquelle notre auteur «estime[rait] tous les hommes [s]es compatriotes, et embrasse un Polonois comme un François, postposant cette lyaison nationale à l'universelle et commune»²⁰² (III, 9, 973, B).

Cependant, force est de constater que l'impartialité relative même avec laquelle Montaigne aborde dans les *Essais* les particularités des usages «barbaresques», s'inscrit dans un discours temporaire qui ne s'avère qu'occasionnellement marqué d'une ouverture d'esprit de l'essayiste par le seul point de vue adopté dans sa pratique de contemplation philosophique. La leçon de relativisme qu'énonce notre auteur, semble de cette façon plutôt provenir du souci de l'essayiste de lancer une pointe sévère dans l'ordre de la morale envers ses propres concitoyens, que d'un quelconque volontarisme social selon lequel notre auteur se focalise-

²⁰¹ Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 237.

²⁰² Malgré le relativisme culturel que Montaigne manifeste à l'instar de Socrate dans la deuxième couche textuelle de l'essai *De la Vanité*, le lecteur retrouvera pourtant dans l'édition antérieure des *Essais* des assertions de la part de notre auteur qui confirment les préjugés en vigueur à l'époque en matière de la détermination nationale de l'homme. Ainsi, l'essayiste qualifie-t-il dans le chapitre *De l'Imagination* la «Souysse» comme une «nation peu vaine et mensongiere» (I, 21, 103, A), pour relire de façon plus caricaturale encore le vice de «l'yvrognerie» à «la plus grossière nation de celles qui sont aujourd'huy» (II, 12, 340, A), par laquelle l'essayiste entend l'Allemagne. Dans son *Apologie de Raimond Sebond*, il exprime en somme «la honte et despit» qu'il ressent par rapport aux «Anglois» pour les avoir vus «trois et quatre fois rechanger» la loi «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». À cet argument, notre auteur ajoute que la honte se fait d'autant ressentir plus rudement «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» (II, 12, 579, A). Dans la couche textuelle la plus récente du chapitre *De la Cruauté*, Montaigne prend conscience de l'irraisonné d'un pareil catalogue moral des peuples, lorsqu'il remarque à propos de l'échelle de la finesse des moeurs des nations européennes qu'établit en sa présence un «Seigneur Italien» pour juger de leur «fermeté aux dangiers», que «ce n'estoit à l'aventure *que pour rire*» (II, 9, 426, C).

rait, dans le «commerce» intersubjectif, sur l'Autre en tant qu'entité individuelle enrichissante. Avant de reconsidérer le mobile véritable de l'attention singulière que porte Montaigne dans le sens absolu aux modalités de vie culturelles en vigueur dans les terres nouvellement découvertes, nous examinerons d'abord dans quelle mesure la bienveillance sociale de l'essayiste envers les habitants du Nouveau Monde lui sert de véhicule pour marquer sa propre position anti-conventionnaliste en défaveur de la communauté civile dont il fait partie intégrante.

S'en tenant avec minutie à sa déclaration décidée de «juger [les barbares] par la voye de la raison», Montaigne se montre conscient dans son fameux essai *Des Cannibales* de l'urgence éthique actuelle, face aux événements tragiques produits en Amérique sous l'influence de cette erreur, de se «garder de s'attacher aux opinions vulgaires, [...] [lesquelles feraient preuve de] plus de curiosité qu'[elles ne montrent] de capacité» (I, 31, 202-203, A). Après s'être référé pour ce motif au «véritable tésmoignage» oral et directe de l'un des hommes de son entourage «qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde», notre auteur constate néanmoins «qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on [lui] en a rapporté» (203, 205, A). Subséquemment, Montaigne se décide à qualifier dorénavant les habitants des pays exotiques par le biais de la signification étymologique du terme «sauvage», qu'il comprend ainsi dans le sens où «nous appellons sauvages les fruits que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits» (205, A).

Pourtant, la convivialité égalitariste à laquelle semble toucher l'interprétation de la notion de «sauvagerie» telle que l'essayiste la présente dans ce chapitre, s'avère-t-elle avant tout destinée à railler la vanité irraisonnée des Européens qui invoquent comme argument fondant leur prétendue supériorité intellectuelle sur les hommes primitifs du Nouveau Monde, l'incomplétude de la maturité éthico-culturelle de «ces nations»²⁰³. À la lumière des actes déshumanisants de souffrance et d'humiliation commis par ses contemporains dans les nouvelles colonies, l'essayiste estime pourtant que le qualificatif de «barbaresque», dans son sens courant, s'appliquerait mieux à «nos fautes ordinaires» de «la trahison, [de] la desloyauté, [de] la tyrannie, [de] la cruauté [...] [lesquelles] surpass[ent] *en toute sorte* de barbarie [...] la fermeté de[s] combats» (209-210, A) des tribus natives. Le sujet

²⁰³ «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 naifveté originelle.» (I, 31, 206, A)

hautement tabou en Occident de l'anthropophagie autour duquel notre auteur construit son plaidoyer relativiste en matière de culture, sert de cette manière à interpeller la conscience de ses compatriotes qui, «remerqu[ant] l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action [et] jugeans bien de[s] fautes [des peuples exotiques], [...] [sont pourtant] si aveuglez aux [leurs]» (209, A). Offusqué d'une «opinion si desreglée» (210, A), Montaigne induit ainsi ses lecteurs à la conclusion

«qu'il y a *plus de barbarie* à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par geènes, un corps encore *plein de sentiment*, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement *leu, mais veu de fresche memoire*, non entre des ennemis anciens, mais *entre des voisins et concitoyens*, et, *qui pis est, sous pre-texte de pieté et de religion*), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé» (I, 31, 209, A).

Qui plus est, par ces considérations à propos de la question éthique du colonialisme européen, il n'est pas improbable que l'essayiste fasse en même temps référence aux troubles civils qui mettraient le couteau sous la gorge de la France pendant plus de quarante années. Plus spécifiquement, notre auteur semble viser dans ce contexte le sanglant massacre de Vassy qui avait lieu le premier mars 1562 comme une conséquence immédiate du dogmatisme théorique dont faisaient preuve d'après Montaigne les discussions privées entre protestants et catholiques à Saint-Germain-en-Laye en Poissy (1561). Lors de ce colloque originellement fixé sur l'instauration d'une politique de tolérance religieuse au sein de la patrie, l'Église de France tentait toutefois d'éviter tout dialogue sur la réforme morale, sa hiérarchie, le luxe de son haut-clergé, son obédience ultramoine, et tout autre point de quelque importance réelle pour les protestants, pour se concentrer sur l'ambiguïté de la syllabe de *hoc* telle qu'elle figure dans la formule biblique de Saint-Paul, «hoc est corpus meum»²⁰⁴. La question de savoir si ce terme vise le pain quotidien comme le supposaient les théologiens catholiques suivant la grammaire latine, suscitait de fortes oppositions du côté du réformé De Bèze, qui estimait que la syllabe désigne le corps du Christ. La discorde que semait ce sujet épineux ne se limitait manifestement pas à des dérapages exclusivement verbaux entre les partis en concurrence, comme le met en évidence l'exclamation indignée de Montaigne: «Combien de *querelles* et combien *importantes* a produit au monde le doute du sens de cette syllabe, Hoc!» (II, 12, 527, A). Pour ce motif, il ne semble pas hasardeux que l'essayiste évoque précisément la pratique du cannibalisme dans le

²⁰⁴ La BIBLE, «Épîtres de Paul — Première Épître aux Corinthiens», in: Traduction Oecuménique de la Bible, *Nouveau Testament, op. cit.*, XI, v. 24, p. 2787.

contexte de son plaidoyer en faveur du relativisme culturel pour l'opposer ensuite à la cruauté des violences déclenchées par les Européens contre les indigènes des pays nouvellement découverts. La critique pacifique qu'énonce Montaigne dans le domaine du colonialisme semble ainsi être destinée à s'appliquer également à la politique intérieure de sa propre patrie, où le thème de l'anthropophagie était actuel dans sa forme symbolique au sein du débat doctrinal autour de la signification profonde du sacrement de l'Eucharistie.

Par analogie avec le silence obstiné à propos du massacre de Vassy, Montaigne évite de surcroît soigneusement de mentionner dans les *Essais* le nom de la sanglante nuit de la Saint-Barthélemy du vingt-quatre août 1572 ainsi que toute autre allusion directe à cet événement particulièrement amer dans l'histoire de la France. Bien qu'il réponde par ce silence à l'appel du chancelier de «vertu non commune» (II, 17, 661, A) Michel de l'Hospital à faire «disparaître ce jour de la mémoire»²⁰⁵, Montaigne n'en laisse en revanche pas moins persister dans ses écrits les résonances du massacre à travers les condamnations répétées des actes du duc d'Albe qui «nous fit voir à Bruxelles [ces tragédies] ès Comtes de Horne et d'Aiguemond» (I, 7, 30, A), et des violences commises contre les hérétiques sous le prétexte catholique²⁰⁶ de purger les âmes malades de cette affection contagieuse qu'est «la nouvelletez de Luther» (II, 12, 439, A). Sans toutefois être formellement associé avec la nuit de la Saint-Barthélemy, le décor tragique de «meurtre et effusion de sang» (I, 31, 209, A) qu'évoque l'essayiste dans le chapitre *Des Cannibales* pour décrire les luttes internes des indigènes, semble ainsi servir de véhicule à Montaigne pour exposer, au travers de la concordance implicite des pratiques de violence décrites, combien cet événement brutal heurte sa conscience morale. «Par conséquent», comme le conclut Géralde Nakam:

«cette omission de la Saint-Barthélemy n'est pas de l'insouciance, ni de la complicité, ni une amnistie des assassins par Montaigne. [...] [Au contraire même, parce que] c'est [...] la Saint-Barthélemy qui donne leur relief, par contrecoup, au thème du repli sur soi, [...] ce sont eux [les massacres de 1572] qui donnent leur densité et leur acuité [...] au thème, continu dans l'ouvrage, de l'horreur du sang et de la cruauté»²⁰⁷.

²⁰⁵ Michel de l'Hospital (1505-1573), en apprenant l'ampleur du massacre de la Saint-Barthélemy, reprend la pensée du poète antique Stace (*Sylva*, V, 88), «Excidat illa dies!», pour maudire le jour qui était témoin de ce combat sacrilège entre réformés et catholiques («Périssent la mémoire de ce jour!»). En guise de témoignage supplémentaire de sa fidélité au Chancelier, Montaigne arrache de son *Beuther* (ou l'*Ephemeris Historica* de Michel Beuther), le livre de raison de l'essayiste contenant des mémentos historiques et des annotations à propos d'événements d'importance pour la famille Eyquem, la page du vingt-quatre août, date de la Saint-Barthélemy parisienne. Voir Géralde NAKAM, *op. cit.*, pp. 191-193.

²⁰⁶ Montaigne s'indigne de voir supposer ses contemporains «gratifier au Ciel et à la nature par nostre massacre et homicide» (I, 30, 200-201, A, B).

²⁰⁷ Géralde NAKAM, *op. cit.*, pp. 190-191.

En somme, les descriptions anthropologiques idéalisantes de l'organisation de la société²⁰⁸ des Cannibales, de leurs cultes religieux²⁰⁹ et de leur attitude à l'égard de la richesse²¹⁰, suggèrent-elles l'intention implicite de notre auteur de mener une étude comparative avec la France contemporaine pour mettre ainsi en évidence la distance qui se creuse entre le rêve du Paradis Terrestre dont se rapprochent «ces nations», et la réalité de la perversion généralisée de la patrie. En réminiscence de la prétendue objectivité dont faisait preuve l'ethnographe Tacite dans son ouvrage de la *Germanie* laquelle dissimulait en fait une critique sévère contre la déchéance morale de Rome, Peter Burke appelle la technique de l'écriture auto-accusatrice implicite que manie Montaigne au travers de son attention anthropologique pour les Cannibales, «le syndrome Germania»²¹¹. Ce même procédé, peu représenté au XVI^{ème} siècle malgré l'ancienneté de sa tradition dans la littérature morale²¹², se retrouve par ailleurs dans le premier poème latin de La Boétie, qui déclare vouloir entamer avec ses frères d'alliance préférés une nouvelle vie en Amérique «sous un ciel *meilleur*»²¹³. Sage stoïcien «moulé au patron d'autres siècles que ceux-cy» (194, A), La Boétie comprend le qualificatif de «meilleur» dans le sens moral du terme, tel que le met aussi en évidence l'essayiste lorsqu'il spécifie à propos du Nouveau Monde que «les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, [y sont encore] *inouies*» (I, 31, 206-207, A).

Dans des propos bien choisis, Montaigne expose ainsi à l'exemple de son ami précieux sa propre déception «dequoy la cognoissance n'en [du Nouveau Monde] soit venue plus-tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous» (206, A). Ce regret pourrait à la limite être compris comme une traduction personnelle et fortifiée avec la disparition du frère d'alliance, du mobile qui avait retenu les amis de réaliser leur rêve. Ainsi, Montaigne donne-t-il l'impression d'observer avec mélancolie que les

²⁰⁸ «Toute leur science ethique ne contient que ces deux articles, de la resolution à la guerre et affection à leurs femmes.» (I, 31, 208, A)

²⁰⁹ À l'encontre des hommes d'État français qui sont en mesure d'abuser impunément de «ce don de Dieu [qu'est] la divination» lorsqu'il s'agit d'«achemine[r] ou [de] detourne[r] [le public] de la guerre», les «pres-tres et prophetes» du Nouveau Monde ont le devoir de «bien deviner, et s'il leur advient autrement qu'il[s] ne leur [ont] prédit, il[s] [sont] haché[s] en mille pieces s'ils l'attrapent, et condamné[s] pour faux prophete[s]» (I, 31, 208, C, A).

²¹⁰ À l'opposé de la convoitise européenne perpétuellement «en debat de la conquête de nouvelles terres», les prétendus barbares «sont encore en cet heureux point, de ne desirer qu'au tant que leurs necessitez naturelles leur ordonnent: Tout ce qui est au delà, est superflu pour eux.» (I, 31, 210, A)

²¹¹ Peter BURKE, *op. cit.*, pp. 68-69.

²¹² Pierre VILLEY, introduction à I, 31, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 202.

²¹³ Stefan ZWEIG, *op. cit.*, p. 23.

tristesses attendues lors d'un exil de la patrie seraient déjà si insupportables en proportion avec son âge avancé, que tout espoir d'un départ réussi vers ce monde idéalisé comme un Paradis Terrestre d'avant la chute, soit détruit à jamais pour sa part. Inscrite dans le contexte spécifique de la représentation imaginaire du sauvage «dequoy la poësie [des Anciens] a embelly l'age doré»²¹⁴, la contemplation nostalgique de la «nayfveté si pure et simple» des peuples primitifs trahit en somme l'intérêt profond de l'attention particulière avec laquelle Montaigne compare les modalités de vie culturelles de ces «*viri a diis recentes*»²¹⁵ (206-207, A) à celles de la société française contemporaine. Ainsi, en soulignant que l'utopiste Platon même «trouveroit [...] la republique qu'il a imaginée, esloignée de cette perfection» des «*natura modos primum dedit*»²¹⁶ à «ces nations», notre auteur place-t-il son émerveillement pour l'art de vivre des peuples primitifs en défaveur de la culture occidentale, dans la perspective des «inventions à feindre une *heureuse* condition d'hommes» (206-207, A, B). Cette interprétation montagnienne de «la conception et le desir mesme de la philosophie» (206, A) dépasse pourtant en portée sensualiste l'acception éthique de la vertu naturelle des sauvages qu'avaient promulguée les instaurateurs précoces de l'idéal d'innocence candide de l'homme natif. Comme en témoignent les notes explicatives à propos de la métaphore des «fruits sauvages», la préoccupation principale de Montaigne dans le domaine de la morale comparée semble ainsi consister à émettre une critique pointue contre la dilution progressive, travaillée par ses concitoyens, de «la saveur mesme et delicatesses» (205, C) naturelles de la vie humaine. Ainsi,

«en ceux là [les fruits sauvages] sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprietés, lesquelles nous avons abastardies en ceux-cy [les fruits produits par culture], et les avons seulement *accommodées* au plaisir de nostre goust corrompu» (I, 31, 205, A).

Du point de vue de l'étude comparative des représentations compréhensives de l'homme française et exotique, le relativisme culturel dont fait preuve notre auteur envers les habitants des terres nouvellement découvertes, était en conclusion la critique sociale de

²¹⁴ Si le succès du mythe du «bon sauvage» atteindrait son paroxysme au siècle des Lumières, il connaissait déjà un prodigieux essor au XVI^{ème} siècle sous l'influence du thème antique réactualisé de l'Âge d'Or d'une part, et de l'autre à travers les multiples récits de voyage qui peignaient de façon quelque peu optimiste les tribus primitives d'Amérique —jusqu'à rejoindre parfois le fantastique. Voir Henri BENAC, *Guide des Idées Littéraires*, Édition revue et augmentée par Brigitte Réauté et Michèle Laskar, Paris, Hachette, Coll. Éducation, 1988, pp. 42-44.

²¹⁵ «Hommes qui sortent tout fraîchement de la main des Dieux.» (Sénèque, *Épîtres à Lucilius*, XC) Traduction proposée par Pierre Villey.

²¹⁶ «[...] premières lois que donna la nature» (Virgile, *Géorgiques*, II, 20) Traduction proposée par Pierre Villey.

l'essayiste contre la dépravation progressive des sages lois morales provenant de la nature. Si celles-ci étaient originellement contenues dans l'apparat éthique de la communauté française «comme il se voit és autres creatures», Montaigne constate pourtant, malgré la prétendue prééminence intellectuelle de l'homme sur les animaux, «[qu']en nous elles [ces lois] sont perdues» (II, 12, 580, B). En inversant l'ordre des valeurs, les «barbares» apportent ainsi une leçon de relativisme indispensable²¹⁷ aux Européens, qui appelleraient trop hâtivement

«barbarie ce qui n'est pas de [leur] usage; Comme de vray il semble que nous n'avons autre mire *de la verité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes*. Là est toujours la *parfaicte religion, la parfaicte police, perfect et accomply usage de toutes choses*» (I, 31, 205, A).

La pertinence personnelle de cette critique sociale telle que celle-là se fait valoir au travers de la généreuse ouverture d'esprit de Montaigne envers les sauvages, réside à son tour dans la prise de conscience vigilante du sujet philosophique, de ce que sa soumission aux conventions socioculturelles en vigueur autour de lui, n'atteigne en aucun cas sa disposition authentique au bonheur de vivre que «notre mere nature» a si magnanimement planté en l'essence humaine.

Adeptes de l'image mythifiée de ce que Rousseau désignera plus tard comme «le bon sauvage»²¹⁸, notre auteur ne paraît pourtant l'être que dans le contexte limité de la morale *comparée*. C'est ainsi qu'il déclare que «nous [ne] pouvons [...] appeller barbares [...] [les indigènes] eu esgard à *nous*, qui les surpassons en toute sorte de barbarie», mais, comme le précise l'essayiste, «nous pouvons [...] *bien* les appeller barbares, eu esgard aux regles de la *raison*» (210, A). Nonobstant les multiples marques d'appréciation que manifeste l'essayiste pour «ces nations [...] encore fort voisines de leur naifveté *originelle*, [où règnent encore] les loix *naturelles*, [...] *fort peu abastardies* par les nostres» (206, A), Montaigne semble de cette façon se refuser à ériger en idéal absolu l'art de vivre authentique des indi-

²¹⁷ Comme en témoigne le chapitre *De l'Institution des Enfans*, Montaigne incorpore cette leçon de relativisme culturel au programme éducatif tel qu'il le propose à Mme de Foix: «Nous sommes tous *contraints et amoncellez en nous*, et avons la veue racourcie à la longueur de nostre nez. [...] Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coustumes nous apprennent à *juger sainement des nostres*.» (I, 26, 157-158, A)

²¹⁸ Voir Jean-Jacques ROUSSEAU, «Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes (1754)», in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes*, Annoté par G. Petitain et Musset-Pathay, Paris, Housiaux, tome I, 1852-1853, p. 555: «Ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant.»

gènes de l'Amérique. Pour étayer ensuite son goût généralisé de l'objectivisme ontologique, l'essayiste invoque «cette ancienne exclamation [...] tres-juste» de Cicéron contre l'outrage à la Nature que commet «l'imagination humaine» en consacrant sans retenue par «quelque usage public» ses «fantaisie[s] si forcenée[s]», «*Non pudet physicum, id est speculatorem venatoremque naturae, ab animis consuetudine imbutis quaerere testimonium veritatis*»²¹⁹ (I, 23, 111, B, C). De cette façon, notre auteur tend à pousser plus loin sa critique contre les expressions culturelles jusqu'ici limitée au domaine de la moralité comparée des civilisations américaine et française, pour aboutir à partir de la juxtaposition des données anthropologiques citées dans l'essai *De la Coustume* à la destruction impitoyable, en vertu de la raison, de toute crédibilité ontologique des représentations culturelles de l'homme telle que les promulgue la civilisation.

En effet, si l'essayiste constate qu'il «n'est chose en quoy le monde soit si divers qu'en costumes et loix», la pluralité d'opinions provient-elle essentiellement d'après lui du «visage» subjectiviste et arbitraire par lequel une collectivité culturelle regarde «les subjects [qui en eux-mêmes] ont divers lustres et diverses considerations» (II, 12, 580-581, A). Par analogie avec sa méconnaissance antérieure de la légitimité normative des expressions culturelles en matière de morale et d'esthétique, Montaigne déduit ainsi de l'absence de «l'université de l'approbation», qu'il considère «la seule enseigne vraysemblable» pour argumenter la valeur de vérité de «ce que nature nous auroit véritablement ordonné»²²⁰, le caractère indéniablement insensé de soumettre son existence à «la condition des coutumes de cette contrée ou de celle là» (579-580, A). Par cette affirmation de la suprématie définitive de la condition naturelle et rationalisée de l'homme sur sa variante civilisée, Montaigne réactualise en somme un topos classique qui se trouve relayé dans la philosophie cynique de l'Antiquité, et lequel se justifie d'après Pierre Hadot de la manière suivante:

«Le cynique choisit son genre de vie, parce qu'il considère que *l'état de nature (phusis)*, tel qu'on peut le reconnaître dans le comportement de l'animal ou de l'enfant, est *supérieur aux conventions de la civilisation (nomos)*. [...] [Cette conception de l'identité humaine se motive dans la philosophie des Cyniques par l'argument que] les artifices, les conventions et commodités de la civilisation, [...] *amol- lissent le corps et l'esprit.*»²²¹

²¹⁹ «Quelle honte pour un *naturaliste* dont le rôle est d'observer et de scruter la nature que de demander à des *esprits prévenus* par la *coutume* les *preuves de la vérité!*» (Cicéron, *De Nature Deorum*, I, XXX) Traduction proposée par Pierre Villey.

²²⁰ «La vérité doit avoir un visage *pareil et universel.*» (578-579, A)

²²¹ Pierre HADOT, *op. cit.*, pp. 172-173.

Pour élucider la permanence du succès de ces opinions si bien intégrées dans l'essence corpo-spirituelle de l'homme mais lesquelles témoignent en même temps d'un manque frappant de bien-fondé rationnel, notre auteur met en évidence que l'institution culturelle, après avoir déterminé son point de vue particulier à partir duquel elle composera sa représentation du monde et de ses habitants, «s'arreste à [...] ce visage» (581, A) d'une telle opiniâtreté que «l'assuefaction [en finisse à] endor[mir] la veue de nostre jugement» (I, 23, 112, C). Se préparant par l'entrée en usage d'actes «fréquens et réitérés, [pour] parven[ir enfin] à se faire admettre et à ne plus laisser de doute et d'incertitude sur son existence»²²², la coutume imprégnerait l'homme en d'autres termes d'un faux sentiment d'évidence et de cohérence identitaires²²³. Entre-temps, elle procède de surcroît de manière imperceptible dans son procédé impitoyablement dépravant et corrompateur des «reigles de nature» (109, A) comprises dans la personnalité originaire de l'individu. C'est ainsi que le sage lucide et perspicace observera dans sa confrontation consciencieuse aux effets subjectivement aliénants de l'artéfact socioculturel sur son état d'être naturel, que celui

«qui voudra se desfaire de ce *violent prejudice de la coutume*, [...] trouvera plusieurs choses *receues d'une resolution indubitable*, qui n'ont appuy *qu'en la barbe chenue et rides de l'usage* qui les accompagnent» (I, 23, 117, A).

En somme, lorsque Montaigne insiste dans le contexte de son projet positif d'étude solitaire vouloir ramener «à [lui] [...] [ses] pensées» (I, 39, 242, A), «n'emprunter rien que de [lui]» (248, A), et «se *sequestrer et r'avoir de soy*» (239, A), il semble répondre avec un décalage dans le temps de quatorze siècles, à la sage maxime de l'empereur Marc-Aurèle. Dans le dessein immédiat d'optimiser la bonne conduite de la Pensée, celui-ci prescrit au Moi, et dans la lignée immédiate de la philosophie cynique, de se détacher de tout ce qui lui est étranger:

«Si tu sais écarter *loin de toi*, je veux dire de ta *pensée* [...] tout ce qui ne concerne que [...] *le principe de vie que tu as reçu à ta naissance, sans que tu y sois pour rien*, [...] tu pourras jusqu'à la mort passer ce qui te reste d'existence sans trouble, avec dignité, et *en un constant accord avec le génie qui te*

²²² Théodore VERNIER MONTORIENT, *op. cit.*, p. 121.

²²³ Montaigne relate dans ce contexte le «compte [...] [d']un Gentil-homme François [qui] se mouch[ant] toujours de sa main, [...] se defenda[it] là-dessus» par l'argument que nous accordons un étrange «privilege [...] [à] ce salle excrement que nous allassions lui apprestant un beau linge delicat à le recevoir, et puis, qui plus est, à l'empaqueter et serrer soigneusement sur nous; que cela devoit faire plus de horreur et de mal au coeur, que de le voir verser où que ce fust, comme nous faisons tous autres excremens». Conscient de ce «qu'il ne parloit pas du tout sans raison», l'essayiste constate ainsi que «m'avoit la coutume osté l'apercevanee de cette estrangeté, laquelle pourtant nous trouvons si hideuse, quand elle est recitée d'un autre païs» (I, 23, 111-112, C).

Considérée dans cette perspective, la vénération des peuples indigènes du Nouveau Monde par Montaigne dans leur fidélité à leur nature authentique et dans la dignité morale et personnelle de leur manière de vivre, souligne-t-elle l'effet de perversion ontologique qu'aurait exercé dans sa maturité *excessive* la culture occidentale sur l'authenticité naturelle de l'homme. Ne s'excluant pas lui-même du mea-culpa qu'il semble ainsi frapper envers la Nature au nom des Européens, il observe que «nous avons tant rechargé la beauté et richesse de[s] ouvrages [...] [de] notre grande et puissante mere [...] que nous l'avons *du tout* estouffée» (I, 31, 206, A). Pourtant, comme le conclut l'essayiste dans le contexte généralisé de la culture comme antipode décadent de la nature,

«ce n'est pas raison que l'art gaigne le point d'honneur sur notre grande et puissante mere nature. [...] Si est-ce que, par tout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises [...]. [Ainsi] toutes choses, dict Platon, sont produites par la nature, ou par la fortune, ou par l'art; Les plus grandes et plus belles, par l'une ou l'autre des deux premieres; Les moindres et imparfaites, par la dernière» (I, 31, 205-206, A, C).

Ainsi, si les peuples primitifs des terres nouvellement conquises par les Européens se rapprochent quelque peu de cet idéal de vie authentique dont les écoles philosophiques de l'Antiquité chantaient l'éloge, les coutumes culturelles du sauvage, considérées d'un point de vue absolu, n'en incarnent pour autant pas moins pour l'essayiste une forme de perversion de la «pureté» de l'authenticité ontologique de l'individu telle que l'avait conçue «notre mere nature».

En conclusion, le relativisme culturel que manifeste Montaigne à première vue à l'égard de l'excentricité des coutumes particulières des Cannibales, ne constitue-t-il qu'un moyen rhétorique pour mettre en évidence la convenance philosophique du point de vue naturaliste qu'il adopte pour juger l'opportunité des modalités ontologiques de l'humaine condition. Confrontée à la conception compréhensive de l'homme d'inspiration occidentale, laquelle Montaigne qualifie «[d']alterez par [...] *artifice et détournez de l'ordre commun*» (205, A), la perspective du rationalisme adoptée par l'essayiste semble ainsi entraîner, comme une conséquence latente, la méconnaissance généralisée de sa part de la valeur propre de l'expression culturelle telle qu'elle s'extériorise dans sa forme singulière dans l'échange intersubjective avec Autrui. En épousant de la sorte l'objectivisme pour juger

²²⁴ Marc-AURÈLE, *Pensées*, Traduction J. Barthélémy-Saint-Hilaire, Paris, Germer-Ballière, XII, 3, 1876, pp. 437-438.

aussi l'opportunité des modalités ontologiques de son existence privée, Montaigne semble de surcroît négliger le poids de son appartenance historico-culturelle dans la maturation de sa propre personnalité. De cette façon, la sage leçon de relativisme par laquelle notre auteur visait à inciter ses concitoyens à une politique (inter)nationale de tolérance politico-religieuse²²⁵, pourrait-elle également être comprise comme une expression d'indifférence socioculturelle dans la perspective de l'appréciation ontologique concrète de soi-même et de l'Autre.

Aussi l'essayiste ne prend-il pas en considération l'éventuelle désirabilité morale pour l'individu de s'adapter aux phénomènes culturels de la société en vue de la fortification de son sentiment idéologico-identitaire par les signes de reconnaissance et de réconfort dont le pourvoit la collectivité de semblables qui l'entoure. L'attitude élitiste de «sensé» que manifeste Montaigne par sa volonté autarcique de se détacher des influences subjectivistes de son environnement social, cautionne ainsi le mépris qu'il éprouve, dans le domaine religieux, envers la culture populaire de superstitions du tiers état. Ces «ames du vulgaire, plus molles, [...] pensent voir ce qu'ils ne voyent pas» (I, 21, 99, A), pour attribuer de cette façon à tort des forces occultes «blanches» ou «noires» à l'homme, selon la conception que s'est construite la micro-société culturelle des pouvoirs mystérieux qui participent au type de magie particulière cultivée. Sur le plan politique, l'indignation intellectualiste de Montaigne s'accomplit à son tour sous la forme d'une prise de position critique aiguë envers la magistrature en ce qui concerne le privilège d'interprétation régionaliste du droit que s'accordent si libéralement les fonctionnaires, «ayant la charge des loix et souveraine autorité des biens et [même] des *vies*» (I, 23, 118, A). En admettant que «la relation qui se tire de l'expérience [soit] tousjours [...] defaillante et imparfaite», l'essayiste n'hésite toutefois pas à conclure d'une allure aigre, qu'à son époque, «les loix [...] *s'assortissent* [...] à *chacun* de nos affaires, par quelque interpretation *destournée, contrainte* et *biaise*» (III, 13, 1070, B). Si l'application subjectiviste de la constitution se réalise généralement sous l'influence de la contextualisation socioculturelle nécessaire des conditions mêmes relatives à l'infraction commise contre le Code civil, le lecteur malveillant pourrait à la limite comprendre cette position rigoureuse de Montaigne en faveur de l'obéissance stricte et rationnelle à la Loi, comme une marque du manque d'humanité de l'essayiste en matière de juridiction. Pour-

²²⁵ «Nous sommes *Chrestiens* à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans.» (II, 12, 445, B)

tant, l'adhésion de Montaigne à une politique d'austérité et de loyauté convaincue à «la cause des loix et defence de l'ancien estat» (III, 1, 793, B) ne devrait-elle jeter le discrédit sur notre auteur²²⁶. Ainsi, son plaidoyer s'inscrit logiquement dans les amers souvenirs de sa carrière professionnelle de conseiller judiciaire, lequel est la fonction par excellence pour rencontrer des inconséquences organisées et juridiques dans l'interprétation pratique des sages lois naturelles. À la lumière de l'espoir toujours déçu de voir cesser le désordre civil, l'essayiste s'oppose de cette façon aux abus juridiques délibérément engendrés non seulement sous l'effet de l'ambition et de l'avarice de la magistrature, mais aussi par la vénalité de la charge de juger. Bien que cette dernière pratique soit soutenue «par legitime coutume», Montaigne observe néanmoins que l'usage de «donner aux loix cours de marchandise», contribue au résultat «farouche» de ce que «les jugements soyent payez à purs deniers contans, et legitiment la justice soit refusée à qui n'a dequoy la payer» (I, 23, 117-118, A). Cette opération coutumière de faire de la magistrature «un corps à part de celui de la noblesse [...] [de] robe longue», soit le «quatriesme estat de gens manians les procès» (118, A), serait de surcroît responsable d'instaurer dans le domaine de la juridiction l'ambiguïté supplémentaire des «doubles loix, celles de l'honneur, et celles de la justice, en plusieurs choses fort contraires» (118, A). Si cette dernière composante représente selon l'appréciation de Montaigne le seul véritable critère qui devrait guider la magistrature dans l'exercice de son devoir, l'essayiste se méfie ainsi des coutumes de son temps pour la corruption de la juridiction même qu'elles provoquent en promulguant à tort l'entrée en jeu de la subjectivité idéologique de la classe sociale de la noblesse d'épée. Ainsi, en «mett[ant] en trafique la raison mesme» (117, C), «la coutume», comme le remarque Théodore Vernier Montorient, «*acquiert* toute la force des lois [...] qui portent l'empreinte majestueuse et le caractère d'une vraie législation; [...] [La coutume] y supplée, elle les remplace, les interprète, souvent même elle les abroge ou les *détruit*»²²⁷.

À propos de la tentative de l'essayiste d'illustrer le procédé d'homologation intérieure de l'éventail culturel de «nos croyances» et de «nos jugemens» desquels aucun ne paraît «si estrange» (111, B) qu'il ne soit érigé en quelque prescription d'application publique, Ver-

²²⁶ À propos de l'ambiguïté de la conception de la civilité telle que se la construit Montaigne dans les *Essais*, voir André TOURNON, «Justice and the Law», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 96-117.

²²⁷ Théodore VERNIER MONTORIENT, *op. cit.*, pp. 121-122.

nier Montorient signale avec pertinence dans le droit fil de sa remarque précédente, que «Montagne ne s'attache pas assez à distinguer l'habitude, l'usage et la coutume; Cependant ces distinctions sont nécessaires»²²⁸. De cette façon, l'étonnement que manifeste notre auteur devant la déviation du bon sens dont font preuve nos jugements de valeur «si bizarre[s] [...] et par conséquent que nostre discours n'estaie et ne fonde» (111, A, B), peut-il se rapporter autant à l'effet d'égarement de l'authenticité naturelle que produit la civilisation sur l'homme en tant qu'être biologique, qu'à la pression amoralisée de conformisme culturel qu'exerce une communauté sociale sur la nature propre de l'individu d'opinion dissidente²²⁹.

Cette dernière critique réductionniste de nature plutôt sociale que culturo-subjectiviste²³⁰ se trouve explicitée dans l'essai *De la Praesumption*, où Montaigne se déclare incapable de classer en lui-même la totalité de «propensions et [de] conditions» qu'il y découvre comme «si propres et si incorporées en nous, que nous n'ayons pas moyen de les sentir et reconnoître» (II, 17, 633, A). Ainsi, il distingue sur le niveau théorique les «inclinations naturelles» qui constituent l'essentiel de sa propre personnalité, et les gestes «artificiels» (633, A) imposés à l'individu comme une contrainte immédiatement liée à son acceptation sociale. Cette remarque contre la dépersonnalisation sociale ne surgit que de manière éphémère lors du plaidoyer de l'essayiste en faveur de l'abolition de toute une chacune des cérémonies de notre existence privée²³¹ en vue de l'ajustement à la réalité de «[l']opinion que nous concevons de nostre valeur» (631, A). De cette façon, Montaigne ne néglige pas

²²⁸ *Ibid.*, p. 120; p. 123.

²²⁹ Montaigne évoque à ce propos «les salutation et reverences», qui sont des preuves par excellence du volontarisme social de l'individu. Or, s'il ajoute ensuite la remarque que ce sont des gestes artificielles «par où on acquiert [...] l'honneur d'estre bien humble et courtois» (II, 17, 633, A), il semble s'indigner plutôt devant l'effet de canonisation sur le plan social même qu'engendrent ces gestes, du vice de l'individu de rechercher de façon démesurée l'approbation d'autrui.

²³⁰ La distinction entre le relativisme social et sa composante spécifiée culturelle réside selon notre appréciation dans le point de vue qu'adopte l'observateur face aux différences anthropologiques mêmes qu'il examine. Ainsi, le relativisme culturel ressort-il du constat de la diversité qui existe *entre des civilisations* distinctes, et du refus qui pourrait découler de la confrontation de l'arbitraire de cette diversité face à la fiabilité de la raison, de reconnaître le rôle constitutif des acquis culturels dans la construction de l'identité de l'homme en général. La juxtaposition des particularités subjectives des membres *d'une même civilisation*, anéantit à son tour l'idée de l'apport constructif de la collectivité sociale à l'identité de l'individu en particulier, renonciation qui est généralement défendue au nom de la préservation de la pluralité interne au sein de la société. Pour distinguer les divers points de vue à partir desquels l'objet de la représentation conceptuelle de l'homme est relativisé, nous adoptons dans ce contexte la subdivision opérée par Maria BAGHRAMIAN au sein de la catégorie de relativismes qui expriment le contexte par rapport auquel l'objet a été jugé. Ainsi, elle distingue le relativisme subjectiviste, le relativisme social qui comporte les sous-classes historique et culturelle, et le relativisme conceptuel. Maria BAGHRAMIAN, *op. cit.*, pp. 5-9.

²³¹ «Nous ne sommes que *ceremonie*: La ceremonie nous emporte, et laissons la substance des choses; Nous nous tenons aux branches et abandonnons le tronc et le corps. [...] La ceremonie nous defend d'exprimer par parolles *les choses licites et naturelles*, et nous l'en croyons.» (II, 17, 632, A)

le devoir stoïcien d'adopter une attitude de vigilance permanente envers sa propre «fantaisie», laquelle, en tant qu'instrument d'acculturation privée, risque de jeter le sage hors des gonds de la raison. En cultivant progressivement «la trop bonne opinion que l'homme a de soy», le vice de la présomption, individuelle ou collective, représente ainsi pour l'essayiste «la mere nourrisse des plus fauces opinions et publiques et particulieres» (634, A) dans le domaine de la compréhension de la réalité ontologique de l'humanité. Pour ce motif, la composante généralisée de sa critique relativiste contre la culture comme un faux cadre conceptuel pour comprendre la particularité thématique de l'homme, tend-elle en somme à occuper la place principale au sein de son discours. En conséquence, que l'objet d'intérêt se relie à un contenu personnel, micro-social ou collectif, la confusion identitaire et progressive qu'instaure le masque de l'artéfact culturel de l'habitude *sensu largo*, s'avère-t-elle avant tout suspecte pour notre auteur à la lumière de la perspective stoïcienne de la présence à soi-même qu'offre l'intelligence rationnelle de ses passions et de la matière de ses convoitises.

De surcroît, si Montaigne se montre conscient de l'étendue sociale de la pression de conformisme qu'exerce la coutume culturelle par sa nature même sur l'individu, cela n'empêche en revanche pas l'essayiste de reconnaître dans le chapitre de la *Ceremonie de l'Entree des Roys*, l'utilité théorique «de la science de l'entregent»:

«Non seulement chasque *païs*, mas chasque *cité* a sa *civilité* particulière, et chaque *vacation*. [...] Elle [la science de l'entregent] est, comme la grace et la beauté, *conciliatrice des premiers abords de la société et familiarité*; Et par consequent, nous ouvre la porte à nous instruire par les exemples d'autrui, et à exploiter et produire nostre exemple, s'il a quelque chose d'instruisant et communicable.» (I, 13, 48, C)

Efficace dans le sens où elle offre de la stabilité dans l'intersubjectivité civique occidentale, la coutume culturelle ne s'avère pourtant pas nécessaire pour «[qu']une société se [puisse] maintenir», comme en fait preuve d'après notre auteur la vie en communauté des Cannibales étonnamment composée de «si peu d'artifice et de soudeure humaine» (I, 31, 206, A). Pourtant, dans «[ses] actions, [son] travail, [ses] fortunes et [sa] vie propre», le sage devrait se «prêter et abandonner à son service [de la société] et aux opinions communes» de façon inconditionnelle, puisque l'apport positif au Bien public précède indéniablement pour Montaigne la «folie ou [l']affectation ambitieuse» dont partent la plupart des «façons escartées et particulieres» du dissident malveillant (I, 23, 118, A). Ainsi, l'opposition anarchique ouverte du sage aux coutumes culturelles de son pays natal, même dans le cas où celles-ci

s'avèrent «tres-injuste[s] et tres-inique[s]», risquerait-elle d'atteindre l'entière «police», laquelle est «comme un bastiment de diverses pieces jointes esemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en esbranler une, que tout le corps ne s'en sente» (119, A). Pour cette raison, et même si «la société publique n'a que faire de nos pensées [...], la regle des regles, et generale loy des loix» n'en consiste pas moins en le devoir que «chacun observe celles du lieu où il est: *'Nomois hepesthai toisin egchaorois kalon*²³²» (118-119, A). De cette façon, la méfiance sociale de Montaigne dans l'appréciation de phénomènes d'origine humaine et artificielle, ne semble-t-elle en somme représenter qu'une démarche personnelle de prise de conscience de l'effet d'illusion à perte de vue que puisse engendrer la culture sur l'essence identitaire du sage, qui ne se voit pas réduire pour ce seul motif ses opportunités de participer à la vie civique, comme le met exemplairement en évidence la manière de vivre dérangeante mais néanmoins obéissante de Socrate²³³.

Sur le plan personnel, l'examen consciencieux qu'entreprend le sage stoïcien autour de la présence de préjugés socioculturels dans la représentation compréhensive qu'il s'est construite de lui-même, n'exclut-il pas non plus la possibilité pour «l'homme d'entendement» (118, A) de contracter après-coup, comme une seconde nature complétant sa personnalité privée, des habitudes relevant originairement de la sphère collective mais lesquelles le sage a reconnues comme moralement fondées. C'est ainsi que Montaigne approuve dans le sillage de Platon que la société intervienne en tant qu'institution civilisatrice à remédier aux «villains inclinations» transmises par la nature comme de petits vices acceptables au sein de l'essence humaine. Malgré «la foiblesse de l'aage et legiereté du sub-

²³² «On doit obéir aux lois de son pays.» (Recueil de sentences grecques de Crispin.) Traduction proposée par Pierre Villey. À ce propos, Montaigne précise dans le chapitre *De l'Experience* au sujet des us et coutumes judiciaires de sa patrie, que «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 point 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 doibt*» (III, 13, 1072, B, C, B).

²³³ Montaigne exprime son admiration pour la manière de vivre en société du philosophe, en soulignant que «ce bon et grand Socrate refusa de sauver sa vie par la desobeissance du magistrat, voire d'un magistrat tres-injuste et tres-inique» (I, 23, 118, A).

ject» des défauts puérils²³⁴, l'essayiste estime ainsi l'insouciance des parents «une tres dangereuse institution», puisque

«les plus grands vices prennent leur ply de nostre plus tendre enfance, [...] [de façon à ce que] les vrayes semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahyson [...] se germent là, et s'eslèvent apres gaillardement, et profitent à force entre les mains de la coustume» (I, 23, 110, A).

Sous l'influence de l'approbation sociale hautement dénoncée dans ce contexte par l'essayiste, la propension naturelle de l'enfant aux défauts insignifiants dont l'a imprégné «nostre mere nature», s'avère ainsi susceptible de déclencher par la voie de l'accoutumance privée une dégénérescence totale dans l'ordre moral de l'adulte futur. À cela s'ajoute pourtant aussitôt la reconnaissance de Montaigne de l'apport favorable de la société dans la formation éthique de l'individu, lorsqu'il met en évidence la légitimité d'intervenir dans l'évolution personnelle de l'enfant en vue de lui «apprendre soigneusement [...] de haïr les vices de leur propre contexture et [...] la naturelle difformité, à ce qu'il [...] les fui[...]e, non en [son] action seulement, mais sur tout en [son] coeur» (I, 23, 110, C). Ainsi, comme le conclut Tzvetan Todorov, à condition que la légitimité éthique de la contribution sociale surpasse la relative bonté naturelle qui réside d'origine en l'essence humaine, Montaigne semble-t-il avoir, conformément à la pensée humaniste,

«une certaine foi en l'éducation. Puisque, d'une part l'homme est partiellement indéterminé et de plus capable de liberté, et que, de l'autre, le bien et le mal existent, on peut s'engager dans ce processus qui conduit de la neutralité au bien et qui s'appelle l'éducation. Faute de quoi les penchants positifs risquent d'être réprimés et de disparaître, pendant que les penchants négatifs prospèrent. Le mal s'apprend, lui aussi»²³⁵.

Refusant «de se laisser enfermer dans l'alternative du naturalisme et du relativisme»²³⁶ culturel dans sa démarche privée de maturation de sa Pensée philosophique, Montaigne se décide ainsi à se référer positivement à la tradition rationalisée des Anciens pour d'autant

²³⁴ Pour illustrer ce qu'il entend comme les «villaines inclinations» infantiles qui témoignent encore d'une insignifiance relative, Montaigne évoque l'image platonicienne du jeu «aux noix» qui prépare l'enfant aux jeux de hasard du monde adulte, pour ensuite mettre en évidence la passivité des parents: «C'est passetemps aux meres de veoir un enfant tordre le col à un poulet, et s'esbatre à blesser un chien et un chat; Et tel pere est si sot de prendre à bon augure d'une ame martiale, quand il voit son fils gourmer injurieusement un païsant ou un laquay qui ne se defend point, et à gentillesse, quand il le void affiner son compagnon par quelque malicieuse desloyauté et tromperie» (I, 23, 110, A).

²³⁵ Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 60.

²³⁶ *Ibid.*, p. 62.

mieux assurer sa «nature» individuelle, laquelle, dans «son inconnaissable essence, est accessible à l'expérience intérieure»²³⁷.

C. Le principe existentiel de «naturam sequi» face à l'accoutumance:
Le relativisme épistémologique envers les acquis culturels de la civilisation.

En somme, si la doctrine stoïcienne sensibilise l'apprenti philosophe à la nécessité d'adopter une attitude de circonspection consciencieuse à l'égard de ses habitudes et des «ceremonies» culturelles en vigueur dans la société à laquelle il participe, cette attention soucieuse pour le Moi découle essentiellement de la méfiance que cultive cette école à l'égard du pouvoir arbitraire qu'exerce la coutume sur la personnalité éthico-affective et ontologique du sujet. La pratique de la prise de conscience de soi-même et de la place du Moi dans le monde vivant que la doctrine propose ainsi comme remède à ses disciples,

«s'enracine d'abord dans le simple fait que le commencement de la philosophie, dans toutes les écoles, est la prise de conscience de l'état *d'aliénation*, de *dispersion*, de *malheur*, dans lequel on se trouve, avant de se convertir à la philosophie»²³⁸.

Constituant de la sorte la première action à entreprendre pour se frayer une voie vers le bonheur ataraxique, la concentration appréciative et compréhensive sur soi qu'entreprend le sujet dans son rapport au monde extérieur, ne perd toutefois pas son caractère obligatoire au cours même de la démarche philosophique dans laquelle l'apprenti s'engage à long terme. Cette permanence de la vigilance attentive portée sur le Moi se trouve justifiée au sein du programme stoïcien par l'utilité reconnue des résultats provisoires obtenus de cette activité. Ceux-ci servent notamment de point de repère indispensable à l'apprenti pour mesurer d'une part ses progrès réalisés vers l'objectif final de la Sagesse, et d'autre part pour consolider la bonne conduite de sa Pensée dans la satisfaction qu'elle éprouve en accordant son approbation rationnelle à tout ce qu'elle produit d'elle-même. Dans le chapitre *De la Solitude*, le lecteur retrouve cette acception de la *vita contemplativa* philosophique comme un projet de progression graduelle vers l'état d'ataraxie bienheureuse que l'agent réalise au

²³⁷ La partie inconnaissable de notre nature individuelle consiste, comme nous venons de le constater avec Pierre HADOT, en l'incertitude incontournable du bien-fondé même du choix rationnel de nos 'devoirs', lesquels déterminent notre art de vivre privé (voir *supra* Chapitre II, 3.3.1., B). Comme le précise Hugo FRIEDRICH, l'expérience intérieure qui donne accès à cette «essence», ne se compose à son tour «[d']autre chose que de saisir ce qu'elle [la nature] nous a donné, chacun à sa manière». Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 331.

²³⁸ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 303.

travers de la connaissance qu'il acquiert cumulativement de soi-même. À propos de l'intelligence rationnelle «[des] vrais biens» qu'il espère obtenir dans sa retraite contemplative pour accomplir de façon progressive son individualité originaire, Montaigne précise ainsi que la jouissance des atouts de la vie oisive, lesquels il a choisis dans la seule considération de ses goûts personnels, s'accroît notamment «à mesure qu'on les [les biens] entend» (I, 39, 248, A).

Ainsi, bien plus que de fortifier l'impression de la singularité *thématique* du sujet, la doctrine stoïcienne semble de cette façon se focaliser prioritairement sur la finalité de cultiver auprès de ses disciples une forte disposition mentale à l'authenticité *procédurale*. Cette idée se confirme par la nature même de la représentation de la figure du sage telle que se l'est construite le courant stoïcien, et laquelle pointe par l'excellence surhumaine à la vertu qu'elle présuppose²³⁹, dans la direction d'une conception de la pratique philosophique comme un processus de maturation cumulative, lequel, malgré les opportunités pour le sujet d'obtenir de l'avancement, s'avère néanmoins par définition interminable. De surcroît, comme le constate Pierre Hadot, la plupart des courants philosophiques ne semblent pas se soucier autant dans leurs discours descriptifs de fixer les particularités concrètes de la personnalité du sage, que de définir dans des termes universels le comportement modèle à imiter par l'apprenti²⁴⁰. Pour ce motif, la promesse de la liberté ataraxique dans laquelle s'engagent ces écoles acquiert-elle une signification supplémentaire de respect pour la thématique originaire de l'individu par l'opportunité fondamentale même qu'offrent les doctrines au disciple d'appliquer les modalités de vivre normatives conformément à sa propre manière d'être authentique.

Considérée à partir de l'acception traditionnelle de la liberté comme la reconquête par l'individu de son autonomie intellectuelle, la progression philosophique vers la Sagesse modifie en somme l'attitude du sujet à l'égard du monde extérieur en mettant le disciple en mesure de supprimer graduellement l'autorité prescriptive du mode de pensée donné pour unique, sous sa forme d'apparition qu'est l'artéfact culturel, par la communauté dont il fait

²³⁹ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XLII, 1914, p. 94: «L'homme de bien, [...] comme le phénix, il naît une fois dans cinq siècles.»

²⁴⁰ Voir Pierre HADOT, *op. cit.*, pp. 339-347.

partie intégrante, ainsi qu'en préservant méthodiquement²⁴¹ l'intégrité éthique du sujet sociable dans la confrontation intersubjective à Autrui. Sur le plan intérieur de la connaissance de soi-même comme participant au monde vivant, l'acquisition cumulative de l'indépendance réflexive appuierait l'individu dans ses efforts de se détacher de façon assurée de ses passions et des objets de sa convoitise lesquels pourraient, à tout instant, venir déranger son équilibre mental travaillé. Comme nous venons de l'observer à l'occasion de notre analyse du réductionnisme rationnel de l'artéfact socioculturel de l'essayiste, l'opération de table rase de la raison humaine de tout préjugé provenant d'un point de vue «humain» et artificiel à la manière prescrite par la doctrine stoïcienne, favorise-t-elle l'entrée «en contact avec la nature»²⁴² dans le double sens moral et intellectuel du principe existentiel de «naturam sequi». Cette conception stoïco-épicurienne de la nature à la fois cosmique et humaine se retrouve en somme aussi chez Montaigne, qui, dans le chapitre *De l'Experience*, précise à propos de l'attention particulière qu'il porte «plus qu'[à tout] autre subject» à lui-même, que «c'est [s]a metaphisique, c'est [s]a phisique» (III, 13, 1072, B).

Convaincu, après son indignation devant l'arbitraire de la culture, de ce que la simple prise de conscience constatante de l'effet dépravant de la coutume ne suffise pas à éradiquer les fausses vérités coutumières de notre essence originaire, l'essayiste se prescrit ainsi dans le sillage du stoïcisme de «discourir et [de] raisonner de ses [de la coutume] ordonnances» (I, 23, 115, A) en vue de la saisie progressive de l'unique Vérité native comprise dans «notre mere nature». Pourtant, comme l'observe notre auteur, malgré sa volonté décidée de se «r'avoïr de sa prinse [de la coutume] et de r'entrer en» lui-même, «le principal effect de sa puissance [de la coutume], c'est de nous saisir et empieter» (116, A) à tel point de nous immobiliser dans notre questionnement rationnel même des fondements de l'artéfact socioculturel. Suggérant par ces termes que le fonctionnement critique de la raison soit atteint par le principe générateur même de l'habitude individuelle et collective, Montaigne semble ainsi s'attaquer à l'aspect par définition symbolique de l'expression culturelle en tant que masque responsable de la déformation mensongère de l'ensemble des connais-

²⁴¹ Comme nous venons de le constater, la méthode stoïcienne à préserver l'intégrité éthique du sage, consiste à cultiver par le biais de la raison, une attitude de dédain sévère auprès du sujet envers la communauté civile de prétendus «insensés» qui l'entoure. L'intolérance intellectuelle du sage se justifiait ainsi par la méconnaissance de ses qualités d'homme «sensé» même telle que la manifestait la société moralement corrompue dont il s'était retiré.

²⁴² Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 331.

ces du monde et de l'homme qu'a acquises une civilisation.

Se voyant de cette façon limiter les accès à la liberté autarcique de sa faculté philosophique de juger, l'essayiste dépeint ainsi l'immunisation progressive de l'homme à la Vérité native de la nature, qu'est le processus de l'accoutumance, comme «une violente et traïstresse maïstresse d'escole, [...] [qui] établit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son autorité» (108-109, A). Le «doux et humble commencement» (109, A) de la contamination de la capacité rationnelle de l'homme à accorder une valeur de vérité réfléchie aux objets du monde physique auquel il participe, se situerait ainsi au moment des premières initiatives de socialisation entreprises par les parents envers le nourrisson:

«De vray, parce que *nous les humons avec le laict 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*.» (I, 23, 115-116, A)

Ignorant de ce que «les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume», l'apprenti s'auto-infecte ainsi progressivement des fausses «opinions et moeurs approuvées et receues autour de luy» (115, C) sous l'influence de l'apparente légitimité de la tradition, qui acquiert sa puissance singulière de l'ampleur temporelle même de son existence²⁴³. Le processus d'insensibilisation à la vérité naturelle procède ainsi avec plus d'intempérance à mesure que l'habitude «rass[eoit] et plant[e]» son autorité en nous «avec l'ayde du temps» (109, A). Ayant de manière consolidée «en veneration interne» les coutumes qui sont généralement consacrées dans son environnement socioculturel, l'apprenti ne saurait finalement plus s'en «desprendre sans remors, ny s'appliquer sans applaudissement» (115, C). Le pouvoir de violence représentative qu'instaure ainsi l'accoutumance dans le domaine de la cognition selon l'accusation de l'essayiste, produirait de cette façon son effet malicieux d'illusion à perte de vue au sein de la raison humaine, sous la contribution de la réprobation sociale répétée du faux contenu de l'artéfact culturel. En constatant que nous nous inconscientisons ainsi à long terme de la différence même entre l'objet représenté, et le symbole qui le représente, l'essayiste conclut que «la raison hu-

²⁴³ À ce propos, Montaigne atteste avoir été indigné à l'occasion d'un devoir professionnel qu'il devait remplir «autrefois», devant l'éloignement de la vérité et de la raison des lois imposées par la coutume: «Ayant à faire valoir quelqu'une de nos observations, et receue avec resolute autorité bien loing autour de nous, et ne voulant point, comme il se faict, l'establir seulement par la force des loix et des exemples, mais questant tousjours jusques à son *origine*, j'y trouvai *le fondement si foible*, qu'à peine je ne m'en degoutasse, moy qui avois à la confirmer en autrui.» (I, 23, 116-117, C)

maine est une teinture *infuse* environ de pareil pois à toutes nos opinions et nos moeurs, de quelque forme qu'elles soient: Infinie en matiere, infinie en diversité» (112, C).

De cette façon, le processus de la civilisation sociale reconquiert-il une emprise sur l'autonomie intellectuelle du disciple d'une proportion que Montaigne assimile en somme par le biais de termes politiques, au despotisme d'un tyran «contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux» (109, A). Lorsqu'il évoque enfin les détails de son expérience personnelle de la libération de sa pensée de l'empire de la culture, il n'hésite pas à souligner la forte impression de perte de réconfort qu'il éprouvait en se détachant de façon aussi décidée du cadre de valeurs habituel en vigueur dans la communauté civile à laquelle il appartient. Sans pour autant abandonner sa foi dans le bien-fondé de la suspension stoïcienne de sa dépendance intellectuelle de la société culturelle, notre auteur atteste ainsi dans des propos généralisants, que le sage, après avoir «arraché [...] ce *masque* [...] [de la coutume], rapportant les choses à la *vérité* et à la *raison*, [...] sentira son jugement comme tout *bouleversé*, et», comme le précise l'essayiste en renvoyant à l'autonomie du jugement reconquise du sage, «*remis* pourtant en *bien plus seur estat*» (117, A).

Après son interprétation de l'intrusion progressive du vice du mensonge coupable dans les habitudes de pensée de son époque pour détraquer ses contemporains imperceptiblement de la voie de la vertu²⁴⁴, notre auteur semble en conclusion associer, à l'occasion de sa démonstration contre l'empire de la coutume, sa détermination socioculturelle même à une forme d'asservissement éthico-intellectuel de son intégrité individuelle. La méfiance rationalisée que cultive l'essayiste envers la société en tant qu'institution civilisatrice, aboutit ainsi, selon que le constate Jean Starobinski, sur une «critique épistémologique de la coutume, qui empêche nos esprits de saisir la vérité native»²⁴⁵, autant morale qu'ontologique, comprise dans «notre mere nature» même. Cette impossibilité de comprendre à fond les événements produits par le destin et les objets physiques du monde vivant dont nous faisons partie intégrante, s'étend par ailleurs au-delà du seul scène privé de notre existence quotidienne. Dans le contexte spécifique de l'accueil critique des usages des «barbares» par ses concitoyens, chez qui il observait les effets de la forte prédétermination de la raison par

²⁴⁴ Le procédé d'aveuglement moral s'opérait sous influence de la permanence du menace de la mort comme le constatait Montaigne lors de sa première retraite, qui consistait à prendre sa démission de la vie professionnelle. Voir *supra* Chapitre I, 3.2.

²⁴⁵ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 322.

la représentation conceptuelle d'inspiration occidentale de l'homme, l'essayiste formule ainsi l'avertissement relativiste que «d'autant que l'usage nous desrobe le vray visage des choses [...] chacun en fait ainsi [...] [qu'il] croid hors des gonds de raison [...] ce qui est hors des gonds de coutume» (116, A, C). D'une allure de sage dérobée, Montaigne conclut en définitive sa démonstration contre l'empire de la coutume en soulignant «[qu']il n'est rien qu'elle [la coutume] face, ou rien qu'elle ne puisse: Et avec raison l'appelle Pindarus, à ce qu'on m'a dict, la *Royne et Emperiere* du monde» (115, A).

3.3.3.2 La modification de soi: La bonne conduite de la Volonté rationalisée.

Comme il ressortait de notre analyse des mobiles opérateurs derrière la décision de l'essayiste d'organiser son existence privée à ce qu'elle ne soit «non penible, ny ennuyeu[se]», la liberté d'interprétation audacieuse que s'attribue Montaigne dans la déformation épicurienne de l'idéal d'impassibilité ataraxique stoïcienne reconnaissait-elle son fondement argumentatif dans précisément l'éthique allocentrique de cette dernière doctrine même²⁴⁶. La bienveillance à première vue égoïste que porte si attentivement notre auteur à lui-même dans sa retraite campagnarde dans l'oisiveté, se trouvait ainsi justifiée dans la théorie morale engagée de Sénèque par le manque occasionnel reconnu, sous l'influence du malheur des temps, de suffisamment de matière d'exercice pour le sujet avide de pratiquer sa bonne intentionnalité morale. Assez paradoxalement, la philosophie austère de l'école de Zénon s'avérait aussi prête, selon les lettres didactiques de Sénèque, à tolérer dans sa conception de la Sagesse les commodités hautement sensualistes mêmes de la «gayeté et de la santé» (I, 39, 245, A) autour desquelles l'essayiste organise son art de vivre solitaire «pour soy», — à condition certes, que le sage dépasse dans la jouissance de ces biens la simple auto-complaisance facile et passive que promulguent les épicuriens.

Si le maître ancien soutenait cette dernière contrainte en explicitant que le bien-fondé moral de la quête égoïste de plaisirs raffinés dans la vie réside dans le «*but* qu'en tout cela [le sage se] propose, qui est de garder en tout la mesure qu'exige la raison»²⁴⁷, il convient de noter qu'il fait surgir par cette assertion même sur la scène de la philosophie pratique

²⁴⁶ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.2.2.

²⁴⁷ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XCII, p. 300. Voir *supra* Chapitre II, 3.3.2.2.

une seconde acception de l'intelligence humaine qui est à cette occasion d'ordre instrumental. Celle-ci complète la première forme «naturelle» et «physique» de la raison par le biais de laquelle l'individu se conforme à la «Loi universelle qui meut de l'intérieur l'évolution du monde»²⁴⁸. Étant qualifiée de propre à l'homme, cette nouvelle instance de la raison apparaît ainsi dans la doctrine stoïcienne comme un outil opérateur dans la communication logique entre les différentes instances du Moi actives au sein de la forteresse intérieure du sage. Outre la contemplation physique du monde qui favorise par l'acceptation de l'enchaînement causal des événements l'acquisition de la noble capacité stoïcienne d'indifférence auprès du sujet, Sénèque promeut en d'autres termes par le biais de son plaidoyer en faveur de l'acceptation de commodités sensualistes au sein de la vie ataraxique, un second genre d'exercices philosophiques adressés à son disciple Lucile en vue de la réalisation assurée du repos moral de son âme. Ces pratiques, qui mettent donc en oeuvre la raison logique en tant qu'instance discursive, se focalisent essentiellement sur le développement auprès du sage d'une disposition de «cohérence» interne²⁴⁹, laquelle se réalise, comme le remarque Pierre Hadot, sous la forme

«[d']un exercice *d'attention* à soi-même (*prosoché*) et de *vigilance*, qui suppose qu'on *renouvelle*, à chaque instant, le choix de vie, c'est-à-dire la pureté de l'intention, la *conformité* de la volonté de l'individu à la volonté de la Nature universelle, et que l'on ait *présents à l'esprit les principes et les règles de vie* qui l'expriment»²⁵⁰.

La fortification de la volonté authentique morale du disciple laquelle découle comme résultat de cette enquête intérieure répétée à l'infini, est ainsi destinée à appuyer le sujet dans la préservation protectrice de son choix de vie existentiel contre les effets aliénants de la volupté «irrationnelle» laquelle risque de dérouter le sage, à tout instant, de la bonne intention de progresser sur la voie de la Sagesse. En remplaçant cette activité d'auto-évaluation continue dans la perspective de la contemplation épicurienne du bonheur sensuel, Sénèque suggère en somme que les commodités à première vue égoïstes de la «gayeté et de la santé» (I, 39, 245, A) soient uniquement acceptées au sein du programme didactique stoïcien en raison de représenter une matière d'exercice provisoire dans le domaine de la mo-

²⁴⁸ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 201.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 199: «C'est là [dans le for intérieur] qu'il [le sage stoïcien] trouvera la liberté, l'indépendance, l'invulnérabilité, et *valeur éminemment stoïcienne*, la *cohérence avec soi-même*. On pourrait tout aussi bien dire que le choix de vie stoïcien consiste dans la cohérence avec soi-même. [...] Cette cohérence avec soi est le propre de la raison: Tout discours rationnel ne peut être cohérent avec lui-même; *Vivre selon la raison, c'est se soumettre à cette obligation de cohérence.*»

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 295.

rale. Ainsi l'apprenti aurait-il l'opportunité de s'entraîner en la sécurité de son for intérieur dans l'art de bien conduire sa volonté en vue de pouvoir résister avec plus de fermeté aux offensives de dispersion de son Moi lesquelles ne cessent d'exercer leur pouvoir nocif sur lui à partir du monde extérieur pervers.

Si les doctrines stoïcienne et épicurienne identifient l'anticipation imaginative du thème du trépas comme la principale source de la déstabilisation morale du sujet²⁵¹, la préoccupation d'extirper la crainte devant la mort de l'essence du disciple se fonde essentiellement sur l'idée que cet événement «ne se sent que pas le discours, d'autant que c'est le mouvement d'un instant» (I, 14, 56, A). Dans l'essai soutenant l'hypothèse *Que le Goust des Biens et des Maux depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons*, Montaigne renvoie ainsi le motif de la fugacité de la vie comme élément contribuant au malheur de l'homme, au niveau des phénomènes «indifférents» et incontrôlables par la volonté humaine, pour tenter néanmoins après-coup de «contourner à bien» (50, A) sa conception de la mort au travers de la consolation que nous offre «notre mere nature» dans ce domaine²⁵².

Cependant, l'état de tranquillité bienheureuse de l'apprenti philosophe risque aussi d'être atteint par des phénomènes éprouvés à l'intérieur de l'essence du sujet, sans que celui-ci déborde pour autant, au travers de son «imagination», les limites rationnelles qu'il s'était imposées à ses «cogitations»²⁵³ (I, 39, 248, A). À l'épouvante du trépas, laquelle ne saurait se justifier au nom de la philosophie stoïcienne «sensée» en raison de l'impossibilité pour l'homme d'acquérir une impression compréhensive fondée de cet événement majeur de son existence, Montaigne oppose ainsi «la pauvreté et la douleur» comme étant les «principales parties» (I, 14, 51, A) responsables de la condition essentiellement misérable de l'humanité. En admettant que la connaissance de ces phénomènes en principe «indifférents» ressorte de «la certaine science [...] [de] nos sens mesmes» (55, A), l'essayiste accorde, conformément au stoïcisme, une valeur de réalité à leur représentation compréhensive telle qu'il se la construit à partir de ses propres expériences sensibles. Ainsi, comme

²⁵¹ L'impression de l'épouvante de la mort se voyait intensifiée auprès du sujet par les fausses représentations subjectivistes imprégnées dans son essence authentique par la tradition culturelle.

²⁵² Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.1., A.

²⁵³ Dans l'essai *De la Solitude*, l'essayiste citait parmi les objectifs partiels à atteindre dans le cadre de son projet de méditation philosophique, la volonté «d'arrester et [de] fermir [son] ame en certaines et limitées cogitations où elle se puisse plaire» (I, 39, 248, A). Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.1., A.

l'observe Pierre Hadot, la douleur et la pauvreté, bien qu'elles «ne dépendent absolument pas de notre volonté», portent pourtant au sein de la science physique stoïcienne «une marque d'évidence indiscutable»²⁵⁴. Cette conception de la fiabilité de la connaissance humaine provenant des impressions sensibles se trouve partagée par Montaigne, comme en témoigne l'expression de sa reconnaissance de l'autorité de «nos sens» en tant que «juges» du monde physique. Refusant de s'arrêter à l'interprétation stoïcienne, notre auteur n'hésite même pas, dans la suite de son discours, à accorder aux sens un pouvoir représentatif égal à celle de la raison, lorsqu'il déclare, dans le sillage de Lucrèce, que, «*qui [les sens] nisi sunt veri, ratio quoque falsa sit omnis*»²⁵⁵ (55, A). L'adhérence de l'essayiste au sensualisme épicurien étant mise en relief de cette manière dans la démonstration du quatorzième essai du premier livre, il demeure pourtant la question de savoir si nous «forcerons», par la déformation optimiste, d'après le titre, du «*goust que nous [...] avons [...] des maux*», «la generale habitude de nature, qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur» (55, A).

En guise de remède aux phénomènes de la douleur et de la pauvreté qui déstabilisent la tranquillité mentale du sage de l'intérieur au travers de l'expérience sensorielle qu'acquiert le sujet de ces maux, la doctrine stoïcienne propose en somme des pratiques philosophiques qui forment notre volonté propre dans sa liberté à refuser de «donner [...] [son] assentiment à [l']énoncé»²⁵⁶ objectif même qui résulte de l'intelligence de la réalité des inconvénients vécus. En ajoutant de la sorte un «aspect subjectif et volontaire» à la représentation compréhensive des malheurs réels, la raison logique permet que l'authenticité thématique du sujet persiste «dans les jugements, dans les discours qu'elle énonce sur la réalité»²⁵⁷. Cette tendance à la liberté d'interprétation *subjectiviste* sur laquelle repose ainsi la branche morale de la théorie stoïcienne de la connaissance, se retrouve aussi chez Montaigne, qui attribue au thème de la mort, après l'avoir reconnue comme un phénomène «indifférent», la signification originale d'incitatrice naturelle de l'homme à jouir des commodités sensualistes de la vie²⁵⁸. Une pareille modification thématique recherchée de la réalité resurgit lors de la démonstration de l'essayiste autour de la malléabilité de notre appréciation

²⁵⁴ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 204.

²⁵⁵ «Et si les sens ne sont pas véridiques, *la raison toute entière* nous trompe aussi.» (Lucrèce, IV, 485) Traduction proposée par Pierre Villey.

²⁵⁶ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 205.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 204-205.

²⁵⁸ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.1., A.

objective de la douleur. À l'occasion de cette réflexion, Montaigne reprend ainsi, comme pour s'exhorter à relativiser sinon à «[s']accommod[er] à [son] avantage» ce phénomène sensoriel que «la plupart des sages ont estimé le dernier mal» (50-55, A), le discours consolateur de Cicéron:

*«Memineris maximos morte finire; Parvos multa habere intervalla requietis; Mediocrium nos esse dominos: Ut si tolerabiles sint feramus, sin minus, e vita, quum ea non placeat, tanquam e theatro exeamus.» [...] De tant de milliers de biais qu'elle [l'âme] a en sa disposition, donnons-luy en un propre à nostre repos et conservation, nous voilà non couvers seulement de toute offence *mais gratifiez mesmes et flattez*, si bon luy semble, des offences et des maux. Elle fait son profit de tout indifféremment.»²⁵⁹ (I, 14, 57-58, C)*

Dès lors que la douleur a été attribuée «un estre nouveau et contraire chez [soy]» (51, A), la raison logique devient en second lieu opérationnelle selon la doctrine stoïcienne, comme un moyen de «maîtrise du discours intérieur» du sujet, dont «l'attitude morale droite»²⁶⁰ prédétermine le contenu général de la bonne volonté pour ne distinguer d'autre mal que le mal moral. La cohérence avec soi-même, travaillée par l'obéissance harmonieuse du sujet au principe de vie qu'il s'est préétabli, garantit de surcroît de manière réciproque le bien-fondé éthique des principes concrets de «l'art de l'existence» même du sage. Cette idée se trouve justifiée par l'interprétation stoïcienne de la Sagesse, laquelle, selon que Sénèque définit la notion, consiste à «toujours vouloir ou ne vouloir pas la même chose [de façon à ce qu'il ne soit] pas besoin d'ajouter la brève condition; [...] Car la même chose ne peut toujours plaire au même homme, si elle n'est juste»²⁶¹. Ainsi, l'apprenti philosophe finit-il par se modifier lui-même sur le niveau procédural en raffermissant progressivement la bonne conduite de sa volonté, sans qu'il compromette pour autant l'authenticité de son essence naturelle telle que celle-ci s'exprime dans la teneur particulière même de ses «actions appropriées». Pour confirmer de façon définitive, après l'invalidation métaphysique de la mort, son hypothèse initiale selon laquelle l'homme est l'artisan de son propre bonheur, Montaigne s'appuie finalement sur cette conception *méthodique* que propose l'école stoïcienne de la raison logique, laquelle fonctionne ainsi, comme l'affirme l'essayiste,

²⁵⁹ «Souviens-toi que la mort met fin aux grandes douleurs, que les petites ont beaucoup d'intermittences, et que nous sommes maîtres des douleurs moyennes. Ainsi, légères, nous les supportons; Intolérables, nous pouvons nous y dérober en sortant comme d'un théâtre de la vie qui nous déplaît.» (Cicéron, *De Finibus*, I, XV) Traduction proposée par Pierre Villey.

²⁶⁰ Voir Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 206: «L'attitude morale droite consistera à ne reconnaître comme bon ou mauvais que ce qui est bon ou mauvais moralement et à considérer comme ni bon ni mauvais, donc indifférent, ce qui n'est ni bon ni mauvais moralement.»

²⁶¹ SÈNEQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÈNEQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XX, p. 46.

comme la «souveraine maîtresse» de la pensée lors de la contemplation physique et résignée par le sage des malheurs réels:

«Si tu ne la [la douleur] portes, elle t'emportera. [...] Ce qui nous fait souffrir avec tant d'impatience la douleur, c'est de n'estre pas accoustumez de prendre *notre principal contentement en l'ame*, de ne nous attendre point assez à elle, qui est *seule et souveraine maîtresse de nostre condition et conduite*.» (I, 14, 57, C, A, C)

En conséquence, l'interprétation circonstancielle que proposait Sénèque de la volonté individuelle comme un outil de protection du contenu authentique de l'art de vivre privé du sage au sein de la retraite contemplative, n'acquiert-elle sa pleine signification de moyen servant à la conceptualisation thématique et procédurale *combinée* du Moi, qu'en étant rapportée aux inconvénients objectifs que présente à l'homme sa misérable condition. Vu que l'apprenti philosophe ne saurait rester épargné des maux de la vie par la simple prise de distance de sa part à l'égard de la communauté moralement pervertie «d'insensés», la composante thématique de la conception stoïcienne de la volonté libre que Sénèque supprimait à l'occasion de son plaidoyer en faveur du bonheur sensoriel, s'avère ainsi indispensable pour garantir l'édification *réussie* de la «citadelle intérieure inexpugnable»²⁶² du sage, dans le sens où le sujet considérerait le projet philosophique comme un accomplissement au moins partiel de ses aspirations et rêves individuels. Sur le plan procédural, la cohérence avec soi-même telle que Sénèque la présentait dans sa lettre didactique *Contre les Épicuriens*, était en première instance destinée à rassurer la préservation de la qualité du bonheur ataraxique du sujet par la modération que celui-ci se prescrivait dans la consommation des commodités privées et hautement personnelles. Cette démarche surgissait pourtant aussi sur la scène sénéquienne de la vie retirée du sage comme une pratique provisoire de la fortification de l'autonomie intellectuelle du sujet en attente de sa réintégration sociale future, ce qui met en évidence la visée éthique finale d'allure allocentrique de la théorie logico-physique stoïcienne. Encore que Montaigne lui-même se montre décidée de «donn[er] *le reste de [sa] vie [...] à l'ombre*» de la retraite oisive «*pour soy*», la pratique éthique de la bonne conduite de la volonté ne s'en avère toutefois pas moins importante²⁶³ pour la réali-

²⁶² Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 199.

²⁶³ Comme pour souligner la minutie avec laquelle il aurait observé jusque 1588 l'invitation stoïcienne au retour philosophique sur soi, l'essayiste énumère ainsi dans la deuxième couche textuelle de ses *Essais* les pratiques introspectives qu'il aurait entreprises dès sa retraite de la vie active dans l'esprit du *gnôthi seauton* de «ce Dieu à Delphes»: «Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous; Votre esprit et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soy; Vous vous escoulez, vous vous respandez; Appilez vous, soutenez vous; On vous trahit, on vous dissipe, on vous desrobe à vous.» (III, 9, 1001, B)

sation assurée de la tranquillité ataraxique au sein de son âme. Si l'essayiste reconnaît ainsi la nécessité de se soumettre aux préceptes de la doctrine stoïcienne en vue d'obtenir le contrôle sur les passions déstabilisatrices²⁶⁴ de son repos spirituel lesquelles «ne nous abandonnent point pour changer de contrée» (I, 39, 239, A), il semble en somme comprendre la connotation morale de l'idéal du bonheur ataraxique dans le double sens stoïco-sénéquien de l'extirpation de l'âme de toute souffrance provoquée par des malheurs réels, et de la préservation harmonieuse de la qualité de la jouissance de ses commodités privées contre les effets nocifs de la volupté «irrationnelle»²⁶⁵.

Averti de ce qu'il «y a moyen de faillir en la solitude comme en la compagnie», Montaigne se prescrit ainsi dans le chapitre *De la Solitude* comme contrainte préparatoire à la retraite définitive et assurée²⁶⁶ en son «arrièreboutique toute [sienne], toute franche, en laquelle [il] établi[t] [sa] vraye liberté» (247, 241, A), la réalisation de la valeur idéalisée et hautement représentative de la doctrine stoïcienne de la cohérence harmonieuse avec soi-même. Parmi les principes didactiques de Sénèque et d'Épicure qu'il évoque pour confirmer son analyse autonome antérieure autour des modalités de vie jugées nécessaires pour que sa solitude ne soit ni fausse, ni «ennuyeu[se]», notre auteur répète ainsi la clause particulière de la maîtrise philosophique de soi préconisée par les moralistes anciens, sous la forme d'une directive catégorique que son esprit s'impose à lui-même: «Retirez vous en vous, mais *preparez* vous premierement de vous y recevoir: Ce seroit folie de vous fier à vous mesmes, si vous ne vous sçavez *gouverner*» (247, A). Quoique notre auteur a tendance à ne pas percevoir la pertinence personnelle de l'idéologie stoïcienne pour ce qui est de la finalité ultime de la retraite oisive sur soi du sage, il ne semble toutefois pas hésiter à emprunter ouvertement et à visée utilitaire à l'école austère de Zénon les prescriptions méthodiques que celle-ci propose pour favoriser auprès du disciple la restitution cohérente et

²⁶⁴ Pour mettre en évidence le problème de la fausse solitude où l'on ne fait que déplacer l'âme malade qui n'en entraîne pour autant pas moins ses passions avec elle, Montaigne précise, à l'instar d'Horace, que: «Nostre mal nous tient en l'ame; Or elle ne se peut échaper à elle mesme: *In culpa est animus qui se non effugit unquam*'» (240, A). (Horace, *Épîtres*, I, XIV, 15)

²⁶⁵ Admettons toutefois que Montaigne ne suive pas strictement la conception stoïcienne de l'âme en ce qui concerne les pulsions irrationnelles. Dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, il déclare à ce propos: «Pour revenir à nostre ame, ce que Platon a mis la raison au cerveau, l'ire au coeur et la cupidité au foye, il est vraysemblable que ç'a esté plustost *une interpretation des mouvemens de l'ame*, qu'une division et separation qu'il en ayt voulu faire, comme d'un corps en plusieurs membres» (II, 12, 546, A).

²⁶⁶ Montaigne met en évidence la sûreté que lui fournit son «arrièreboutique» en soulignant qu'il y établit sa «*principale* retraicte et solitude» (I, 39, 247, A).

harmonieuse «à [*s*]/oy et à [*s*]/on aise [de ses] pensées» (242, A). C'est ainsi que Montaigne oppose à la «philosophie ostentatrice et parlière» préconisée par ces «lasches» ambitieux concentrés sur ce «que le monde parle» d'eux, «le conseil de la vraye et naïfve philosophie», lequel consiste en ce le sujet «cherche[...] comme il faut [qu'il] parl[e] à [lui] mesme» (247, A). Conscient de ce que l'acquisition de la capacité de la maîtrise de soi représente une démarche cumulative selon les doctrines philosophiques de l'Antiquité, Montaigne représente en somme la méthode du discours intérieur comme une pratique continue qui persiste au sein même de la «vraie solitude» du sage, où il convient ainsi d'après notre auteur de «prendre nostre *ordinaire* entretien de nous à nous mesmes, et si privé que nulle acoitance ou communication estrangiere y trouve place» (241, A).

Le soliloque rationnel avec lui-même qu'entame ainsi Montaigne comme une occupation «ordinaire» propre à la *vita contemplativa* ne se présente pourtant pas seulement comme le contre-pied «vraye et naïf[...]» des activités de la fausse solitude préconisées par les philosophes Pline et Cicéron, qui conseillent leurs disciples de se vouer à la littérature en vue de «s'en acquerir par [leurs] ecris une vie immortelle» (244, A)²⁶⁷. Ainsi, considérée dans sa signification de moyen d'établissement de «l'arriereboutique» privée de l'essayiste, la pratique de «l'entretien [...] de nous à nous mesmes» surgit aussi et surtout comme l'antipode moralement fondé de la vaine requête d'approbation sociale que Montaigne redoutait si fortement auprès de ses anciens collègues magistrats. Par la poursuite démesurée et immorale même de leurs intérêts personnels, les fonctionnaires de l'administration judiciaire faisaient ainsi preuve, selon la critique sévère de l'essayiste, de l'incapacité frappante à appliquer au niveau restreint de leur vie quotidienne, ce en quoi consiste précisément leur responsabilité professionnelle à l'égard de la communauté sociale, c'est-à-dire la conservation harmonieuse de la stabilité morale et, dans le cas échéant, la réparation consciencieuse de l'injustice commise à l'égard du Bien public. Au travers la parenté que met ainsi en évidence notre auteur entre le gouvernement judiciaire de l'état d'une part, et de l'autre la maîtrise méticuleuse de soi-même par le sujet moral, l'essayiste réactualise en somme la métaphore Antique du «tribunal intérieur» telle que l'a développée Sénèque²⁶⁸, et

²⁶⁷ Voir *supra* Chapitre II, 3.2.1.

²⁶⁸ Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XXVIII, p. 68: «*Le commencement du salut, c'est la connaissance de sa faute.* [...] Donc, autant que tu pourras, prends-toi sur le fait: Informe contre toi-même; Remplis d'abord l'office d'accusateur, puis de juge, enfin d'intercesseur, et sois quelquefois sans pitié.»

laquelle se résume, selon que le précise Pierre Hadot, en l'idée que «le Moi, [...] dans cette situation de juge de lui-même, [...] se dédouble en un Moi intelligible, qui se donne à lui-même sa propre loi, [...], et un Moi sensible et individuel»²⁶⁹. Cette conception de l'examen de conscience comme «une interne juridiction» (III, 8, 930, C) se retrouve explicitement dans l'essai *De la Vanité*, où Montaigne souligne l'aspect accusateur et correctif de son soliloque prescriptif, en se félicitant de la fermeté remarquable de son jugement en comparaison avec la sévérité relative des lois civiles:

«La *condemnation* que je fais de moy est plus *vifve* et plus *roide* que n'est celle des juges, qui ne me prennent que *par le visage de l'obligation commune*, l'estreinte de ma conscience plus serrée et plus severe.» (III, 9, 967, B)

Comme le suggère la connotation plutôt contraignante de cette note descriptive, le discours logico-rationnel qui a lieu au sein de la forteresse intérieure entre les différentes instances du Moi s'avère irréductible à un simple témoignage de sollicitude que porterait affectueusement l'agent envers son double dans la douceur oisive de la vie retirée. Si la pratique introspective stoïcienne exige bien au contraire une délibération impitoyable de la conscience réfléchissante du sujet moral avec elle-même, la finalité ultime de la cohérence interne que promulgue l'école stoïcienne, semble ainsi prendre sa source essentielle dans l'observance minutieuse même par le Moi accusé des directives que lui adresse l'instance jugeante de l'individu. Jean Starobinski signale à ce propos que les recommandations imposées par le Moi observateur à son double inférieur, connaissent leur origine dans la pratique de la contemplation appréciative «de la vie des autres hommes» (I, 26, 158, C). De cette façon, «l'enquête, attentivement poursuivie à travers le spectacle bigarré des actions humaines»²⁷⁰, met en évidence sous la forme d'exemples ou d'avertissements, des règles de conduite universelles, que le sujet éthique observera dans la composition et l'affinement progressive de sa volonté intentionnelle. L'activité contemplative du monde rend finalement sa pleine efficacité de force «explicative» et «régulatrice» combinée par sa contribution à la formation de la volonté procédurale de l'agent, qui, «faisant effort pour se maintenir en état de ressemblance continue à l'égard de ceux qui furent miracles de constance, [...] s'exercera à devenir identique à soi-même»²⁷¹.

Cette conception du développement moral du sage comme la fortification de sa vo-

²⁶⁹ Pierre HADOT, *op. cit.*, pp. 306-307.

²⁷⁰ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 44.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 45.

lonté à résister à tout ce qui l'éloigne de son essence originaire, suscite en somme l'idée que la tranquillité ataraxique de l'âme telle qu'elle est conçue par la doctrine stoïcienne, provient principalement du sentiment de bien-être auto-satisfait que tirerait l'individu de l'approbation accordée par le Moi jugeant à l'instance observée, pour sa coïncidence accroissante avec l'idéal de vie éthique prédéterminé. Bien plus encore qu'une dernière ressource de salut qui réduit l'effet d'illusion à perte de vue qu'appréhende l'essayiste dans la douceur de son refuge studieux, la faculté stoïcienne de «se cont[enir]» soi-même surgit effectivement dans les *Essais* comme une condition indispensable à l'accomplissement de la qualité érigée en absolu par cette école, de la présence réflexive à soi-même:

«La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir *estre à soy*. [...] Qu'il [...] *se regente; respectant et craignant sa raison et sa conscience*, si qu'il ne puisse sans honte broncher en leur presence. *Rarum est enim ut satis se quisque vereatur.*²⁷²» (I, 39, 242, C)

Les instructions méthodiques que l'essayiste adresse ainsi à lui-même font effectivement surgir l'instance délibérative du Moi comme une autorité respectable à tel point, que les marques éventuelles de sa reconnaissance positive envers le double observé seraient susceptibles d'engendrer une assurance puissamment affermie en soi-même auprès de la conscience éthique de l'individu. Pourtant, les gérondifs «respectant» et «craignant» qu'emploie notre auteur, trahissent au travers de leur connotation visée de complément circonstanciel de moyen, que d'après Montaigne, la soumission déférente du Moi observé à «sa raison et sa conscience», représente déjà en soi une obligation procédurale à remplir par le sujet avant même d'aspirer à l'acquisition de l'aptitude de «se regente[r]» soi-même. Du point de vue de la métaphore sénéquienne, le «tribunal intérieur» ne saurait en d'autres termes exercer bien et dûment sa fonction juridictionnelle qu'à condition que la souveraineté «d'accusateur, puis de juge, enfin d'intercesseur [...] quelquefois sans pitié» du Moi intelligible, ne soit atteinte par l'instance qui est supposée être gouvernée même. Ainsi, comme l'indiquait déjà la suggestion de Montaigne de ce que l'apprenti philosophe devrait chercher «comme il faut [qu'il] parl[e] à [lui] mesme», l'instance jugeante du Moi se voit temporairement contrainte de se laisser appuyer dans l'exécution de son pouvoir par un surveillant, «jusques à ce que [l'individu] [ait] honte et respect de [lui] mesme[...]» (247, A). Outre de servir d'exemple dans la composition des principes de vie universels du sujet lesquels ser-

²⁷² «Il est rare, en effet, qu'on *se respecte assez soi-même.*» (Quintilien, X, VII) Traduction proposée par Pierre Villey.

viront de Lois immuables à l'instance intelligible dans les jugements de valeur qu'elle portera sans cesse sur le Moi observé, le modèle élu et contemplé par l'individu sera de cette façon aussi «establi[...] contrerolleur[...] de toutes [ses] intentions, [...] [que sa] reverence [...] remettra en train [...] si elles se detraquent» (247-248, A).

Dans ce contexte, il est significatif de noter que Montaigne se soumet volontiers au regard correctif de ses modèles «Caton, Phocion et Aristides [...] [qu'il se] presente[...] *toujours* en l'imagination²⁷³ [...] jusques à ce [qu'il se] soi[t] rendu tel, devant qui [il] n'os[e] clocher» (247, A), là où il se refusait si vigoureusement, par principe, de s'assujettir au regard de ses concitoyens lors de son plaidoyer de justification de sa retraite précoce de la vie active. Pourtant, comme le met en évidence Sénèque dans sa démonstration au sujet des *Dangers de la Solitude*, le maintien en tutelle de l'instance délibérative du Moi ne s'avère qu'une mesure de sécurisation provisoire en vue de l'accomplissement de l'autorité indépendante future de la conscience éthique du sujet:

«Il est utile [...] *de vivre comme en la présence continuelle et sous les yeux de quelque homme de bien*; Mais, selon moi, *c'est assez déjà d'agir en tout ce que l'on fait comme sous les yeux d'un témoin quelconque*. [...] Quand tu auras fait assez de progrès pour te pouvoir révéler toi-même, libre à toi de congédier ton directeur: Jusque-là il te faut quelque autorité qui te maintienne. [...] Travaille à former en toi l'homme en face duquel tu n'oserais faire mal. Quand tu en seras là, quand *tu commenceras à être toi-même en quelque honneur auprès de toi*, je t'accorderai peu à peu comme droit ce dont Épicure a fait un conseil: 'Sois plus que jamais *seul avec toi-même* [...].'²⁷⁴

Après avoir souligné l'urgence finale pour le sage de se libérer de son «directeur» afin qu'il puisse se consacrer dans sa «vraie solitude» à la pratique discursive de la raison logique, le maître stoïcien met aussi en évidence, de façon assez étonnante, la fonction instrumentale de l'autosuffisance intellectuelle, au-delà de la seule unification de la volonté morale du sujet, au sein même du projet de vie général que semble s'être proposé son disciple. Ainsi, Sénèque s'attribue la responsabilité de déterminer, à partir de l'évaluation du degré de transformation morale acquis par l'apprenti dans la voie vers l'accomplissement de la Sagesse autarcique²⁷⁵, dans quelle mesure le disciple serait permis de se diriger vers la finalité effective d'inspiration visiblement épicurienne de sa démarche personnelle, c'est-à-dire

²⁷³ Montaigne compose ce sage précepte qu'il s'impose ainsi comme une contrainte à la réalisation du respect de soi, à partir d'une formule didactique de Cicéron, laquelle il reprend après l'avoir traduite: «Observantur species honestae animo.» (Cicéron, *Tusculanae Disputationes*, II, XXII) («Remplissez-vous l'esprit d'images vertueuses.») Traduction proposée par Pierre Villey.

²⁷⁴ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XXV, p. 62.

²⁷⁵ SÉNÈQUE estime que l'accomplissement de l'autonomie intellectuelle du sage se situe au moment «où [il] pourrai[t] vivre sous les yeux du public, où [s]es murailles [le] défendraient sans [le] cacher, ces murailles que presque tous nous croyons faites moins pour abriter nos personnes que pour couvrir nos turpitudes». *Ibid.*, lettre XLIII, p. 96.

l'intention intéressée qui se trouve partagée par Montaigne de «viv[re] pour [soi] au moins ce bout de vie» (242, A) dans le *dolce farniente* du refuge campagnard.

En guise de conclusion, pour que le modèle érigé en idéal de vie par le sujet soit en mesure d'exercer sa pleine souveraineté de précepteur sur l'instance jugeante du Moi dans l'attente de son indépendance future de «contrerolleur[...] de toutes [ses] intentions», il convient d'après Jean Starobinski d'entamer des pratiques par lesquelles nous portons d'emblée «notre regard sur les individus exemplaires pour imaginer en retour leur regard dirigé sur nous»²⁷⁶. Afin de se voir «assigné[...] [de cette manière] à [sa] propre vérité, à l'acte de réassertion qui constitue [son] identité personnelle, dans la pure présence à soi»²⁷⁷, Montaigne se décide ainsi à s'adonner, suivant la conception traditionnelle de la *vita contemplativa*, au premier exercice ascétique, dans la doctrine stoïcienne, de la fortification de la volonté, qu'est «l'estude des lettres»:

«*Tacitum sylvas inter reptare salubres, curantem quidquid dignum sapiente bonoque est*²⁷⁸, [...] pour en tirer *quelque chose qui soit toute [s]ienne*, [...] [c'est-à-dire de la] consol[ation] et [des] conseil[s] à [propos de la manière selon laquelle il faudrait] régler [s]a vie et [s]a mort.» (244-245, A)

Si la vie de l'esprit telle que la veut conduire Montaigne consiste ainsi en une mise en avant, sous le contrôle de la Raison, des richesses culturelles que diffusent les sources littéraires de l'Antiquité, l'essayiste se refuse toutefois d'exercer «cette occupation des livres» comme la «science[...] sterile[...] et épineuse[...]» (246, A) qu'en font certains de ses contemporains humanistes. Pour éclaircir l'écart qui s'instaure entre sa propre conception de sage du «commerce» des livres et celle que cultivent ces ambitieux qui ne semblent pas «avoir prins congé de toute espee de travail» (246, A), Montaigne met expressément en relief le caractère insensé de l'étude *philologique* de textes anciens au sein d'un programme didactique centré sur l'édification du Moi, pour faire valoir avec davantage d'autorité le mérite de sa propre approche *morale* de la littérature exemplaire de l'Antiquité classique:

«Cettuy-ci, tout *pituiteux, chassieux et crasseux*, que tu vois sortir apres minuit d'un estude, penses tu qu'il cherche parmy les livres *comme il se rendra plus homme de bien, plus content et plus sage?* Nulles nouvelles. Il y mourra, ou il apprendra à la posterité *la mesure des vers de Plaute et la vraye orthographe d'un mot Latin.*» (241, A)

²⁷⁶ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 46.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 46.

²⁷⁸ «Me promenant silencieusement dans les bois salubres, et m'occupant des questions qui sont dignes d'intéresser un sage et un homme de bien.» (Horace, *Épîtres*, I, IV, 40.) Traduction proposée par Pierre Villey.

Lorsque l'essayiste conclut dans le droit fil de l'observation précédente que «ny la *fin* donc, ny le *moyen* de ce conseil [inspiré d'ambition] ne [le] contente», il renvoie, outre au caractère aberrant de «contre-change[r] volontiers la santé, le repos et la vie à la reputation et la gloire» (245, 241, A), aussi à la différence fondamentale de sa manière de progresser dans «cette occupation des livres» (241, 245, A) par rapport au procédé mis en oeuvre par ses collègues littérateurs. Ainsi, en précisant que la «frequentation» des livres ne devrait en aucun cas nous ôter «la gayeté et la santé, nos meilleurs pieces», comme il le constate auprès de ces arrivistes «pituiteux, chassieux et crasseux», Montaigne représente «l'occupation des lettres» selon qu'il l'exerce lui-même dans la studieuse retraite de sa bibliothèque, comme un «embesoignement [...] plaisan[t]» qu'il se réserve précisément «autant seulement qu'il en est besoing pour nous tenir en haleine» (246, A). Cette méthode de lecture orientée sur la réalisation ainsi que la préservation de l'idéal ultime de la vie bienheureuse dans la douce oisiveté de la retraite que promulgue l'école épicurienne, suppose conséquemment une discordance supplémentaire entre Montaigne et les carriéristes sur le niveau de leurs conceptions de la finalité instrumentale et stoïcienne de «l'estude des lettres». Ainsi, loin de s'efforcer de «se meubler la teste de» (I, 25, 136, A) connaissances *déclaratives* sur les vies des hommes exemplaires, Montaigne vise bien au contraire à «forger [s]on ame» (III, 3, 819, C) à l'aide des principes de conduite qui découlent de la contemplation de leur existence, pour développer de cette façon une intelligence *procédurale* de la manière selon laquelle il pourrait «dress[er] [sa propre] vie [oisive] à une certain et assuré train, qui est le principal but de la sagesse» (II, 1, 332, A). Par le biais de l'étude causative et logique des actions des hommes vertueux du passé, Montaigne ambitionne en d'autres termes de se construire en tant que «sujet libre» une nouvelle éthique individuelle à partir des vérités morales contenues dans les sources littéraires de l'Antiquité. D'après Michel Foucault, cette ascèse de la lecture sous-entend immanquablement une triple tentative subjectiviste de la part de l'apprenti philosophe d'appréciation, d'organisation et enfin «[d']élaboration des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action»²⁷⁹, lesquels serviront d'appui au sage pour la conceptualisation de son «art de l'existence» authentique²⁸⁰.

²⁷⁹ Michel FOUCAULT, «L'Écriture de Soi», in: Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 418.

²⁸⁰ Voir *supra* Chapitre II, 3.1.

Par l'effet correctif et régulateur combiné qu'il semble ainsi rechercher dans la réciprocité du regard porté sur le maître choisi, «l'estude des lettres» que Montaigne prévoit comme occupation de loisir dans sa «vraie solitude» contemplative se présente en somme comme une expérience apparentée à «la douce *compagnie et société*» amicales telles qu'il les avait vécues auprès de ce modèle de *volonté* «moulé au patron d'autres siècles que ceux-cy» (I, 28, 193-194, A) qu'était le néo-stoïcien La Boétie²⁸¹. La soumission appliquée des instances délibérative et observée du Moi au regard tutélaire de «ces grandes âmes des meilleurs siècles» (I, 26, 156, A) apparaît en effet dans les notes appréciatives de l'essayiste au sujet du «commerce des livres», comme une pratique de nature essentiellement intersubjective. Dans le chapitre *De Trois Commerces*, Montaigne n'hésite même pas à incorporer le récit des détails du rapport de lecteur passionné qu'il cultive avec ses auteurs préférés de l'Antiquité, au sein de son discours élogieux autour des délices que lui procure la conversation réelle avec ses interlocuteurs favoris, que sont les hommes d'esprit et les femmes séduisantes. Ainsi, l'effet thérapeutique espéré de la représentation continuelle à l'imagination du regard réciproque des moralistes anciens, rappelle-t-il l'office amical premier de l'épicurisme²⁸² de prévenir par la voie d'impressions sensorielles les besoins hautement personnels de l'apprenti philosophe en fonction de l'atteinte de l'état ataraxique de son âme. Pour ce motif, il ne nous semble en conclusion pas improbable que Montaigne ait conçu son implication soucieuse dans la littérature antique comme une tentative de poursuite imaginative et *post mortem* de l'expérience sensualiste de la bienveillance cordiale qu'il avait éprouvée pendant les «quatre années qu'il [lui] a été donné de jouyr de» (I, 28, 193, A) l'amitié de son précieux frère d'alliance.

L'option résolue de l'essayiste en faveur d'une lecture des Anciens orientée sur l'acquisition d'une connaissance *procédurale* des sages leçons éthiques, induit notre auteur à la décision d'entamer une seconde pratique de fortification de sa volonté morale dans le silence studieux parmi les livres, laquelle consiste en ce que Michel Foucault désigne comme «une ascèse de l'écriture de soi»²⁸³. Bien que Montaigne déclare le point de départ de «cette resverie de [s]e mesler d'crire»²⁸⁴ être inspiré par son tempérament personnel

²⁸¹ Voir *supra* Chapitre I, 2.1.

²⁸² Voir *supra* Chapitre II, 3.2.3.

²⁸³ Michel FOUCAULT, «L'Écriture de Soi», in: Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 418.

²⁸⁴ «C'est une *humeur melancholique*, et une humeur par consequent tres ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a mis premierement en teste cette resverie de me mesler *d'crire*.» (II, 8, 385, A.)

du moment, il est pourtant incontestable que notre auteur se trouve dans un rapport de reconnaissance avec l'Antiquité stoïcienne pour ce qui est de la conception méthodique de cette activité ascétique. Celle-ci se résume à l'annotation fidèle par le sage des réflexions éthiques qu'engendre auprès de sa conscience la rencontre littéraire avec les hommes vertueux du passé philosophique. Les fiches de lectures de Montaigne qui ressortent des entretiens dialogiques avec les maîtres des temps idéalisés d'antan, semblent en effet être apparues par leur composition aux *Pensées* de l'empereur Marc-Aurèle, quoique le nombre restreint d'emprunts dans les *Essais* à ce personnage illustre de l'Antiquité classique ne soutient pas l'idée d'une redevance intellectuelle prépondérante de notre auteur au romain. Les lettres morales de Sénèque le Jeune s'avèrent dans ce contexte plus pertinentes pour Montaigne comme source d'inspiration du projet de l'édification de soi, puisque celles-ci, outre d'être abondamment citées dans la totalité des *Essais*, se trouvent aussi et surtout invoquées par l'essayiste comme référence d'autorité pour étayer ses considérations à propos des modalités pratiques autour desquelles il compte bâtir son art de vivre privé dans sa retraite solitaire. Bien plus que d'imiter le seul mode d'écriture épistolaire²⁸⁵ de Sénèque — l'essayiste prétend par ailleurs ne s'attacher que partiellement à ce genre faute d'interlocuteur depuis la mort précoce de son précieux frère d'alliance²⁸⁶ —, Montaigne reprend ainsi au moraliste ancien les arguments fondant la légitimité éthique de son projet positif de vivre «pour soy». Ceux-ci sont notamment composés autour de l'espérance philosophique de l'accomplissement de la réappropriation par le sage de son Moi authentique afin qu'il puisse mieux combler dans le futur le vide laissé par l'effondrement des valeurs²⁸⁷, lequel caractérisait en effet autant l'époque de dégénérescence morale de Sénèque que la seconde moitié du troublant XVI^{ème} siècle.

L'efficacité même de cette «ascèse de l'écriture» en tant qu'activité formatrice de la vertu procédurale de la prudence réside d'après Michel Foucault dans la «fonction éthopoïétique [d']opérateur de la transformation de la vérité en ethos»²⁸⁸ que remplit ce devoir

²⁸⁵ Voir Madeleine LAZARD, *op. cit.*, pp. 209-210: «L'affinité de la lettre et de l'essai est manifeste. La lettre découle de l'humeur du moment, admet la variété des sujets et la variation des tons, s'accommode de l'improvisation.»

²⁸⁶ «Sur ce subject de *lettres*, je veux dire ce mot, que c'est un ouvrage auquel mes amys tiennent que je puis quelque chose. Et *eusse prins plus volontiers ceste forme à publier mes verves*, si j'eusse eu à *qui parler*.» (I, 40, 252, B, C)

²⁸⁷ Michel FOUCAULT, «L'Herméneutique du sujet», in: Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 353-365.

²⁸⁸ Michel FOUCAULT, «L'Écriture de Soi», in: Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 418.

spirituel au sein du programme philosophique. Outre de servir de mémoire au sujet avide de mesurer ses progrès sur la voie de l'affinement des règles de conduite universelles qu'il dérive des sources littéraires d'antan, le travail rédactionnel entrepris par le sage semble en d'autres termes présenter l'avantage supplémentaire par rapport à la pratique ascétique de la lecture, de garantir une impression *intensifiée* de présence à soi. Représentant de la sorte un devoir de niveau avancé au sein du programme didactique de l'entraînement moral du sujet, l'occupation de l'écriture se résume ainsi en définitive en une assimilation corpo-spirituelle *combinée* dans le moment actuel de l'exercice de l'activité même, du regard correctif des Anciens d'une part, et de l'autre de la parole thérapeutique qui ressort sous la forme d'une Loi éthique hautement personnelle, de l'étude causative et logique de la vie exemplaire des champions de la moralité d'antan.

3.3.4. Les pratiques de soi: Du gouvernement de soi au gouvernement d'autrui?

Convaincu en partisan fidèle de *l'épicurisme* de ce «que c'est de bien choisir les thresors qui se puissent affranchir de l'injure, et de les cacher en lieu où personne n'aille», Montaigne n'hésite néanmoins pas à extérioriser d'un même souffle dans le chapitre *De la Solitude* sa croyance optimiste en l'efficacité de la vertu *stoïcienne* du gouvernement de soi pour protéger «son arriereboutique toute [sienne]» contre l'effet subversif du *dolce far niente* dans lequel il espère pouvoir plonger sa «vraie solitude» (I, 39, 241, A). C'est ainsi qu'il déclare d'un air assuré mais en même temps conscient de l'indice de danger qu'il représente lui-même pour cet espace privé qu'il se réserve, que celui-ci «ne puisse estre trahi que par nous memes» (241, A). Pourtant, avec, en toile de fond, la perspective de se voir engagé dans cet interminable travail du perfectionnement moral de sa personnalité et de la transformation progressive de soi-même en sage, l'essayiste semble juger nécessaire de s'inciter avec insistance à se consacrer bien et dûment à la tâche stoïcienne de rendre fructueux le séjour passé dans la douce oisiveté de son refuge campagnard. Comme son engagement dans l'exercice philosophique d'examiner sans cesse sa conscience morale représente de surcroît une réponse commémorative aux poèmes incitatifs à la sérénité contemplative de son précieux ami La Boétie²⁸⁹, Montaigne tente de se rassurer avec davantage de

²⁸⁹ Voir *supra* Chapitre I, 2.1.

persuasion de la rentabilité mentale de cette pratique stoïcienne solitaire à première vue «ennuyeu[se]»²⁹⁰, en s'incluant dans un *nous* de solidarité interne:

«Nous avons une ame contournable en soy mesme; Elle se peut faire compagnie; Elle a dequoy *assaillir* et dequoy *defendre*, dequoy *recevoir* et dequoy *donner*: Ne craignons pas en cette solitude nous croupir *d'oisiveté ennuyeuse*, 'in solis sis tibi turba locis'²⁹¹.» (241, A, B)

Cette description que fournit l'essayiste de la pratique stoïcienne de la délibération continue de sa conscience morale suggère que Montaigne compte pouvoir poursuivre de ses propres forces l'enseignement dialogué et salutaire pour son âme qu'il avait reçu de son *alter ego* aîné jusqu'au moment où la mort précoce de ce dernier venait brusquement séparer les frères d'alliance. Par le biais des couples de verbes antonymes exprimant tantôt l'initiative active de l'agent («assaillir», «donner»), tantôt son rôle passif de récepteur («defendre», «recevoir»), Montaigne représente dans cet adage le soliloque rationnel entre les différentes instances du Moi, conformément à son interprétation de la démarche préparatoire qu'était «l'estude des lettres», comme un exercice thérapeutique de nature essentiellement intersubjective. Après avoir associé le regard tutélaire du modèle de l'Antiquité à l'office amical épicurien de prévenir par le biais d'une communication *sensorielle* les besoins personnels de l'autre, Montaigne donne ainsi l'impression d'envisager la pratique stoïcienne du monologue intérieur indépendant comme une variante solitaire de cet autre devoir de l'amitié que promulgue le philosophe Cicéron. Cet office consiste notamment en ce que les frères d'alliance s'impriment mutuellement et à coups d'admonestations *verbales* la bonne direction vers l'idéal de la liberté tranquille. Si l'âme serait ainsi capable de combler elle-même les inconvénients de l'état de séparation sociale que présuppose la vie contemplative retirée de l'apprenti et organisée en fonction de l'atteinte de l'idéal stoïcien de la Sagesse, l'avènement philosophique de cette présence réflexive à soi du sage surgit par conséquent dans le programme de formation morale de Montaigne comme une forme de sociabilité interne et perfectionnée qui permettrait à l'esprit de se «faire compagnie» à lui-même.

Cette acception de l'idéal du gouvernement de soi comme une variante auto-suffi-

²⁹⁰ Le qualificatif d'*ennuyeux* est compris dans ce contexte comme causant le *désagrément* du sujet. Lorsque Montaigne se prescrit de choisir une occupation «non pénible, ny ennuyeuse» (I, 39, 244, A) pour son «art de l'existence» privé, nous comprenons la deuxième composante de sa spécification comme renvoyant à l'espoir de l'essayiste de ce que l'oisiveté ne soit pas *dommageable* au repos de son âme, dans le sens où elle ne devrait causer des *contrariétés* supplémentaires telles que les soucis familiaux et le «soing» ambitieux «de nom et de gloire» (I, 39, 247, A).

²⁹¹ «Dans la solitude *soyez-vous un monde à vous-même*.» (Tibulle, IV, XIII, 12) Traduction proposée par Pierre Villey.

sante d'amitié que le sujet témoigne à cette occasion envers lui-même, se trouve relayée dans les lettres didactiques de Sénèque, qui suggère que le fruit de l'ataraxie d'âme philosophique provient essentiellement de l'expérience de bien-être auto-satisfait que tirerait l'individu de la coïncidence du Moi observé avec la Loi éthique qu'il s'était prescrite pour lui-même dans son «art de l'existence» solitaire. Le bonheur partagé entre les différentes instances du Moi qu'évoque le maître stoïcien comme un effet découlant de l'atteinte du sommet de la Sagesse, rappelle ainsi l'idéal moral de l'amitié *émotive* promulguée par la doctrine épicurienne, qui chante l'éloge de précisément *ces* délices de la sainte alliance bienveillante, que Montaigne avait avoué ambitionner comme dessein ultime de son «art de l'existence» solitaire «pour soy»²⁹². Dans ce contexte, il est significatif de noter que le maître stoïcien a recours pour sa conceptualisation de la Sagesse comme la disposition mentale du philosophe «à toujours vouloir ou ne vouloir pas la même chose»²⁹³, à la définition proverbiale de la notion d'*amitié* de l'historien romain Salluste (86-35 av. J.-C.). Celui-ci met notamment en évidence la concordance de la volonté des participants à cette relation *émotive* comme une condition indispensable à la bâtir et à l'intensifier, «nam *idem velle* atque *idem nolle*, ea demum firma amicitia est»²⁹⁴. Dans l'essai *De Mesnager sa Volonté*, Montaigne réactualise ce lieu commun de la littérature Antique qui associe la Sagesse aux délices sensoriels de l'amitié. En transposant le thème dans le sillage de Sénèque au niveau intrasubjectif de sa forteresse intérieure, il conclut ainsi que celui «qui en [de *l'amitié* que chacun se doit] sçait les devoirs et les exerce, [...] est vraiment du cabinet des muses; Il a atteint le sommet de la *sagesse* humaine et de nostre *bon heur*» (III, 10, 1006, B). Ainsi, la contrainte de regagner le respect de lui-même tel que le travaille Montaigne en disciple stoïcien en vue de la réalisation de la maîtrise rationnelle de sa volonté, semble représenter une condition avouée indirecte mais également nécessaire à l'accomplissement de la présence affective à soi laquelle l'essayiste poursuit comme idéal de vie ultime dans son «arrièreboutique toute [sienne]» (241, A). Par conséquent, dans la démarche philosophique de Montaigne, l'indépendance juridictionnelle de la conscience du sujet

²⁹² Voir *supra* Chapitre II, 3.2.3. La décision épicurienne de l'essayiste de «ramener à [lui] et à [s]on aise [...] [s]es *intentions*» (242, A) se résumait, comme nous l'avons constaté, en l'accomplissement de l'idéal de la présence *affective* à soi-même: «La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy. [...] Qu'il se *flatte et caresse*, et surtout se regente.» (I, 39, 242, A, C)

²⁹³ Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XX, p. 46. Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.2.

²⁹⁴ «Car toujours vouloir et ne vouloir pas la même chose, c'est l'amitié en somme dans toute sa force.» (Salluste, *Conjuration de Catilina*, XX, 4.) La traduction est de nous.

semble constituer une finalité instrumentale qui le mettrait en mesure de parachever en toute liberté son «intention» épicurienne de cultiver la compétence sensorielle et hautement représentative de l'amitié de cette école, à «se flatte[r] et caresse[r]» (242, A, B) soi-même.

Lors de notre enquête à propos de l'allocentrisme de la contemplation subjective du bonheur privé par le sage dans la douce oisiveté de sa retraite campagnarde, nous avons observé que l'attention soucieuse que porte l'essayiste sur l'accomplissement du bien-être de son propre sujet, était susceptible de se justifier d'après Sénèque au sein de la doctrine sévère de Zénon, par le manque circonstanciel de matière d'exercice pour le sage avide de conclure sa pratique de la maîtrise morale de soi-même dans un engagement immédiatement orienté vers la réalisation du bien-être d'autrui²⁹⁵. Considérée du point de vue de l'amitié épicurienne que Montaigne espère pouvoir témoigner envers lui-même, l'opération stoïcienne du dédoublement de la conscience affective semble ainsi se donner, dans l'esprit de la légitimation sénéquienne de la *vita contemplativa* du sage, pour une mesure de nécessité urgente à laquelle s'est vu forcé l'essayiste à l'occasion de son constat antérieur de l'impossibilité morale de manifester de façon spontanée et imprémeditée sa sollicitude bienveillante envers ses concitoyens²⁹⁶. Pourtant, si la toile de fond de la perversion morale qui caractérise la communauté civile dont Montaigne fait partie intégrante, rend effectivement impraticable une amitié épicurienne de transmission corpo-spirituelle combinée des délices de «la gayeté et [...] la santé» (245, A), l'essayiste reconnaît néanmoins lors de sa réflexion au sujet *De Mesnager sa Volonté*, que celui qui sait

«exactement ce qu'il se doit [dans le domaine de la maîtrise de soi], trouve dans son rôle qu'il doit appliquer à soy *l'usage des autres hommes et du monde*, et, pour ce faire, contribuer à la société publique *les devoirs et offices* qui le touchent. [...] '*Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse*'²⁹⁷» (III, 10, 1006-1007, B, C).

De cette façon, la contrainte stoïcienne du gouvernement de soi qui devait assurer la bonne communication logico-rationnelle entre les instances délibérative et observée du Moi, semble susceptible d'engendrer dans son application sur le plan social, de nouvelles opportunités pour le sage de contracter «une amitié salubre et réglée» (1006, B) de nature stoïcio-intellectualiste avec Autrui. Dans un stade ultérieur, il ainsi pourrait même cultiver à

²⁹⁵ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.2.2.

²⁹⁶ Voir *supra* Chapitre I, 3.

²⁹⁷ «Sachez que quand on est *ami de soi-même* on est *ami de tout le monde*.» (Sénèque, *Épîtres à Lucilius*, VI.) Traduction proposée par Pierre Villey.

partir du rapport de reconnaissance mutuelle qui ressort de la coïncidence travaillée de la volonté des amis, une relation intime sécurisée — puisque d'origine rationnelle — «également utile et plaisante» (1006, B) avec l'Autre à la manière sensualiste de l'école épicurienne.

Ainsi, dans la perspective de la fonction éthique de l'amitié, l'absence immédiate au sein de la conception de la *vita contemplativa* stoïcienne de la vertu chrétienne de la bienveillance cordiale du sage pour ses semblables donne à première vue à penser que son «art de l'existence» théorique centré sur le perfectionnement intellectuel de l'individu, témoigne d'un égocentrisme semblable à celui de la recherche coupable du bonheur personnel de la doctrine épicurienne. Cependant, à l'encontre des règles de conduite de cette dernière école qui accorde au disciple la liberté de déterminer à partir d'une interprétation subjective voire arbitraire la nature des qualités personnelles qu'il recherche dans l'idéal de l'ataraxie philosophique, la sagesse stoïcienne présuppose par sa conception même de l'entraînement rationnel du sujet, précisément le perfectionnement de l'intentionnalité morale dans la poursuite privée de ce que le sage considère comme les «vrais biens» de sa vie personnelle. L'aptitude intellectuelle sur laquelle se concentre le programme de formation stoïcien d'instruire «son appetit» (I, 39, 246, A) dans la jouissance privée des délices de l'existence pourtant subjectivement définis, contient de cette façon par sa nature méthodique même une occasion de penser une initiative désintéressée et philanthropique du sage envers l'Autre visant à soutenir celui-ci dans la composition réfléchie ainsi que dans l'assimilation profonde des règles de conduite de son éthique individuelle en «sujet libre»²⁹⁸. Aussi, la Sagesse stoïcienne obtenue par l'entraînement logico-moral est susceptible d'être partagée avec un tiers sous la forme de conseils théoriques qui aident ainsi à aiguiser sa capacité procédurale dans la construction et la préservation de «l'art de l'existence» authentique qu'il se construit comme un «cabinet» privé, pour qu'il puisse y accomplir de ses propres forces l'office stoïcien de «l'amitié [du respect] que [il] se doit» (III, 10, 1006, B) à lui-même.

L'équilibre mental et bienheureux de la présence éthico-réflexive à soi qui résulte idéalement de l'acquisition de la compétence de la maîtrise de soi, se présente ainsi au sein de la doctrine stoïcienne comme une transposition au niveau personnel de l'interprétation politique de la notion d'*amitié* de la philosophie aristotélicienne. Celle-ci se fonde essen-

²⁹⁸ Michel FOUCAULT, «L'Écriture de Soi», in: Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 418. Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.2.

tiellement sur la tranquillité pacifique civile, au-delà de la seule absence de troubles politico-religieux, dont jouissent les habitants de la Cité grecque suite à leur obéissance respectueuse aux instances idéologiques directrices de la société. Dans le tableau que Montaigne esquisse de son propre engagement politique de conseiller judiciaire, notre auteur reprend le topos antique du gouvernement idéologique de la communauté civile comme une marque de l'amitié désintéressée que manifeste le sage envers la collectivité sociale. C'est ainsi qu'il met en relief sa conception de la fonction régulatrice des «affaires de la cité» qu'exerce la magistrature, comme une activité qui, selon que le résume André Tournon, «in the case of disorder, [...] as energetic as it may be, [...] is directed merely to re-establish the [*mutuelle et utile confiance* (I, 24, 131, B)] which is intended to maintain harmony among citizens»²⁹⁹. Pourtant, Montaigne n'hésite pas à introduire au sein de l'interprétation politique même du gouvernement d'autrui, la possibilité que l'instance délibérative témoigne une sollicitude bienveillante envers ses inférieurs laquelle dépasse la simple inactivité corrective³⁰⁰ que l'essayiste promulgue d'après Tournon³⁰¹ en temps de paix auprès des fonctionnaires de peur qu'ils «mesle[nt] l'ambition au devoir» (III, 10, 1021, B):

«Je n'ay point eu cett'humeur inique et assez commune, de desirer que le trouble et maladie des affaires de cette cité *rehaussast et honorat mon gouvernement*: J'ay presté de bon *cueur l'espaule* à leur aysance et facilité. (III, 10, 1024, B)

Ainsi, en se félicitant de la fermeté de volonté remarquable dont il aurait fait preuve pendant sa carrière judiciaire à l'égard du vice de la recherche excessive de la réussite professionnelle, l'essayiste souligne précisément par le biais de métaphores *corporelles*, son implication antérieure bienveillante et épicurienne dans la vie civique au-delà du seul sens intellectuel.

Nonobstant le volontarisme social en faveur d'une politique d'amitié *émotive* lequel Montaigne prétend ainsi avoir manifesté envers la communauté civile pendant sa brève carrière professionnelle au Parlement de Bordeaux, il refuse néanmoins catégoriquement de partager les fruits de son étude logico-causative de la littérature morale des Anciens

²⁹⁹ André TOURNON, «Justice and the Law», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 100-101.

³⁰⁰ «Je n'accuse pas un magistrat qui dorme, pourveu que ceux qui sont sous sa main dorment quand et luy; les loix dorment de mesme.» (III, 10, 1006, B)

³⁰¹ Voir André TOURNON, «Justice and the Law», in: Ullrich LANGER (ed.), *op. cit.*, pp. 100-101: «The magistrat [...] even remain[s] inactive if everyone *conforms spontaneously to collective discipline*, as is the case with [*un Estat qui est en sa santé*' (I, 23, 122, B)].»

avec ses semblables, que ce soit sous la forme de «l'action d'éducation morale en général [...] qu'est la formation éthique des citoyens, [...] [ou du] rapport qui lie individuellement un maître à un disciple»³⁰². Pour détourner les adversaires qui accuseraient le désaveu d'engagement social dont fait preuve notre auteur par son refus ouvert à remplir la tâche universellement reconnue comme obligatoire pour le sage dans l'Antiquité de procurer une «direction spirituelle»³⁰³ à autrui, Montaigne invoque dans l'essai *De la Solitude* comme mobile de son inertie didactique de sage, la crainte d'être atteint de la volupté «qui vient de l'approbation d'autrui» (247, A). S'il ressent comme un «dangier» potentiel la possibilité que «la lueur de [ses] actions passées ne [l']éclaire que trop, et [le] suive jusques dans [son] tanière», l'essayiste se réfère pour étayer sa décision résolue de se garder de toute initiative allocentrique dans le domaine de la morale, à «l'avis d[u] philosophe[...] écrivan[t] à Lucilius, [son] ami[...] pour, du maniement des affaires et des grandeurs, le[...] retirer à la solitude» (247, A). Dans le passage conclusif de ce chapitre, notre auteur emprunte ainsi quasi littéralement aux lettres didactiques de Sénèque «les trois belles paroles» d'autorité que le moraliste ancien invoque dans sa démonstration autour de l'urgence de *Fuir la Foule* pour confirmer «l'utilité» morale de la vie studieuse du sage malgré l'impossibilité de fait de la mise en pratique sociale de sa «science» envers autrui:

«Souviens-toi de celui à qui, comme on demandast à quoy faire il se pénoit si fort en un art qui ne pouvoit venir à la cognoissance de guiere de gens: J'en ay assez de peu, répondit-il, j'en ay assez d'un, j'en ay assez de pas un. Il disoit vray: vous et un compagnon estes assez suffisant theatre l'un à l'autre, ou vous à vous-mesmes. Que le peuple vous soit un, et un vous soit tout le peuple.»³⁰⁴ (I, 39, 247, A)

Pour cet motif, «celuy qui se retire, ennuyé et dégousté de la vie commune» (245, A) ne devrait s'occuper de ce que son «art» de vivre «ne [puisse] venir à la cognoissance de guiere de gens» étant donné que cette «science et suffisance [...] ne perdra pas son effect, [s'il] en [vaut] mieux [lui] mesme» (247, A). Vu le «chatouillement qu'excite la louange sortant de plusieurs bouches»³⁰⁵ et la compromission qu'inflige ainsi autrui à l'essence authentique du sage par l'attribution intéressée d'une fausse approbation à sa «science», le

³⁰² Pierre HADOT, *op. cit.*, pp. 322-323.

³⁰³ *Ibid.*, p. 322.

³⁰⁴ Voir SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre VII, p. 12: «Démocrite a dit: 'Un seul homme est pour moi le public, et le public un seul homme.' J'approuve encore, quel qu'en soit l'auteur, car on n'est pas d'accord sur ce point, la réponse d'un artiste auquel on demandait pourquoi il soignait tant des ouvrages que si peu d'hommes seraient appelés à connaître: 'C'est assez de peu, assez d'un, assez de pas un.' Le troisième mot, non moins remarquable, est d'Épicure; Il écrivait à l'un de ses compagnons d'études: 'Ceci n'est pas pour la multitude, mais pour toi, car nous sommes l'un pour l'autre un assez grand théâtre.' Garde cela, Lucilius, au plus profond de ton âme [...].»

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

philosophe serait de cette façon en droit d'abaisser tout sentiment de honte ou de culpabilité lorsqu'il se contente de la faculté de jouir de «[soy]-mesme et des biens qui naissent de [lui]» (244, A). Conformément au principe de l'école philosophique des Cyniques qui se refusent d'ériger en une théorie systématique le mode de vie concret qu'ils pratiquent³⁰⁶, Montaigne se contente de cette façon du simple accueil au sein de sa propre conscience éthique de la *vertu*³⁰⁷ de la Sagesse, «sans disciplines, sans paroles, sans effects» (241, C).

Dans ce contexte, il est significatif de noter que Montaigne n'a pas recours pour étayer sa décision résolue à l'indifférence stoïcienne à l'égard de la communauté sociale dans sa conclusion de l'essai *De la Solitude*, à l'autorité philosophique de Sénèque qui lui fournit pourtant dans la suite immédiate des «trois belles paroles» qu'il cite dans sa lettre *De Fuir la Foule*, l'argument de la supériorité intellectuelle du sage. C'est ainsi que le moraliste ancien avertit son disciple de ce que l'auditoire devant lequel le philosophe produirait «son talent [...] pour y lire ou pour disserter [...], ne [le] comprendrait, hormis peut-être un ou deux par hasard; Encore faudrait-il les former [lui]-même, les élever à [le] comprendre»³⁰⁸. Cependant, l'omission de la tendance stoïcienne à réduire les concitoyens à une «tourbe» de «sots», d'«insensés» et d'«esprits faibles» dans la conclusion n'empêche pas Montaigne de parsemer toute sa production littéraire de marques de sa suprématie d'homme d'esprit. De cette façon, notre auteur «n'a pas laissé», comme le signale Hugo Friedrich, de manifester abondamment le malaise qu'il éprouve

«devant l'étroitesse des gens de sa condition. Il avait une autre échelle de valeurs. Ce n'est pas sans mépris qu'il met par exemple les occupations uniquement [...] ambitieuses de la noblesse à part de la *vaillance philosophique*, c'est-à-dire de la grande âme puisant ses forces en elle-même»³⁰⁹.

En réactualisant de la sorte le topos cicéronien de la *cultura animi*³¹⁰, Montaigne se plaint ainsi, non dénué de quelque vanité intellectuelle, de ce que même les hommes «ausquels [sa] condition [le] mesle plus ordinairement, [soient], pour la pluspart, gens qui ont *peu de soing de la culture de l'ame*, et ausquels on ne propose toute beatitude que *l'honneur*» (II, 17, 658, A). S'il «sait que celle-ci [la vaillance philosophique] n'est pas liée à des conditions de classe»³¹¹, il n'est pas improbable que l'essayiste n'ait pas voulu marquer par ce

³⁰⁶ Voir Pierre HADOT, *op. cit.*, pp. 170-174.

³⁰⁷ La notion de *vertu* devrait être comprise dans le contexte de la philosophie Antique dans son sens étymologique restreint de *force virile*.

³⁰⁸ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre VII, p. 12.

³⁰⁹ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 21. C'est l'auteur qui souligne.

³¹⁰ Voir *Ibid.*, p. 21.

³¹¹ *Ibid.*, p. 21.

regret sa prééminence culturelle à l'égard de la seule caste nobiliaire dans laquelle il n'hésite pas à se ranger lui-même³¹², mais aussi et surtout envers la totalité «des hommes de science et des gens de lettres de son époque, [...] [envers lesquels] la verve de Montaigne est inépuisable lorsqu'il s'agit de railler [leur] pédantisme»³¹³. Cette idée se trouve en somme relayée dans la conception particulière que s'est construite Montaigne de son occupation de loisir qu'est «l'estude des lettres», et dans laquelle il renonce avec véhémence, comme nous l'avons observé³¹⁴, à la fausse érudition de «se *meubler* la teste de» (I, 25, 136, A) connaissances *déclaratives* ressortant de «cette culture [...] livresque [...] où les mots des auteurs anciens, [*empenné[s] comme des oracles*' (I, 26, 152, A)], tiennent lieu de substance en eux-mêmes»³¹⁵.

En guise de conclusion, l'attitude d'indifférence généralisée qu'adopte ainsi Montaigne sans exception à l'égard du bien-être tant collectif qu'individuel de ses semblables invalide et écarte même de manière flagrante tant l'idée de l'engagement social stoïcien de l'essayiste que l'étiquette d'apôtre de la tolérance qu'attribuent si volontiers les sociologues modernes à notre auteur. Ainsi, l'argument de la sécurité de son intégrité éthique de sage était encore de manière assez convaincante, sur la toile de fonds de la perversion morale de son époque, la retenue sociale de l'essayiste laquelle l'empêchait de renouer de façon spontanée des relations amicales de nature épicurienne avec ses contemporains — et de remplir les offices correspondants de prévenir les besoins personnels de l'Autre. Pourtant, Montaigne se refuse aussi à se fier au stoïcisme qui lui procure toutefois par sa conception de l'amitié didactico-politique, un moyen efficace de calculer ainsi que d'assurer à long terme la concordance de la volonté des participants à cette relation intime. Qui plus est, l'essayiste n'hésite pas à employer l'argument de sa supériorité intellectuelle qu'il invoquait déjà sur une base peu vraisemblable pour soutenir son refus de s'impliquer dans une camaraderie cordiale avec «la tourbe d'insensés» de ses concitoyens, de manière plus audacieuse encore à l'égard de ses contemporains philosophes mêmes. La confiance préalable en la perfectibilité de la raison humaine que Montaigne partage avec ces potentiels alliés idéolo-

³¹² Voir *supra* Chapitre II, 2.1.

³¹³ Gabriel COMPAYRÉ, «L'éducation selon Montaigne», in: Gabriel COMPAYRÉ, *Histoire Critiques des Doctrines de l'Éducation en France depuis le XVIe Siècle*, Paris, Hachette, tome I, 1883.

³¹⁴ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.2.

³¹⁵ Gabriel COMPAYRÉ, «L'éducation selon Montaigne», in: Gabriel COMPAYRÉ, *op. cit.*

giques serait pourtant susceptible de garantir, par l'accord de leur volonté intentionnelle même, la permanence de l'intégrité éthique des participants à une éventuelle nouvelle relation calculée de sociabilité. Par le refus ultime de Montaigne d'entrer en contact avec les sages théoriciens mêmes, l'essayiste donne en somme l'impression de dissimuler de manière opportuniste la nature égoïste véritable de son art de vivre «pour soy», derrière le fondement argumentatif allocentrique que lui procure le stoïcien Sénèque en représentant dans ses épîtres morales son désengagement social de sage retiré comme une mesure de précaution provisoire contre la dégénérescence morale du temps.

3.4. *Le constat d'échec de la vie théorique et le lent mûrissement du projet de contemplation de soi.*

Désemparé devant «la crise des procédures de légitimation sociale, politique, voire religieuse»³¹⁶, Montaigne se résout après sa démission volontaire de sa charge de magistrat à se plonger dans le silence studieux de sa bibliothèque isolée dans l'espoir de pouvoir remédier à ce que provoquent pour l'homme politique et sensitif qu'il est, les «desmembrements de la France et divisions où chacun se travaille à défendre sa cause, mais jusques aux meilleurs, avec desguisement et mensonge» (III, 9, 993, B). L'éblouissement devant l'imprévisibilité déconcertante des «effets de la sincérité et de la feinte» de son temps duquel souffre davantage l'essayiste depuis la mort précoce de son précieux frère d'alliance La Boétie, amène ainsi notre auteur à la décision³¹⁷ de se soumettre consciencieusement au principe «que la tradition morale établit, en droit, comme la valeur supérieure», c'est-à-dire «l'exigence de véracité», qui devient ainsi «l'un de ses critères stables de son jugement, de sa critique des moeurs, de sa conduite personnelle»³¹⁸.

Si Montaigne oriente son projet positif «pour soy» sur la recherche rationnelle d'une maxime de conduite de validité universelle en vue de l'acquisition de la compétence stoïco-épicurienne de vivre de manière harmonieuse, et conformément à la Loi universelle qui régit la Nature, l'essayiste prend pourtant conscience dès l'écriture des premières fiches de

³¹⁶ Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne, op. cit.*

³¹⁷ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.2., 3.3.3.

³¹⁸ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 22-23.

lecture du caractère thématique de la connaissance qu'il acquiert par le biais de l'étude morale de la littérature exemplaire de l'Antiquité, de la vie de ses protagonistes historiques favoris. Ainsi, dans le tout premier chapitre des *Essais*, lequel serait «placé en tête» d'après Pierre Villey non pas en raison de «la date de sa composition»³¹⁹ mais à cause de l'importance capitale de la vérité conclusive qu'elle énonce, Montaigne explore dans une analyse comparative de trois exemples historiques, le champ des possibles de la conduite à tenir devant «ceux qu'on a offensez, lors qu'ayant la vengeance en main, ils nous tiennent à leur mercy» (I, 1, 7, A), pour conclure que:

«Certes, c'est un subject merueilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme. Voyla Pompeius qui pardonna à toute la ville des Mamertins contre laquelle il estoit fort animé, en consideration de la vertu et magnanimité du citoyen Zenon, qui se chargeoit seul de la faute publique, et ne requeroit autre grace que d'en porter seul la peine. Et l'hoste de Sylla ayant usé en la ville de Peruse de semblable vertu, n'y gaigna rien, ny pour soy ny pour les autres.» (I, 1, 9, A)

Lorsque Montaigne constate ainsi que tout effort d'induction d'une causalité normative s'avère fallacieux pour ce qui est des actions entreprises par ce «sujet merueilleusement vain» qu'est l'homme, il reste pourtant étonnamment fidèle au souci premier d'honnêteté qu'il s'était établi comme principe de son projet d'étude physique du monde. Ainsi, contrairement à ce qu'exigent les règles de la rhétorique d'école, le *Quod-sic-quod-non* dont notre auteur semblait être parti dans son analyse ne débouche pas sur une troisième maxime de synthèse englobant les autres, mais passe, comme le suggère Hugo Friedrich, «du schématisme des archétypes à la notation instantanée de traits individuels»³²⁰. Cependant, si l'évaluation rationnelle du «comment et [du] pourquoi [de] chaque chose» (I, 26, 158, C) confronte notre auteur à la constatation empirique que «le monde n'est qu'une branloire perenne» (III, 2, 805, B), Montaigne déduit de l'échec de cette démarche non pas l'invalidité du principe de la causalité universelle qui régit selon les stoïciens l'évolution cyclique de la Nature, mais précisément la relativité épistémologique de la science³²¹ ainsi que l'insuffisance de l'instrument de la raison humaine «si manque et si aveugle qu'il n'y a nulle si claire facilité qui luy soit assez claire [...]; que tous subjects esgalement, et la nature en ge-

³¹⁹ Pierre VILLEY, Introduction à I, 1, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 7.

³²⁰ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 161.

³²¹ «Voyons si nous avons quelque peu plus de clarté en la *cognoissance des choses humaines et naturelles*. N'est ce pas une *ridicule entreprinse*, à celles ausquelles, par nostre propre confession, *nostre science ne peut atteindre, leur aller forgeant un autre corps, et prestant une forme fauce*, de nostre *invention*: Comme il se void au mouvement des planettes, auquel d'autant que nostre esprit ne peut arriver, ny imaginer sa naturelle conduite, nous leur prestons, du nostre, des ressorts materiels, lourds et corporels.» (II, 12, 536, A)

neral desadvoue sa juridiction et entremise» (II, 12, 449, C). En dépit de la promesse éthique de la physique stoïcienne, laquelle consistait en une capacité aiguisée du disciple de discerner ce qui dépend effectivement de sa volonté morale, d'avec les causes «indifférentes» et produites indépendamment de son intentionnalité³²², Montaigne aboutit de cette façon à la conclusion embarrassante que la philosophie n'apporte pas la consolation morale attendue au sage face à la fugacité de la vie:

«Et ce que *toute la philosophie ne peut planter en la teste des plus sages*, ne l'apprend elle pas de sa seule ordonnance au plus grossier vulgaire? Car nous sçavons des nations entieres, où non seulement la *mort* estoit mesprisée, mais festoyée» (I, 23, 114-115, A).

L'acceptation résignée de l'absence d'un quelconque principe général susceptible de couvrir la pleine réalité de la relation entre le motif et l'action, malgré la concordance formelle que présentent parfois les résultats, conduit ainsi Montaigne à la décision d'aborder, suivant les conseils de Sénèque et d'Épicure, la recherche d'un modèle de vie univoque qui pourrait assumer la fonction temporaire délibérative et corrective de la conscience morale de l'essayiste³²³. Tout en présentant le genre historique comme la forme littéraire par excellence pour rendre compte des nuances de la condition particulière des individus vertueux du passé, Montaigne semble ainsi reconnaître dès les premiers fichiers de lecture qu'il écrit, la prépondérance de la méthode anthropologique qu'il mettra en oeuvre dans tous ses autres écrits, c'est-à-dire «l'examen sceptique ('scrutateur') des faits et de leurs particularités»³²⁴:

«Les Historiens sont ma droite bale: Ils sont *plaisans* et aysez; Et quant et quant *l'homme en general*, de qui je cherche la cognoissance, *y paroist plus vif et plus entier qu'en nul autre lieu*, la diversité et vérité de ses conditions internes *en gros* et *en destail*, la variété des moyens de son assemblage et des accidents qui le menacent. Or ceux qui escrivent les vies, d'autant qu'ils s'amusest plus aux conseils qu'aux evenemens, plus à ce qui part du *dedans* qu'à ce qui arrive au *dehors*, ceux là me sont plus propres. » (II, 10, 416, A, C, A)

À partir de la prise de conscience ontologique de la coexistence non superposable de «deux niveaux extrêmes de la connaissance de l'homme», Montaigne se voit ainsi contraint, par l'acceptation transitoire du manque d'une homogénéité saisissable susceptible de décrire cette entité fuyante qu'est l'homme «en gros» des maximes, d'examiner avec une plus grande attention les modèles de l'Antiquité dans la forme périssable de leur être «en des-

³²² Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.1.

³²³ «Presentez vous tousjours en l'imagination Caton, Phocion et Aristides, en la presence desquels les fols mesmes cacheroient leurs fautes.» (I, 39, 247, A) Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.2.

³²⁴ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 160.

tail»³²⁵. Pensés de cette manière, c'est-à-dire en tant que récits descriptifs de traits particuliers, les exemples historiques s'avèrent pourtant d'autant plus problématiques à soumettre à l'essai d'un jugement normatif et univoque, que la forme ordinaire du discours s'y présente comme un assemblage par définition incomplète de détails arbitrairement sélectionnés par l'auteur. L'essayiste ne saurait en d'autres termes rassembler en une conjonction morale fiable la disparité d'éléments biographiques fragmentaires qu'à condition que l'historiographe ancien du récit ait d'emblée attesté de façon minutieuse, et dans la totalité sa plus absolue, la réalité de fait de la vie du héros moral étudié.

Quoiqu'elle se trouve repoussée dans le corps du texte par les additions ultérieures, la conclusion sur les trois anecdotes du premier chapitre au sujet du manque d'univocité causale dans l'existence de l'homme «en gros», semble de cette façon être susceptible de s'appliquer aussi à l'exemple individuel «en détail». Cette idée se trouve relayée dans l'analyse tardive que Montaigne propose dans cet essai, et dans laquelle il traite, après sa réflexion générale sur l'hétérogénéité du genre humain, le cas concret d'Alexandre le Grand et des fureurs agressives que celui-ci aurait manifestées lors de la prise difficile de la ville de Gaza, contre son ennemi vaillant Bétis. À cette occasion, notre auteur interpelle indirectement cet illustre personnage de l'Antiquité qu'il considère «le plus hardy des hommes et si gracieux aux vaincus», en s'interrogeant si ce serait «que la hardiesse luy fut si commune que, pour ne l'admirer point, il la respectast moins» (I, 1, 9, B). La question restant ouverte³²⁶, Montaigne se voit tomber dans le plus grand embarras en ce qui concerne sa tentative stoïcienne de «r'appiesser et mettre à mesme lustre» (II, 1, 331, A) les actions de la vie du modèle qu'il avait ainsi élu comme instance délibérative provisoire de sa conscience. Si ces actions «se contredisent communément de si estrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique» (331, A), Montaigne conclut de cette observation que «dès lors c'est le circuit fermé de l'exemplarité externe et de la constance interne qui

³²⁵ Marie-Luce DEMONET, «L'Homme en Gros», in: Marie-Luce DEMONET, *Montaigne et la Question de l'Homme*, Vendôme, PUF, Débats Philosophiques, 1999, p. 6.

³²⁶ L'essayiste ne se rend toutefois pas à l'évidence de l'insolubilité de la question de la logique intérieure qui aurait poussé le conquérant à agir de façon si démesurément violente, comme en témoigne l'addition suivante provenant de la couche textuelle la plus récente des *Essais*: «Ou qu'il l'estimast si proprement sienne qu'en cette hauteur il ne peust souffrir de la veoir en un autre sans le despit d'une passion envieuse, ou que l'impetuositè naturelle de sa cholere fust incapable d'opposition?» (I, 1, 10, C) Malgré l'impossibilité finale reconnue de saisir les motifs logiques qui auraient pu être responsables de la rage de ce personnage historique, Montaigne ne renonce pourtant pas dans la suite de sa démarche à la voie de la «considération des natures et des conditions de divers hommes, les coutumes des nations différentes», laquelle demeure, tout bien considéré, «le vray sujet de la science morale» (II, 10, 416, B).

devient irréalisable» à tel point qu'il soit contraint de «se risquer à vivre sans la protection» qu'il recherchait précisément par le biais des exercices philosophiques dans le regard correctif du modèle³²⁷.

En guise de conclusion, après le double constat de l'invalidité des maximes de conduite universelles qui résultaient être contradictoires dans leur juxtaposition d'une part, et de l'autre de l'impossibilité d'une appréciation monolithique des histoires exemplaires qui s'avéraient par définition incomplètes dans leur représentation de la singularité de la personnalité étudiée, Montaigne se décide à renvoyer le concept du modèle moral au niveau de l'anecdote³²⁸, voire à le considérer, comme le formule Jean Starobinski, digne de «notre admiration (*mirabilia*), [...] mais nullement [de] notre imitation»³²⁹. Se «trouv[ant] entièrement despourvue et vuide de toute matière» (II, 8, 358, A) depuis le constat que les livres des Anciens sont aussi illisibles que le monde physique qui l'entoure, Montaigne conclut en définitive de cette expérience de faillite de l'étude de la littérature exemplaire, que le seul domaine de recherche véritablement autorisé au philosophe soit sa propre forteresse intérieure.

³²⁷ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 52.

³²⁸ Jusqu'à trois reprises dans le seul chapitre *De l'Experience*, Montaigne souligne sa déception devant le constat que: «Tout exemple cloche.» (III, 13, 1070, B); «L'exemple est un mirouer vague, universel et à tout sens.» (1088, B); «Il est fort peu d'exemples de vie pleins et purs, et faict on tort à nostre instruction, de nous en proposer tous les jours d'imbecilles et manques, à peine bons à un seul ply, qui nous tirent arriere plustost, corrupteurs plustost que correcteurs.» (1110, C).

³²⁹ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 50. C'est l'auteur qui souligne.

CHAPITRE III: Vers une troisième retraite: La question de l'amitié avec soi-même à partir de l'écriture de l'autoportrait.

1. Le piège de l'oisiveté et le constat d'échec du contrôle de soi.

«Variam semper dant otia mentem.» (I, 8, 33, A)

«Et n'est rien où la force d'un cheval se cognoisse plus qu'à faire un arrest rond et net» (I, 9, 35, C), déclare Montaigne, qui se félicite dans le chapitre *Des menteurs* d'une allure de condescendance stoïcienne de la force de volonté singulière dont il estimait avoir fait preuve par sa décision d'abandonner la vie politique au service de la communauté civile pervertie de son temps³³⁰. Si notre auteur ne laisse pas échapper l'opportunité d'étaler sa vaste connaissance d'humaniste de l'oeuvre de Sénèque lorsqu'il fait valoir par le biais de cette image rhétorique ses droits à une retraite anticipée, il se voit pourtant aussitôt contraint d'avouer qu'il n'a pas su éviter le piège dont l'avertit l'école stoïcienne au travers, précisément, d'une seconde métaphore articulée autour du cheval. C'est ainsi que Montaigne atteste dans l'essai *De l'oisiveté* à propos du séjour passé jusque lors dans le silence studieux parmi les livres, que depuis la retraite contemplative de sage qu'il a entreprise, son esprit «*faisant le cheval eschappé*, [...] se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenait pour autrui» (I, 8, 33, A).

Avec la presque préface aux *Essais* qu'est ce huitième chapitre du premier livre, Montaigne complète sa critique épistémologique contre la philosophie stoïcienne qui tire à tort vanité de sa méthode rationnelle et prétendue infaillible de saisir la vérité native de la Nature cosmique et humaine³³¹. En guise de conséquence latente de la faillite de la théorie contemplative stoïcienne orientée sur la bonne conduite de la pensée du sage, l'essayiste esquisse ainsi la triste épreuve qu'il a faite de l'échec de la raison logique dans ses tentatives de regagner le contrôle de son âme, qu'il compare à cette occasion «à des terres fertiles, abandonnées, *sans culture*, dont la fécondité naturelle ne sert qu'à produire avec plus d'abondance des herbes inutiles ou pernicieuses»³³². La scission stoïcienne de la conscience morale en une instance délibérative et observée que Montaigne semble avoir opé-

³³⁰ Voir *supra* Chapitre I, 4.1.

³³¹ Voir *supra* Chapitre II, 3.4.

³³² Théodore VERNIER MONTORIENT, *op. cit.*, pp. 38-39.

rée en vue du perfectionnement de la capacité de la maîtrise de soi, entraîne ainsi selon l'expérience personnelle de notre auteur, au lieu de la cohérence harmonieuse interne que cette école promet si généreusement à ses disciples par son idée de l'ataraxie comme un «bonheur accessible à tous»³³³, bien au contraire la naissance imprévue d'une multitude «de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos» (33, A). Dans la perspective de la finalité ultime du bonheur sensualiste que Montaigne espérait réaliser dans sa «vraie solitude» «non pénible», le constat d'échec de l'idéal stoïcien du gouvernement de soi semble ainsi anéantir tout espoir pour l'essayiste de pouvoir accomplir envers soi-même l'office épicurien de la bienveillance cordiale amicale telle qu'il l'avait connue auprès de son précieux frère d'alliance La Boétie.

Pourtant, les symptômes mêmes que Montaigne pense percevoir en lui se trouvent minutieusement élaborés dans une ample littérature de l'Antiquité qui, si elle met en évidence le rapport étroit entre la mélancolie et la solitude qui accompagne le mode de vie intellectuel³³⁴, propose aussi un remède efficace contre cet état d'agitation de l'esprit du sage. Dans les connaissances médicales qu'exposent les Anciens au travers de leurs descriptions poétiques des signes diagnostiques du désœuvrement et de la fainéantise qui absorbent le mélancolique, Montaigne semble de cette façon retrouver une issue à l'impasse dans laquelle il se croyait enfermé depuis qu'il s'était livré en tant que «maître de son temps, de son travail, de ses occupations, [...] à celles qui flattent davantage son cœur, ses goûts et ses penchans»³³⁵ comme le prescrit la conception traditionnelle de la douce oisiveté non paresseuse. C'est ainsi que l'essayiste observe judicieusement dans le sillage d'Horace que,

«si on ne les [les esprits] occupe à certain sujet, qui les bride et contreigne, ils se jettent desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations [...]; Et n'est folie ny rêverie, qu'ils ne produisent en cette agitation, *Velut aegri somnia, vanae finguntur species*³³⁶. *L'ame qui n'a point de but estably, elle se perd*: Car, comme on dict, c'est n'estre en aucun lieu, que d'estre par tout» (I, 8, 32, A).

³³³ Pierre HADOT précise que «le désir de rendre le bonheur accessible à tous, en ce monde même, qui ne s'oppose pas à un monde supérieur», serait à l'origine du «matérialisme» de la conception stoïcienne de l'univers «en même temps [...] rationnel». Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 201.

³³⁴ Jean STAROBINSKI précise que «selon la conviction habituellement partagée à son [de Montaigne] époque, [...] l'on cherche la *solitude* parce qu'on est *mélancolique* [et] l'on devient *mélancolique* parce que l'on mène une existence *solitaire*. [...] L'atrabilaire, selon les idées médicales les plus répandus, est l'homme qui s'enferme, qui se méfie, celui dont le regard inquiet voit le monde comme une comédie sinistre, le misanthrope qui se croit entouré d'ennemis masqués». Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 58.

³³⁵ Théodore VERNIER MONTORIENT, *op. cit.*, p. 39.

³³⁶ «Ils se forgent des chimères, vrais songes de malades.» (Horace, *Art Poétique*, 7.) Traduction proposée par Pierre Villey.

Se trouvant encore plus mobile, «vain, divers et ondoyant» (I, 1, 9, A) depuis l'entreprise du projet philosophique de *l'otium cum litteris* en dépit du ferme espoir dont il était animé de pouvoir «laisser» son esprit «en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy» (I, 8, 33, A), Montaigne se résout en somme à contraindre son âme à adopter une «troisième attitude prise après deux échecs»³³⁷, laquelle se résume d'après Albert Thibaudet à la rédaction des *Essais*.

Eu égard à l'interprétation proposée par le critique du projet littéraire de notre auteur comme «le substitut d'une amitié ou d'une conversation qui lui manquèrent»³³⁸, il convient de reconsidérer dans la perspective de l'écriture des *Essais*, la question fondamentale de savoir si Montaigne arrivera à «renverser et confondre en soy les offices de l'amitié et de la compagnie» (I, 39, 242, C). Qui plus est, dans le cas où l'essayiste accomplirait l'idéal de la bienveillance cordiale envers soi-même, il s'agira d'envisager l'éventuelle remise à l'honneur pratique par l'auteur de la sociabilité constitutive de son caractère, vu que la réalisation de l'amitié envers lui-même impliquerait qu'il aurait su s'accorder avec l'altérité présente en sa propre essence authentique en tant que «crotèques, n'ayant grace», tout comme cette entité extérieure qu'est Autrui, «qu'en la varieté et estrangeté» (I, 28, 183, A) de leur forme d'apparition.

2. La conceptualisation du projet autobiographique.

Si l'exercice ascétique de la lecture avait exposé notre auteur à la difficulté que représentait la particularité thématique — d'abord reconnue non généralisable et puis insondable — des individus exemplaires du passé pour sa tentative de se conceptualiser respectivement une norme éthique et un modèle de vie, il ressortait de façon indirecte du constat d'échec de l'enquête appréciative sur la vie d'autrui, la découverte empirique par Montaigne de sa propre singularité d'examineur³³⁹. Face à l'expérience accablante de «folie [et de] rêverie» que produit son esprit projeté «dans le vague champ des imaginations» par manque d'un «but estably, [...] qui le[...] bride et contreigne» (I, 8, 32, A), la décision résolue de l'essayiste de prendre soi-même «pour argument et pour subject» (II, 8, 358, A) de son pro-

³³⁷ Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 61.

³³⁸ *Ibid.*, p. 60.

³³⁹ Voir *supra* Chapitre II, 3.4.

jet d'écriture semble ainsi représenter une option évidente pour deux raisons.

Tout d'abord, la prise de conscience de l'irréductibilité de l'homme «en destail» à sa dimension anthropologique «en gros» amène notre auteur à la conclusion de la vanité des maximes de conduite proposées par les théoriciens anciens mêmes, puisque ceux-ci prétendent à tort à une fiabilité universelle dont notre auteur avait constaté l'invalidité dans ses propres efforts de déduction d'une Loi éthique susceptible d'organiser son «art de l'existence» privé. Lorsque l'essayiste associe le contenu des pensées engendrées par son esprit oisif dans cet état d'agitation, au foisonnement de «cent mille sortes d'herbes sauvages et *inutiles*» et aux «amas et pièces de chair *informes*» (I, 8, 32, A), il n'est pas improbable qu'il vise à mettre en évidence par cette comparaison l'inefficacité constatée lors de son «étude des lettres», des sentences creuses et des formules stériles dont les moralistes pédantesques se servent pour promulguer leurs exhortations abstraites distillées de manière forcenée d'une collection d'exemples choisis. Jugeant convenable «[d']assubjectir et [d']employer [son esprit] à *certaines* semences, pour *notre service*» (32, A), Montaigne se décide ainsi à se délivrer de l'autorité dogmatique et artificielle des philosophes devant lesquels «vous ne pouvez [même] juger et établir que vous [...] doutez» (II, 12, 503, A), pour recommencer lui-même le travail des maîtres anciens dans le respect du caractère variable et parfois énigmatique³⁴⁰ de «notre mere nature». C'est ainsi que l'essayiste semble annoncer dans le chapitre *De l'Oisiveté* une troisième retraite confirmant son autosuffisance intellectuelle de sage par rapport à la tradition livresque, en instaurant en sa conscience un «tribunal intérieur» autonome qui se concentre sur des cas concrets reconnus utiles pour l'amélioration morale de sa propre personnalité, et auquel Montaigne concède le droit «de maintenir [la] liberté [de] considerer les choses sans obligation et servitude» (504, B) envers autrui. À la différence de l'habitude des auteurs de leçons normatives qui concluent «[l']être intérieur par [s]es actes, interprétés sommairement et considérés dans un instant»³⁴¹, Montaigne se résout de cette façon à se dédier à l'étude *descriptive* du «dedans» du «*sujet singulier* qui n'a de ferme que son intention éthique»³⁴² pour essayer ensuite,

³⁴⁰ «Ay je pas veu en Platon ce divin mot, que nature n'est rien qu'une *poesie oenigmatique*? Comme peut estre qui diroit une peinture voilée et tenebreuse, entreluisant d'une *infinie varieté* de faux jours à exercer nos conjectures.» (II, 12, 536, C)

³⁴¹ Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 91.

³⁴² Marie-Luce DEMONET, *op. cit.*, p. 12.

après une longue période d'observation³⁴³, son jugement sur le côté extérieur de ce personnage. Nonobstant la conscience de l'orgueil de «rendre public en cognoissance» ses réflexions «si particul[i]ères en usage», Montaigne n'hésite pas à réclamer la légitimité morale de son entreprise lorsqu'il déclare «que jamais aucun ne penetra en sa matiere plus avant, ny en esplucha plus particulièrement les membres et suites; et n'arriva plus exactement et plainement à la fin qu'il s'estoit proposé à sa besoingne» (III, 2, 805, B, C, B).

À l'occasion de sa réflexion autour des moyens de «tenir en office [...] et [d']employer [...] pour [son] service» son esprit plongé dans l'oisiveté, Montaigne se propose ainsi de «mettre en rolle [...] [ses] chimeres et monstres fantasques [...] pour en contempler à [s]on aise l'ineptie et l'estrangeté [...] esperant *avec le temps* luy en faire *honte* à luy mesmes» (I, 8, 32-33, A). Pour combler la lacune découverte dans le principe stoïcien de rétablir le respect de soi par le biais du regard imaginé du modèle élu, notre auteur a ainsi recours à l'enregistrement écrit des expressions concrètes d'altérité qui se produisent comme des marques d'inconstance au sein de son essence en vue de mieux pouvoir corriger sa volonté défaillante en juge devenu plus impartial avec le recul du temps. Lors même qu'il évoque dans le troisième livre les détails formels de la tâche ardue de descendre jusqu'au «fait» de sa particularité, il semble que règne toujours dans l'esprit de l'essayiste cette prudence vis-à-vis de la contamination ontologique du niveau de l'homme en tant que genre commun, et celui de sa variété propre,

«Nous empeschons noz pensées du general et des causes et conduittes *universelles*, qui se conduisent tresbien sans nous, et laissons en arriere *nostre fait* et Michel, *qui nous touche encore de plus pres que l'homme.*» (III, 9, 952, C)

Aussi, à l'inverse de ce que prétend Pierre Villey en déduisant de la formule «chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition» (III, 2, 805, B), que «Montaigne n'a qu'à se peindre et il peindra l'homme en général»³⁴⁴ dans sa tentative de retracer un principe pour «juger et regler» (I, 26, 158, C) sa vie, l'essayiste s'efforce, tandis que «les autres

³⁴³ «Voilà pourquoy, *pour juger d'un homme*, il faut suivre *longuement et curieusement* sa trace.» (II, 1, 336, A)

³⁴⁴ Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. XXXIX. Après avoir souligné que, pour Montaigne, «c'est que, au fond de chacun de nous, derrière les phénomènes mobiles qui nous font paraître si ondoyant et divers, il y a une forme maîtresse, une personnalité solide, que les événements ne modifient guère», Villey ajoute: «Cette conception-là le pousse à nous montrer dans sa peinture non ce qu'il a de plus individuel, mais, au contraire, ce qu'il trouve en soi de plus humain, ce qui touche tous les hommes.» Montaigne lui-même écrit pourtant à propos de ce sujet: «Quand je l'appelle un badin, un veau, je n'entreprends 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.*» (I, 38, 234, C)

forment l'homme, [de] [le] récite[r] et [d']en représente[r] un particulier bien mal formé» (II, 2, 804, B).

De surcroît, outre de formuler ses réflexions éthiques du point de vue, subjectif, de leur pertinence personnelle, Montaigne juge aussi convenable, après l'échec de comprendre à fond les motifs d'agir du modèle élu³⁴⁵, de choisir comme objet d'étude les «chimeres et monstres fantasques» produits par sa propre imagination, plutôt que de se référer aux protagonistes littéraires de l'Antiquité qui auraient vécu une expérience pareille. Encore que le début du premier livre paraisse à première vue dépourvu de toute initiative de dégagement d'une morale à portée personnelle des faits cités, le lecteur pressent pourtant déjà dans l'irrésolution des jugements de Montaigne la tendance de l'auteur à pousser plus loin la scrutation explicite des effets du «demy tour de cheville» (II, 12, 492, B) qui se manifestent au sein de sa propre vie, la seule dont il puisse mesurer l'étendue véritable et qu'il soit en mesure de ramener à sa juste portée. Cette considération se trouve confirmée dans le chapitre *De l'Inégalité Qui est Entre Nous*, où Montaigne constate, malgré leur appartenance commune à la même espèce biologique, la dissemblance fondamentale qui écarte les hommes de l'idéal d'égalité indispensable à l'instauration d'une bienveillance cordiale partagée dans la société politique³⁴⁶:

«Plutarque dit en quelque lieu qu'il ne trouve point si grande distance de beste à beste, comme il trouve d'homme à homme. Il parle de la suffisance de l'ame et qualitez internes. A la verité, je trouve si loing d'Epaminundas, comme je l'imagine, jusques à tel que je connois, je dy capable de sens commun, que j'encherirois volontiers sur Plutarque; et dirois qu'il y a *plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste: 'Hem vir viro quid praestat*³⁴⁷; Et qu'il y a autant de *degrez d'esprits* qu'il y a d'icy au ciel de brasses, et autant innombrables.» (I, 52, 258, A, C)

Si pourtant, tout au long de l'oeuvre, la connaissance de la vie d'autres hommes continue à contribuer considérablement à affiner le jugement et ainsi la régulation de soi de l'essayiste, Montaigne procède par un raisonnement par analogie d'abord sous-entendu qui met avant tout en évidence la manière dont il existe lui-même par son for intérieur, et laquelle il ne dépeint qu'occasionnellement à partir de cette «variété [de] moyens de [l']assemblage et des accidents qui [...] menacent» (II, 10, 416, A) Autrui. Pour justifier ce projet à première vue présomptueux d'établir un portrait littéraire de sa singularité individuelle, notre auteur

³⁴⁵ Voir *supra* Chapitre II, 3.4., et plus spécifiquement l'exemple d'Alexandre le Grand.

³⁴⁶ Voir *supra* Chapitre I, 3.2.

³⁴⁷ «Ah! D'un homme à un autre, quelle distance!» (Térence, *Eunuque*, II, II, 232.) Traduction proposée par Pierre Villey.

met en somme en relief la connaissance de cause exceptionnelle dont jouit l'instance délibérative de son Moi dans l'énonciation écrite de ses jugements, en soulignant que «jamais homme ne traicta subject qu'il entendit ne cogneust mieux que je fay celuy que j'ay entrepris, et qu'en celuy-là je suis le plus sçavant homme qui vive» (III, 2, 805, B).

En conclusion, par son double choix éthique salutaire de capter son Moi observé et fluctuant dans la mémoire écrite que sont les *Essais*, et de former l'instance délibérative dans la présence réflexive à soi comme le présuppose l'acte de l'écriture même, Montaigne poursuit la démarche contemplative antérieure orientée sur la cohérence harmonieuse interne de son essence originare suivant la conception stoïcienne de l'ataraxie autosuffisante. À la différence de sa manière théorique de procéder de la *vita contemplativa*, l'essayiste ne se rapporte pourtant plus autrement aux exemples vertueux du passé, qu'il a remarqué être «contingent[s] [et] dénué[s] d'autorité normative», que par l'admiration qu'il leur voue pour «leur existence singulière [...], leur possibilité réalisée, [...] leur occurrence advenue souvent contre toute attente et hors du train ordinaire du monde»³⁴⁸. Eu égard à l'expérience déconcertante de sa personnalité comme «une collection hétéroclite de pulsions, une dispersion à l'infini, [...] un être aliéné et inauthentique, ne méritant plus d'être appelé 'sujet'»³⁴⁹, «le souci de l'écriture» que manifeste Montaigne face à cette oisiveté qui «variam semper dant [...] mentem»³⁵⁰, comme le résume Jean Starobinski,

«est donc la conséquence d'une intrusion de l'étrangeté, qui a fait violence au libre vouloir de l'âme, et qui lui a dérobé le fruit de son premier effort. Pour dire mieux: Le souci d'écrire, pour Montaigne, vise à reconquérir une maîtrise interne que mettent en péril les incartades de son esprit oisif, ou l'irrésistible invasion du chagrin mélancolique. Écrire constitue l'ultime recours pour se reprendre à la passivité multiforme qui supplante la possession active qu'il avait espérée.»³⁵¹

Ayant subi aussitôt après la quarantaine de sécurité volontaire à laquelle il avait soumis son intégrité éthique par sa retraite de la vie active, une déconvenue personnelle analogue d'aliénation de son esprit dans le silence contemplatif de sa bibliothèque studieuse, Montaigne n'abandonne de cette façon pas pour autant sa tentative première de discerner ce qu'il possède d'immuable et d'authentique en lui. C'est ainsi qu'il se décide à procéder de façon plus rigoureuse encore puisque plus risquée par la soumission de l'écriture au cours

³⁴⁸ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 50.

³⁴⁹ Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 11.

³⁵⁰ «L'oisiveté dissipe toujours l'esprit en tous sens.» (Lucain, IV, 704.) Traduction proposée par Pierre Villey.

³⁵¹ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 60.

capricieux de ses rêveries³⁵², à s'étudier dans sa propre singularité, en ne renonçant pas, malgré le constat que l'état de présence ataraxique à soi ne lui apparaît encore que dans le lointain de l'idéal convoité, à affecter son âme de la «honte» que suscite la notation instantanée même de ses «chimères et monstres fantasques».

Le chapitre *De l'Oisiveté* qui exprime le dessein originel de Montaigne au moment d'entamer son projet d'écriture sur soi, marque ainsi une préoccupation positive de notre auteur pour l'édification morale de son sujet par le rapport de ressemblance de soi à soi-même lequel devrait se laisser découvrir dans les *Essais* au travers de la répétition de traits particuliers de son caractère dans le temps. Cependant, les termes par lesquels l'essayiste dépeint sa démarche autobiographique laissent en toute première instance persister le jugement de valeur négatif que porte l'auteur sur l'altérité subjective qui se révèle en lui comme une présence étrangère, et laquelle il considère coupable de lui dérober par l'intérieur même son unité originaire. Dans la perspective du «tribunal intérieur» que Montaigne avait établi en sa conscience dans la lignée de la théorie éthique de la doctrine stoïcienne, l'accusation dénigrante initiale de soi-même qu'annonce notre auteur par la qualification de la tonalité de son écriture comme destinée à «faire honte à luy mesmes», se justifie comme une mesure préparatoire à la concorde approbative et amicale entre les différentes instances de son Moi.

En revanche, dans son analyse de la genèse de l'oeuvre de Montaigne, Hugo Friedrich attire avec insistance l'attention du lecteur sur ce qu'il considère comme «une particularité qui est un des *traits essentiels* des *Essais*, [...] [à savoir] leur *obstination* à se diminuer», dans laquelle l'essayiste semble procéder de façon *systématique* «en assurant être un vieillard que personne n'est tenu d'écouter, et en dépréciant sa littérature, qu'il donne pour un jeu sans art en sans prétention»³⁵³. L'appréciation sommaire que propose ainsi le critique de l'autoportrait littéraire de l'essayiste suggère ainsi que le dénigrement de soi par Montaigne dépasse de loin la reconnaissance de culpabilité de l'apprenti philosophe «de l'état d'aliénation, de dispersion, de malheur dans lequel il se trouve avant de se convertir à

³⁵² «Mes *fantasies* se suyvent, mais par fois c'est de loing, et se regardent, mais d'une *veue oblique*. [...] J'ayme l'alleure poetique, à *sauts et à gambades*. [...] Mon stile et mon esprit vont *vagabondant* de mesmes. [...] Au rebours, je [...] *me laisse aller apres mes inclinations naturelles sans les contreroller de si pres.*» (III, 9, 994-996, B, C, B)

³⁵³ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 24.

la philosophie»³⁵⁴, ainsi que la mesure de sécurité prise en faveur de l'instance délibérative dans l'acceptation provisoire que présuppose l'étape contemplative de sa démarche, de la difformité du Moi suspecte. Sans prétendre à la complétude thématique, il convient de signaler que parmi les imputations d'altérité les plus frappantes que le lecteur voit s'adresser à lui-même par Montaigne, figure en bonne place la prétendue «monstruosité» qu'il attribue à sa personne lorsqu'il prétend qu'il ne serait né, tout comme le célèbre géant Gargantua, qu'au terme d'une grossesse d'onze mois³⁵⁵. Même s'il ne s'agirait que d'une façon de parler pour mettre en évidence la permanence de l'expérience d'étrangeté de soi qu'il éprouverait ainsi comme une malformation congénitale héritée de la nature, le premier-né de la famille Eyquem de Louppes ne laisse pas moins deviner par cette indiscretion dans l'esquisse de son autoportrait, la présence d'une ineffaçable altérité biologique en son essence. En tout état de cause, il découle du témoignage écrit que porte Montaigne sur la progression de la recherche entreprise de l'unité originelle de son Moi autobiographique, l'idée d'une incontournable prédétermination naturelle de l'essayiste à la déviance de sa personnalité non seulement par rapport à l'état d'être normal de l'humanité tel qu'il lui a été *donné* par la nature, mais aussi à l'égard des exigences normatives contenues dans la représentation de l'homme *voulu* de la Renaissance, lesquelles se trouvent résumées dans l'idéal socioculturel du *cortegiano* de Baldassar Castiglione (1478-1529). Cette tendance malveillante de notre auteur au dénigrement de soi se trouve en somme extrapolée sur la totalité de l'espèce humaine «en gros» dans l'essai *De la Praesomption*, où Montaigne marque implicitement son désaccord sceptique avec la célébration littéraire et répandue à l'époque de *La Dignité de l'Homme* telle que l'avait proposée Pic de la Mirandole (1464-1493) dans son fameux ouvrage:

«Pareillement j'ay en general cecy que, de toutes les opinions que l'ancienneté a eues de *l'homme en gros*, celles que j'embrasse plus volontiers et ausquelles je m'attache le plus, ce sont celles qui nous *mesprisent, avilissent et aneantissent le plus*. La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat nostre presumption et vanité, quand elle *reconnoit* de bonne foy son *irresolution, sa foiblesse* et son *ignorance*.» (II, 17, 634, C, A, C)

Lors même que Montaigne prétend dans le dernier livre des *Essais* à propos de la superstition ordinaire que suscitent les miracles de la nature par manque d'un «prudent, attentif et subtil inquisiteur», que «nostre veue represente ainsi souvent de loing des images estranges

³⁵⁴ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 303.

³⁵⁵ «Et moy je secours, par l'exemple de moy-mesme, ceux d'entre eux qui maintiennent la grossesse d'onze mois.» (II, 12, 557, A)

qui s'esvanouissent en s'approchant», il semble toujours persévérer dans la délicate voie de l'humiliation de son sujet en soulignant qu'il «n'[a] veu monstre et miracle au monde plus expres que [luy]-mesme» (III, 11, 1029, B). De cette façon, malgré la prétention qu'il étale que «jamais aucun ne penetra en sa matiere plus avant» (III, 2, 805, B) que lui, Montaigne donne l'impression d'aboutir au constat d'échec définitif de sa tentative de saisir sa personnalité en une unité stable:

«Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, fait son jeu. Et se trouve autant de *différence de nous à nous mesmes*, que de nous à autrui. *'Magnam rem puta unum hominem agere*³⁵⁶.» (II, 1, 337, A, C)

Même en dehors de la question du bien-fondé moral des traits de caractère fantasques qu'il décèle en lui-même, et en dépit de son observation que l'on «s'appriivoise [généralement] à toute estrangeté par l'usage et le temps», il se voit encore contraint d'admettre que «plus [il] [s]e hante et [s]e connois, plus [s]a difformité [l']estonne, moins il [s']entant en [luy]» (III, 11, 1029, B). Ainsi, le cadre de référence ontologique que propose l'essayiste par l'illustre formule selon laquelle «chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition» (III, 2, 805, B), se fonde essentiellement, comme le résume Marie-Luce Demonet d'après André Tournon, sur la compréhension pessimiste et «juridique [...] de cette 'condition' [qui] présente l'homme comme une *variable* à l'égard de laquelle il ne peut y avoir que *doute et incertitude*»³⁵⁷.

Loin de réaliser par ses inculpations sévères l'affermissement stoïcien de la cohérence harmonieuse de sa forteresse intérieure, Montaigne semble de cette façon bien au contraire se complaire dans l'inconstance première de sa personnalité lorsqu'il déclare dans l'ouverture de sa démonstration à propos *Du Repentir*, que s'il «ne [peut] assurer [s]on objet [...] trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle [...], [il] le pren[d néanmoins] en ce point, comme il est, en l'instant que [il] [*s']amuse à luy*» (III, 2, 805, B). C'est ainsi que la résolution stoïcienne dans la volonté de l'effort que Montaigne visait à capter en règles de conduite et à ériger en idéal de vie au travers d'un modèle exemplaire de l'Antiquité au

³⁵⁶ «Sois persuadé qu'il est très difficile d'être toujours le même homme.» (Sénèque, *Épîtres à Lucilius*, CXX.) Traduction proposée par Pierre Villey. Voir aussi II, 1, 335, B, C, B: «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, et sans confusion et sans meslange, ny en un mot. *Distingo* est le plus universel membre de ma *Logique*.»

³⁵⁷ Marie-Luce DEMONET, *op. cit.*, p. 12.

début de l'entreprise de sa démarche philosophique «pour soy», ne deviendra sous la plume de l'auteur supposé transformé du troisième livre des *Essais*, «autre chose qu'un branle plus languissant» (805, B). Dans le chapitre *De l'Inconstance de Nos Actions*, il aboutit ainsi à réduire de façon définitive la vertu stoïcienne de la volonté procédurale, à sa simple dimension de construction forcenée relevant du domaine illusoire de la philosophie morale des maîtres antiques:

«Je croy des hommes *plus mal aisément la constance, que toute autre chose, et rien plus aisément que l'inconstance*. Qui en jugeroit en destail et distinctement piece à piece, rencontreroit plus souvent à dire vray. 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. [...] Nostre façon ordinaire, c'est d'aller *apres les inclinations de nostre appetit*, à gauche, à dextre, contre-mont, contre-bas, selon que le vent des occasions nous emporte. 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*, 'Ducimur ut nervis alienis mobile lignum'³⁵⁸. Nous n'allons pas; *On nous emporte*, comme les choses qui flottent, [...] Chaque jour nouvelle fantasia, et se meuvent nos humeurs avecques les mouvemens du temps, 'Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse Juppiter auctifero lustravit lumine terras'³⁵⁹. Nous flottons entre divers advis: *Nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.*» (II, 1, 332-333, B, C, B, A, C)

Si la pertinence personnelle de la vérité conclusive de la démonstration titrée *Par Divers Moyens On Arrive à Pareille Fin* justifiait d'après Pierre Villey l'emplacement par Montaigne de ce chapitre à propos de la faillite de la *méthode* de la contemplation théorique en tête du premier livre, il est en somme significatif de noter que l'essayiste réserve pour l'ouverture du deuxième volume de son oeuvre, précisément ce discours assez élaboré orienté sur l'anéantissement ultime de la valeur de l'idéal de la constance interne, qui est la *finalité* de la vie contemplative.

En définitive, bien plus que de marquer sa seule indépendance intellectuelle par rapport à la tradition morale de l'Antiquité dans la construction «pour soy» en tant que «sujet libre» d'une «nouvelle éthique individuelle»³⁶⁰, Montaigne se déclare par cette critique contre la vaine illusion pour l'homme de la vertu de la résolution, d'emblée incapable, dès l'entreprise du deuxième livre, à atteindre «le sommet de la *sagesse* humaine et de nostre *bon heur*» (III, 10, 1006, B). Considérée dans la perspective de l'ataraxie stoïcienne, il

³⁵⁸ «On nous mène comme la marionnette de bois que meuvent des muscles étrangers.» (Horace, *Satires*, II, VII, 82.) Traduction proposée par Pierre Villey.

³⁵⁹ «Les pensées des hommes changent avec les rayons féconds du soleil que Jupiter leur envoie.» (Vers traduits de l'*Odyssée*, XVIII, 135, par Cicéron, et conservés par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, V, XXVII.) Traduction proposée par Pierre Villey.

³⁶⁰ Voir *supra* Chapitre II, 3.3.3.2.

donne en d'autres termes l'impression de se vouer sur une base délibérative à l'échec de la réalisation du discours approbatif intérieur de soi à soi. Ce but accessoire dans la conception du bonheur philosophique de notre auteur s'était pourtant aussi avéré indispensable à l'accomplissement de l'office épicurien «de *l'amitié* [sensorielle] que chacun se doit» (II, 10, 1006, B). De surcroît, notre auteur se refuse de détourner l'étape stoïcienne de son projet pour se consoler avec une résignation intellectuelle et par le biais de l'autosuggestion sensitive épicurienne dans la faiblesse constitutive de la misérable condition humaine. Par conséquent, l'autoportrait littéraire semble se présenter comme un projet d'écriture accumulant les marques d'humiliation de soi pour la simple jouissance complaisante qu'y éprouve de façon égocentrique son auteur au travers de cette tristesse pessimiste généralisée qu'est la mélancolie. Cette conception de la descente introspective en la personnalité comme une traduction négative du bonheur sensualiste épicurien laquelle joint ainsi la volupté décadente dans la contemplation malveillante de la «branloire perenne» (III, 2, 804, B) de son for intérieur, se trouve relayée dans la sympathie qu'exprime Montaigne pour la vanité mélancolique dans l'oeuvre littéraire de Platon:

«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 creignent point ces *muances*, et ont une *merveilleuse grace à se laisser ainsi rouler* au vent, ou à le sembler.» (III, 9, 994, C)

Pourtant, il paraît peu probable que Montaigne, en tant qu'ennemi auto-déclaré de la mémoire littérale et répétitive, ne se soit pas tenu pour sa démarche littéraire à sa propre devise qui découle de la critique exposée contre le vice de l'avarice, et selon laquelle «on va toujours *grossissant cet amas et l'augmentant* d'un nombre à autre, jusques à *se priver vilainement de la jouyssance* de ses propres bien, et *l'establis* toute *en la garde*, et à *n'en user point*» (I, 14, 65, A). En effet, lorsque l'essayiste excuse le manque de repentir qu'il éprouve devant sa prétention à se «rendre public en cognoissance» et de produire «au monde [...] des effets de nature crus et simples, et d'une nature encore bien foiblette», il étale outre l'expertise en cause exceptionnelle et l'ardeur laborieuse dont il fait d'après lui preuve par cette entreprise philosophique³⁶¹, aussi la satisfaction qu'il prétend avoir obtenue de ce que personne «n'arriva plus exactement et plainement à la *fin* qu'il s'estoit propo-

³⁶¹ «Au-moins j'ay cecy selon la discipline, que jamais homme ne traicta subject qu'il entendit ne cogneust mieux que je fay celuy que j'ay entrepris, et qu'en celuy-là je suis le plus sçavant homme qui vive; secondement, que jamais aucun ne penetra en sa matiere plus avant, ny en esplucha plus particulièrement les membres et suites.» (III, 2, 805, B, C)

sé à sa besoingne» (III, 2, 805, B). L'urgence de la question de la fonctionnalité pour l'auteur de l'élaboration à l'écrit des traits de sa personnalité devient davantage sensible eu égard au paradoxe que stipule Hugo Friedrich dans son exposé sur la conscience littéraire de Montaigne, et selon lequel l'essayiste, «en passant de la méditation muette à la méditation écrite, [...] agit sous une contrainte qui trouble ses rapports *directs* avec lui-même [...] en vertu même de la fonction de communication du langage»³⁶². La transposition de la réalité de son sujet dans une oeuvre littéraire entraîne en effet des difficultés inattendues pour l'auteur tant sur le niveau de la représentation langagière, dans laquelle il se reconnaît prisonnier de la rhétorique, que sur le plan de la versatilité spatio-temporelle de l'objet étudié, qui s'avère insaisissable de manière univoque dans l'instant momentanée de l'écriture. Nonobstant la simple complaisance dépressive par l'auteur dans l'humilité de sa condition individuelle comme le laisse présager la tonalité des *Essais*, il convient ainsi de reconsidérer les conséquences idéologiques de l'exigence esthétique préliminaire que s'est nécessairement proposée Montaigne pour la mise en oeuvre littéraire du culte de l'authenticité mené au travers de sa descente progressivement destructrice en soi de sage mélancolique.

Outre l'autocensure involontaire qui résulte des inconvénients de la représentation, il surgit aussi l'option paradoxale de l'essayiste d'hypothéquer sur une base délibérée et en pleine conscience de cause son indépendance autosuffisante dans la solitude, pour faire valoir son individualité par précisément la voie socio-communicative de la création artistique. Si cet antagonisme interne d'intérêts implique déjà indéniablement l'acceptation risquée par l'essayiste de soumettre son sujet à l'approbation antérieurement appréhendée d'un tiers, le solennel préambule des *Essais* affirme de surcroît que Montaigne aurait pris en considération les limites de la «reverence publique» dans la peinture fidèle qu'il prétend offrir de «[s]es défauts», lorsqu'il «asseure» ses lecteurs de ce qu'il se serait «tres-volontiers peint tout entier, tout nu» s'il aurait «esté entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de la nature» (*Avis Au Lecteur*, 3, A). Ainsi, l'essayiste suggère que l'idéal éthique poursuivi dans les rêveries accompagnant son état d'abattement généralisé ne transcende pas seulement son propre sujet en vertu de l'opéra-

³⁶² Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 345.

tion de sublimation de soi que présuppose indéniablement³⁶³ le sondage des «profondeurs opaques de ses replis internes» (II, 6, 378, C). En dépit de l'orientation égocentrique première de la volupté mélancolique dans la tristesse pessimiste vague, notre auteur donne en somme l'impression d'avoir pris en compte dans la composition de son autoportrait littéraire des considérations allocentriques, qui devraient ainsi présenter leurs répercussions au sein de la nouvelle éthique individuelle qu'il se construit dans la conceptualisation de son «art de l'existence» privé de praticien des belles lettres.

3. L'écriture de soi d'un mélancolique: Un acte allocentrique?

3.1. «Et puis, pour qui écrivez vous?»³⁶⁴

«Que l'on soit un homme ou un texte, quelle plus grande gloire que d'exciter les contradictions?»
(Paul Valéry)

Conscient de la singularité de ce projet «farouche» d'écriture sur soi³⁶⁵, notre auteur articule déjà dans l'intitulé de son oeuvre la tension fondamentale entre la tentative orientée vers une fin précise, et l'impossibilité de l'achèvement de cette démarche. La circonscription des *Essais* de Montaigne par les critiques en tant que «*libres* considérations d'un gentilhomme français dans l'esprit de l'humanisme finissant du XVI^e siècle»³⁶⁶, ne rend dans ce sens pas honneur à l'enthousiasme poétique de l'auteur à baptiser son oeuvre d'un nom reflétant cet antagonisme implacable. Si la facture impétueuse de l'ouvrage donne à penser que l'essayiste n'a pas méthodiquement épuisé les opportunités pour atteindre l'objectif qu'il s'était assigné, peut-être que «c'est l'indiligent lecteur qui perd [s]on sujet, non pas [lui]; Il s'en trouvera tousjours en un coing quelque mot qui ne laisse pas d'estre bastant, quoy qu'il soit serré» (III, 9, 994, C).

Inversement, ce «suffisant lecteur» auquel Montaigne s'adresse à maintes reprises au

³⁶³ Dans son ouvrage *Filangieri*, Benjamin CONSTANT classe la mélancolie parmi les «passions qui ont [...] quelque chose de mystérieux, de contradictoire» dans leur «sympathie, la générosité, la pitié» qu'elles émanent au-delà du seul amour de lui-même que la nature a donné à l'homme en fonction de «sa préservation personnelle». Benjamin CONSTANT, *Filangieri*, IV, 6, 401; cité dans Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, p. 304.

³⁶⁴ II, 17, 657, C. Voir Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 15-113.

³⁶⁵ «Madame, si *l'étrangeté* ne me sauve, et la *nouvelleté*, qui ont accoustumé de donner pris aux choses, je ne sors jamais à mon humeur de cette sottise entreprise [...]. C'est *le seul livre au monde de son espece*, d'un *dessein farouche et extravagant*» (II, 8, 385, A, C, A)

³⁶⁶ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 11.

cours de ses *Essais* découvre, comme il l'admet, «souvent és écrits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et aperçues, et y preste des sens et des visages plus riches» (I, 26, 127, A). Dans la nuance sémantique d'épreuve qualifiante d'un idéal vers lequel le sujet oriente sa démarche, nous croyons pourtant posséder un indice suffisant pour comprendre le titre de l'oeuvre comme significatif du rapport qu'entretient l'essayiste avec son Moi portraituré, sinon avec son lectorat impliqué dans les *Essais* en vertu même de la fonction communicative même de l'écriture.

À la lumière du métier d'homme de lettres que Montaigne semble ambitionner³⁶⁷, la valeur probatoire de la notion d'*essai*, qui était habituellement utilisée pour désigner «l'épreuve de ce qui est à faire»³⁶⁸, est ainsi susceptible de s'inscrire dans une double perspective interprétative³⁶⁹. Celle-ci consiste en première instance en l'exigence d'identité qu'explicite notre auteur au travers de son intention morale de capter progressivement une image authentique de soi, ce qui correspond au souci premier de la vie contemplative théorique telle que se la était conçue la tradition Antique. D'une façon analogue, la nuance d'épreuve se voit ensuite impliquée dans la promesse de poursuivre une sincérité maximale dans l'opération esthétique de la représentation littéraire de la matière observée. Par contraste avec la modestie que reflète le titre, le lecteur relève dans le préambule des *Essais* les formules plutôt présomptueuses par lesquelles Montaigne pose ce double engagement éthico-esthétique:

«C'est icy un livre de bonne foy, lecteur. Il t'advertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ay eu nulle consideration de ton service, ny de ma gloire. [...] Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre: ce n'est pas raison que tu employes ton

³⁶⁷ «Mais, quand il seroit vray que ce fust necesserement presumption d'entretenir le peuple de soy, je ne doy pas, suivant mon general dessein, refuser une action qui publie cette maladive qualité, puis qu'elle est en moy; Et ne doy cacher cette faute que j'ay non seulement en usage, mais en *profession*.» (II, 6, 378, C)

³⁶⁸ Jean NICOT, *Thrésor de la Langue Française tant ancienne que moderne* (1606). Essay: «Est une tentative qui est espreuve de ce qui est à faire, Periculi factio, Tentamentum. L'apprenty fait son essay, Suae industriae tyro facit periculum, Selon ce on dit, Faire son coup d'essay, Aliqua in re quid de suo ingenio viribus sperandum sit, specimen edere, Essay se prend aussi pour la piece d'un chef d'œuvre d'un artisan qui pretend à la maistrise en l'art.»

³⁶⁹ Pour notre analyse de la notion d'*essai* dans le contexte du métier d'écrivain de Montaigne, nous nous sommes inspirées de la définition de Philippe Lejeune de l'autobiographie comme essentiellement composée du doublet introspection-rétrospection. Voir Philippe LEJEUNE, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, Coll. Poétique, 1975, p. 14. Force est de constater que les *Essais* de Montaigne ne représentent que le seul composant introspectif de l'écriture autobiographique, dite l'autoportrait, comme l'affirme Madeleine LAZARD, *op. cit.*, p. 9: «Si nombreuses que soient les informations personnelles répandues dans l'ouvrage, Montaigne n'a pas écrit des mémoires ni son autobiographie.» Tout comme le décrit LEJEUNE à propos de l'autobiographie, l'autoportrait littéraire entraîne un pacte dans lequel l'auteur projette un engagement d'authenticité et de sincérité pour soi et, par là, pour tout lecteur potentiel, qui acceptera à son tour un engagement affectif.

loisir en un subject si frivole et si vain.» (*Avis au Lecteur*, 3, A)

Dans ce même envoi *Au Lecteur* surgit néanmoins aussitôt la négation de la part de Montaigne de toute volonté préméditée d'atteindre une finalité extérieure par l'entreprise de son projet d'écriture de soi. Cette mise à distance du destinataire semble aller à l'encontre de la «prétention» à la *reconnaissance* de «la maîtrise en l'art» que suggère la définition du lemme d'*essai* dans le *Thésor de la langue Française tant ancienne que moderne* de 1606. Admettons toutefois que, l'avant-propos n'étant ajouté qu'en l'année 1580 en tête de la première édition des *Essais*, celui-ci pourrait être considéré comme une réflexion de l'auteur sur le travail déjà accompli, de façon à ce que le rejet du désir succède peut-être à l'observation de l'impossible réalisation du dessein originairement convoité. De surcroît, si Montaigne ne semble pas démentir d'emblée avoir poursuivi par sa démarche littéraire des ambitions «privée[s] et domestique[s]» orientées vers l'intérieur, il aurait confié au roi Henri III, en la même année de la rédaction de l'*Avis au Lecteur*, que son livre ne contiendrait autre chose «*qu'un discours de [s]a vie et de [s]es actions*»³⁷⁰. Cette confiance pourrait derechef faire preuve d'une désillusion concernant l'accomplissement de l'objectif visé, soit d'une fausse modestie qui lui conviendrait peut-être mieux comme un refuge taciturne devant cet ample projet risqué de descente en soi.

Par conséquent, il n'est pas du tout sûr que le qualificatif d'autoportrait que prêtent volontiers les critiques littéraires à l'oeuvre de Montaigne, couvre, à travers sa signification d'analyse introspective représentée à l'écrit, la pleine portée de cette démarche dont l'auteur déclare si souvent être la «matière» sans pour autant devenir son personnage. Ainsi, si l'originalité de ses *Essais* en son temps consiste à première vue en la représentation sincère à l'écrit de son Moi «nu», le topos de la quête identitaire est cependant lesté d'un héritage important en la philosophie Antique ainsi que chrétienne. Dans les *Epistolae Morales ad Lucilium* de Sénèque, tout comme chez Saint-Augustin ou encore dans le *Secretum* de Pétrarque, le discours silencieux de la conscience avec son maître intérieur se présente en effet sans exception comme cette «espineuse entreprinse, et plus qu'il ne semble, [...] de *pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes*» (II, 6, 378, C) telle que l'a apparemment entamée l'essayiste.

Or, à la différence du stoïcien chez qui le soliloque demeure en réalité subordonné à

³⁷⁰ Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. IV; Madeleine LAZARD, *op. cit.*, p. 8.

l'intention didactique de l'écriture de lettres morales³⁷¹, Montaigne contrarie voire inhibe dans son préambule la compréhension de son livre «de bonne foy» par son lectorat comme étant conçu en «consideration de [s]on service» (*Avis Au Lecteur*, 3, A). Il s'agit pourtant précisément de ce souci allocentrique, au-delà de la seule intention didactique du «service» rendu au lecteur, qui a inspiré les auteurs respectifs des *Confessions* et du *Secretum* à communiquer au public leurs expériences privées de la descente en l'âme puisque celles-ci seraient susceptibles d'être profitables à autrui. Il convient toutefois d'admettre que l'invocation du motif de l'éloge de soi par amour pour l'humanité soit vraisemblablement précédée auprès de ces derniers penseurs, d'une préoccupation pour la gloire personnelle. Ce motif de l'écriture de soi se trouve explicitement invalidé par Montaigne dans l'avant-propos qu'il dirige *Au Lecteur*, où il souligne ne s'être soucié en aucun cas de l'édification de sa renommée littéraire par la diffusion publique des *Essais*. Pourtant, l'attention particulière que manifeste Montaigne dans les premiers essais sur la thématique de la guerre, semble pointer dans la direction de l'intention précoce de la part de l'essayiste d'établir sous la forme d'un manuel du gentilhomme guerrier, un éventail de normes universelles moulées sur le modèle des Anciens, lesquelles seraient destinées à fournir une réponse adéquate à la dégénérescence morale des troubles civils actuels³⁷². Eu égard à l'échec qu'il vient de constater dans ce domaine après la faillite de la méthode de l'analyse logico-causative, la confession publique et risquée sur la toile de fond des guerres politico-religieuses de ses erreurs et de ses jugements, pourrait ainsi témoigner d'une prise en considération tardive par l'essayiste d'une nouvelle utilité allocentrique de son autoportrait pour ses contemporains.

Si le tracé du sondage des replis internes se construit dans les sources citées simultanément avec la notation fidèle des coups d'essai de l'auteur, le sujet risque en outre de s'élancer au-delà de lui-même par le biais de l'entreprise même de l'écriture, en raison d'effectuer une rencontre avec la divinité, ou dans le cas de Pétrarque avec une idéologie déjà mi-profane³⁷³. Les qualificatifs de «farouche» et d'«extravagant» que Montaigne attribue volontiers à son activité intellectuelle, démontrent pareillement dans quelle mesure la «sotte entreprise» d'esquisser son portrait au naturel doit avoir menacé l'auteur d'une projection de soi en dehors de son Moi stable. Ceci confirme notre hypothèse de la présence

³⁷¹ Voir Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 342-343.

³⁷² Voir *supra* Chapitre I, 4.2.

³⁷³ Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 227-229.

d'un mobile idéologique.

Pour ces motifs, le statut problématique du référent de la notion d'*essai* au sein de la conscience littéraire de l'essayiste, nous amène à envisager l'hypothèse de la référence du titre à la méthode de travail expérimentale dont Montaigne expose à l'écrit les fruits provisoires, et à laquelle il renvoie peut-être le lecteur en qualifiant son projet d'original. Ainsi, l'incongruité qui relève à première vue de l'exclusion du public de l'expérience littéraire, ne nous empêchera-t-elle pas pour autant d'examiner l'objectif de la démarche introspective à laquelle s'est voué Montaigne par la relation positive puisqu'investie qu'il contracte malgré sa tendance à l'humiliation de soi en tant que narrateur avec son sujet.

L'analyse des composantes ainsi que celle de la nature du dessein entrevu par l'essai mental du narrateur, nous permettra ainsi de reconsidérer le projet d'écriture comme une mise en oeuvre de la volonté de l'essayiste de se rapprocher vers un idéal préconçu, ainsi que de réexaminer la place qui est inévitablement assignée à cette altérité externe pourtant impliquée dans l'oeuvre qu'est le lecteur.

3.2. Le rapport de l'essayiste avec lui-même.

À l'égard du dessein intérieur et énigmatique de la démarche mentale du narrateur, il convient de tracer le contexte du premier emploi par l'auteur de la notion d'*essai* dans l'espoir d'y repérer les aptitudes internes dans lesquelles Montaigne escompte obtenir la maîtrise. Dans l'introduction au chapitre *De Democritus et Heraclitus* de son édition des *Essais*, Pierre Villey suppose avec vraisemblance, mais en même temps sous la réserve que le terme n'y a probablement pas encore sa pleine signification, que «le mot d'*essai* a été employé pour la première fois par Montaigne» dans ce texte «au sens qu'il aura dans le titre de son ouvrage»³⁷⁴. L'entendement de l'oeuvre de Montaigne dépendrait ainsi de la compréhension par le lecteur de la notion d'*essai* comme l'outil qui se prête par excellence à cette activité intellectuelle de s'emparer de «tous subjects» (I, 50, 301, A) que lui fournit son existence, c'est-à-dire le jugement, dont il expose à l'écrit ses «coups d'essai».

Or, le critique procède et avance l'hypothèse que la conception que l'essayiste se fait

³⁷⁴ Pierre VILLEY, Introduction à I, 50, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 301.

de son ouvrage dans ce chapitre, ne serait qu'intermédiaire entre deux autres prétendus sens que le père spirituel aurait chronologiquement confiés à ses *Essais*. Le premier, celui d'un exercice de composition de leçons tirées de ses lectures des Classiques, se trouverait ainsi exposé dans le chapitre *De l'Oisiveté* (I, 8). En dernière instance, Montaigne aurait annulé le qualificatif de son écriture comme tentative de son jugement, en faveur de l'idée d'esquisser un autoportrait littéraire de ses expériences personnelles dont il tire les enseignements qu'elles comportent. À cette signification d'«essais de vie» (III, 13, 1079, B) se rattacherait le chapitre *De la Ressemblance des enfans aux pères* (II, 37).

En résumé, et selon l'acception du terme d'*essai* en tant que «prétention à la maîtrise» comme dernier grade de l'artisanat à obtenir par l'apprenti, l'art dans lequel Montaigne viserait incessamment à s'essayer, pourrait être triplement identifié comme la compréhension normative des Anciens, la formation du jugement, ainsi que la reconstruction littéraire du moi authentique. Abstenons-nous dans ce contexte particulièrement simplifié de rapprocher le dispositif ternaire comme une succession historique de phases statiques. À l'instar de Jean Starobinski qui démontre avec verve l'étendu du goût de Montaigne pour l'organisation triadique de son argumentation³⁷⁵, nous plaidons dans ce contexte en faveur d'une interprétation dialectique des divers sens conférés aux *Essais*, selon le modèle hérité de la *disputatio* médiévale.

Sous l'effet de l'interprétation positiviste du mécanisme d'écriture de Montaigne par Pierre Villey, les commentateurs ont en effet longtemps supposé à tort que «le caractère touffu [des premiers chapitres, touffus de faits] et leur prétendue rareté en jugements devaient être l'indice d'une rédaction précoce»³⁷⁶. Selon la critique que Marc Foglia émet contre l'étude évolutive des *Essais*, la matière d'exemples historiques (définis comme *faits* depuis Villey) et le jugement coexistent par contre dès les premiers écrits comme des perspectives changeantes, l'accent étant mis plutôt sur l'un ou plutôt sur l'autre suivant la période considérée:

«Indépendamment de l'intérêt que présente l'étude de la genèse de l'oeuvre, la méthode chronologique et évolutive destinée à l'établir tend à faire oublier d'une part qu'un 'fait', en apparence simple fait, implique en réalité une série de jugements, d'autre part qu'un jugement est aussi un fait, chez Montai-

³⁷⁵ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 250-251.

³⁷⁶ Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne, op. cit.*

gne, puisqu'il appelle des jugements ultérieurs.»³⁷⁷

Cette objection que Foglia dirige contre la persévérance interprétative de la notion d'*essai*, se déploie à partir de la réfutation d'une double critique positiviste contre Montaigne. Il est d'autant plus urgent d'analyser les reproches qui proviennent de cette lecture évolutive des *Essais*, qu'ils expliquent pourquoi le discours de Montaigne paraît parfois souffrir d'un caractère d'impersonnalité, et dont les exemples, dans les propos métaphoriques de l'auteur, «puent un peu l'étranger»³⁷⁸. De cette façon, le rapport de dépendance que semble entretenir l'essayiste avec ses sources normatives ainsi que sa tendance à flotter dans l'irrésolution lorsqu'il s'agit d'exposer sa propre position par rapport à un thème choisi, rendent-ils à première vue difficile voire improbable la conception de l'oeuvre en tant qu'autoportrait.

3.2.1. Le fait implique une série de jugements: L'indépendance dans le jugement.

En première instance, la compréhension des discours empruntés ou imités de la philosophie traditionnelle comme matière ou faits, suggère-t-elle un reproche positiviste d'asservissement intellectuel à l'adresse de Montaigne, dans lequel aussi le rôle subjectif d'intermédiaire qu'assume l'essayiste en tant qu'écrivain se voit réduit à néant. Cependant, la reprise à première vue docile d'assertions d'autrui réclame un considérable travail préalable de compréhension et d'appréciation sur le matériau consciemment privilégié par le sujet pour son projet d'écriture.

L'argument essentiel pour défendre l'implication intellectuelle de Montaigne dans son oeuvre dès les premiers chapitres consiste à rappeler le refus ardent de l'essayiste de se soumettre à toute vérité provenant d'une autorité extérieure et présentée sous la forme contraignant du dogme. La méthode de l'étude causative et logique appliquée dans la démarche à la manière des *hupnomenata*³⁷⁹ du stoïcien Marc-Aurèle, met ainsi en évidence que l'essai repose bien au contraire sur une mise à l'épreuve rationnelle de lieux communs tirés

³⁷⁷ Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne*, *op. cit.*

³⁷⁸ Pierre VILLEY, Introduction à I, 2, in: Michel de MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 11.

³⁷⁹ Marc-AURÈLE, *op. cit.*, VII, 29, 1876, p. 230: «Partage et analyse l'objet qui t'occupe, pour y bien distinguer la cause et la matière.»

des lectures et collectionnés en catalogue³⁸⁰ que rappelle d'ailleurs l'auteur dans les formules descriptives du cheminement de son esprit: «J'ay l'apprehension naturellement dure; et l'encrouste et espessis tous les jours par discours» (I, 2, 14, B). Cette pratique était usuelle à l'époque de Montaigne chez les compilateurs de leçons qui, comme le démontre Villey, «en ce temps où la vulgarisation des connaissances était un besoin pressant, [...] s'occupaient à extraire la quintessence de leurs lectures»³⁸¹.

À cela vient s'ajouter l'assertion de Pierre Villey que la poussée sur le devant de la scène du Moi de l'auteur ne se manifesterait que dans le prétendu second groupe de chapitres des *Essais*. Celui-ci ferait «transition en quelque sorte» à tel point que, «si Montaigne les [les chapitres du premier groupe] avait publiés en 1572 et s'en était tenu là, nous ne le [connaissions] guère, et [qu'] il n'[ait] pas du tout créé un genre nouveau dans notre littérature»³⁸². Pourtant, même si Montaigne semble être «parti à la recherche de paradigmes de tous ordres (politiques, militaires, moraux)»³⁸³ en vue de jeter les fondements d'un manuel à l'usage du parfait gentilhomme, notre attention de destinataire se porte aussitôt à l'engagement subjectif de l'auteur dans son oeuvre.

L'initiative de la sélection consciencieuse de ses préceptes, témoignant de l'intérêt particulier que portent les thèmes traités au sein du discours de l'auteur, justifie ainsi paradoxalement une raison d'être incontournable de l'autoportrait de tout «compilateur de leçons» au sein de son ouvrage. Avant de discerner par ses propres forces dans quelle mesure «une juste sentence» mérite d'être considérée comme «un advis de la verité», il importe de reconnaître cette appréciation subjective dans le choix de ses matières, et ainsi les répercussions qu'apporte cette conscience de soi sur le sujet même dans son appréciation de la matière étudiée:

«Si, comme nous, qui nous estudions, avons appris de faire, chascun qui oid une juste sentence regardoit incontinent par où elle luy appartient en son propre, chascun trouveroit que cettetcy n'est pas tant un bon mot, qu'un bon coup de coup de fouet à la bestise ordinaire de son jugement.» (I, 23, 116, C)

³⁸⁰ Ceci affirme entre autres Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 64: «Montaigne retient et collectionne de ses lectures un catalogue de singularités qui viennent à chacune des trois éditions grossir la liste assez courte qui se trouvait déjà dans le chapitre *De la Coustume et De ne Changer Aisément une Loy Receüe* de 1580. C'est l'une de ses méditations, de ses plaisirs.»

³⁸¹ Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. XXXII.

³⁸² *Ibid.*, p. XXXIII.

³⁸³ Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 48-49.

Sur ce canevas de la prise de conscience philosophique de soi-même, le néophyte est ensuite censé mener une enquête comparative sur les coïncidences thématiques entre le système de valeurs de cette autorité extérieure et celles qu'il entend exprimer dans son propre discours. Comme le conclut Foglia, l'essai du jugement présuppose ainsi une étude critique consistant à se connaître soi-même, selon l'inscription dite de Socrate du temple d'Apollon, et dont résulteront, éventuellement sous la forme de paroles d'autrui, les premiers traits concrets de l'autoportrait en état d'ébauche.

Non seulement par la vérification rationnelle de la matière, mais aussi et surtout en raison de l'intervention active de l'apprenti dans l'appréciation subjective du *poids*³⁸⁴ des leçons d'autrui, l'emprunt mérite en conséquence d'être considéré comme résultant d'un «essay [d]es *facultez naturelles*» de l'essayiste:

«Qu'on voye, en ce que j'emprunte, si j'ay sçue choisir de quoy rehausser mon propos. Car je fay dire aux autres ce que je ne puis si bien dire, tantost par foiblesse de mon langage, tantost par foiblesse de mon sens. Je ne compte pas mes emprunts, je les *poise*. Et si je les eusse voulu faire valoir par nombre, je m'en fusse chargé de deux fois autant.» (II, 10, 408, C)

Pour cette raison, même si l'élaboration des diverses étapes de cette activité intellectuelle de décider sur la vérité et la valeur d'une assertion reste sous-entendue dans les premiers chapitres de son oeuvre, la seule lecture thématique et impersonnelle des emprunts ne saurait suffire à reconstruire le programme philosophique par le biais duquel Montaigne aboutirait à la mise à l'épreuve de sa propre capacité de juger telle qu'elle se manifesterait dans la «seconde phase de l'évolution» des *Essais* de Villey. Si Montaigne se décide à reprendre des citations des Anciens dans ses écrits, il s'agit en conclusion moins d'un aveu de faiblesse intellectuelle ou d'expression, que d'une exposition au regard du lecteur de cette qualité d'avoir porté une décision *autonome* sur *l'opportunité* du contenu de l'emprunt au sein de son propre discours³⁸⁵.

³⁸⁴ Le latin post-classique atteste comme racine du terme d'*essai*, le mot *exagium*, qui signifie *pesée*, *poids* ou *mesure de poids*.

³⁸⁵ Voir Jean STAROBINSKI et son analyse de la fonction de *l'emprunt* au sein du discours de Montaigne, *op. cit.*, pp. 218-219.

3.2.2. Le jugement aboutit à un fait: L'indépendance exprimée dans le fait.

À cela s'ajoute, voire se combine la critique que Foglia oriente contre l'analyse exclusivement procédurale du texte des *Essais* telle que l'a proposée Jean-Yves Pouilloux à partir de la méthode structuraliste dès 1969, puis André Tournon. Ce dernier, en dépit de son objectif originel de s'engager dans l'étude de l'agencement du texte, conclura «que l'essai du jugement ne se limite pas à la réflexion *formelle* sur ses [de Montaigne] propres énoncés»³⁸⁶. En admettant que le terme du processus, c'est-à-dire la découverte d'une vérité ou d'un fait, ne prévale pas à la série de jugements qu'est la recherche, les *Essais* ne se laissent en d'autres termes réduire en aucun cas à une interrogation à l'infini des conditions de son propre discours.

Ce reproche de formalisme poussé à l'extrême de l'indécision par principe, se rattache à une deuxième critique positiviste contre Montaigne qui découle logiquement de la lecture catégorique des notions de *jugement* et de *fait*. Celui-ci consiste, comme le lecteur s'en souvient, en la négation qu'un jugement puisse se rendre assez fiable pour devenir une matière, et que celle-ci soit de ce fait non susceptible d'appeler des jugements ultérieurs.

Les multiples objections qu'il fait incessamment à ses propres pensées³⁸⁷, semblent en effet inciter le lecteur à envisager la non-volonté de l'auteur d'une solution définitive au projet. Si l'oeuvre est à approcher comme un processus cumulatif de l'appropriation de son jugement comme instrument indépendant, toute issue à une quelconque problématique paralyserait, en tant que jugement fixe et inébranlable, les opportunités de *se former* un jugement. De surcroît, le jugement comme terme du processus d'étude ne semble pas être dès le début *en mesure* de se former en bon jugement. Pour ce motif, par la conscience de son besoin d'être exercé, le débutant s'engage implicitement dans une méta-réflexion sur les jugements précoces qu'il a expérimentés au moment du travail de compréhension et d'appréciation de la matière étrangère.

³⁸⁶ Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne*, *op. cit.*

³⁸⁷ Cette idée de la suspension de l'objet désiré, c'est-à-dire du jugement définitif dans ce contexte, se trouve relayée au quinzième chapitre du livre II, dans lequel Montaigne prétend, dans l'esprit de la philosophie néostoïcienne de Sénèque, *Que Notre Desir S'accroît par la Malaisance*. Pour conférer plus d'autorité à ce jugement, il fait allusion à l'*Épître LXXXVIII* de ce dernier: «*Omnium rerum voluptas ipso quo debet fugare periculo crescit*» (II, 15, 612, A) («En toutes choses, le plaisir croît en raison du péril même qui devrait nous en éloigner»).

Loin de se soumettre par contre aveuglément au précepte de l'impassibilité du jugement³⁸⁸ comme le présupposent les lectures sceptiques, Montaigne inverse la méthode avancée par les Pyrrhoniens et essaie son jugement au point de constater «tantôt les raisons d'être sceptique, tantôt les moyens de ne pas vraiment l'être sans devenir pour autant dogmatique»³⁸⁹. Ainsi la seule lecture procédurale s'avère-t-elle insuffisante pour la compréhension de l'oeuvre maîtresse de Montaigne par sa tendance à nier que l'essai, à travers son statut d'épreuve qualifiante, vise à aboutir à l'énonciation d'une appréciation définitive sur un sujet donné.

La rectification que Montaigne opère implicitement sur les lectures savantes de ses contemporains à travers son interprétation du Pyrrhonisme, s'avère effectivement instructive de son aversion de l'insensé du principe dogmatique d'usurper le droit d'établir la vérité:

«Il [Pyrrho] n'a pas voulu se faire pierre ou souche; Il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et commoditez naturelles, embesoignant et se servant de toutes ces pieces corporelles et spirituelles en regle et droiciture. 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.» (II, 12, 505, A, C)

Or, nonobstant le fait qu'il ne prétend pas au privilège de «regenter la vérité» pour *autrui*, l'auteur n'hésite pas à essayer par ses propres moyens d'établir une conclusion qui lui soit convenable à lui-même, soit d'énoncer une opinion subjective qui apparaît en qualité de résultat d'une série de jugements personnels.

Ainsi, l'essai jugement, s'il double «les affirmations [formelles] de réserve et de critique»³⁹⁰ par la conscience de la précarité de ses acquis, ne demeure pas dans cette léthargie sceptique de doute universel par principe qui, tel que le décrit Sénèque dans ses *Lettres morales à Lucilius*, «nous retient en suspense et nous empêche d'agir de toutes nos forces»³⁹¹. Bien au contraire Montaigne ne cesse de marquer avec obstination sa préoccupation d'accueillir une forme de vérité au sein de son âme, indépendamment de la méthode de recherche et exempt de tout préjugé envers ses sources inspiratrices: «Je festoye et caresse *la verité* en quelque main que je la trouve, et m'y rends alaignement, et luy tends mes armes vaincues, de loing que je la vois approcher» (III, 8, 924, B).

³⁸⁸ «*Epekho*, c'est-à-dire je soutiens, je ne bouge.» (II, 12, 505, A)

³⁸⁹ Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne*, *op. cit.*

³⁹⁰ André TOURNON, *La Glose et l'Essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 12.

³⁹¹ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XCV, p. 332.

Cette idée d'une recherche active et indépendante de l'apprenti se trouve relayée dans le chapitre *De L'institution des enfans*, dans lequel Montaigne adresse humblement des directives d'ordre pédagogique à Diane de Foix, comtesse de Gurson, et lesquelles sont destinées à l'enfant dont elle est enceinte. Le lecteur y relève l'élan d'une quête incertaine fondée sur la conscience de soi du néophyte, qui acquiert la culture des Anciens par la transformation et la confusion de la matière empruntée:

«Ainsi les pieces empruntées d'autruy, il les *transformera* et *confondera*, pour en faire *un ouvrage tout sien*: à sçavoir son *jugement*. Son institution, son travail et estude ne vise qu'à le former. Qu'il cele tout ce dequoy il a esté secouru, et ne produise que ce qu'il en a faict.» (I, 26, 152, A, C)

Il est vrai que, si en fin de compte, le novice demeure indécis entre les propositions de l'éventail didactique de la philosophie classique, Montaigne ne lui ôte pas la possibilité de suspendre son jugement, que ce soit au moins à titre provisoire. En même temps, l'essayiste ne manque pas de soumettre l'alternative du doute précisément à cette condition d'avoir «agi de toutes ses forces», comme le met en valeur la modalité du possible qu'exprime le verbe *pouvoir* dans la suite des conseils didactiques qu'il présente à la comtesse: «Qu'on luy propose cette diversité de jugemens : *il choisira s'il peut, sinon il en demeurera en doute.*» (I, 26, 151, A).

Examinée sous cet aspect, la force de la devise montagnienne «que sais-je» ne tient pas tant à renforcer l'irrésolution parmi les multiples représentations possibles d'un sujet de peur de devenir dogmatique, que d'assurer la sérénité de la recherche par la reprise de la docte ignorance qu'enseignait Socrate. Ce philosophe et fils d'une sage-femme visait, par le biais de la méthode de la maïeutique, à accoucher les esprits des idées qu'ils possédaient inconsciemment pour éclaircir rationnellement ce qu'il y avait de plus contradictoire dans leurs jugements. De cette façon, la docte ignorance ne représente-t-elle qu'une formule de méta-réflexion formelle qui résume la variété d'assertions ambiguës que Montaigne émet tout au long de son oeuvre, sans pour autant prétendre remplacer les allégations thématiques. Cette conception du doute de Montaigne est rendue sensible dans les *Essais* à travers le paradigme que l'essayiste procure de son expérience de la notion de *certitude*, qui consiste de la même manière relative en le choix entre deux ou trois propositions thématiques et considérées comme des *faits* en opposition avec la multitude d'alternatives déjà éliminées.

En ce qui concerne les directives pédagogiques de Montaigne, il mérite en second lieu d'être noté que le novice, par l'acte de dissimulation voire de dénégation que lui prescrit Montaigne, se désendette vis-à-vis de ses sources inspiratrices à tel point d'envisager le fruit comme «un ouvrage *tout sien*». Le procédé de modification qu'il effectue sur ces «pièces empruntées d'autrui», dépasse en effet la simple assimilation des allégations des Anciens, dont le néophyte reconquiert la «prérogative de l'invention»³⁹² du contenu, comme le dénote Jean Starobinski, en:

«les *desguisant et difformant*, [...] [et] par faute d'avoir entendu leur naturel usage, [il] luy donne quelque *particuliere adresse de [s]a main* à ce qu'ils en soient *d'autant moins purement estrangers*. Ceux-cy mettent leurs larrecins en parade et en conte: aussi ont ils plus de crédit aux loix que [lui]. Nous autres naturalistes estimons qu'il y aie grande et incomparable preference de l'honneur de l'*invention* à l'honneur de l'allegation.» (III, 12, 1056, C, B, C)

En somme, si l'emprunt est soumis à une épreuve de vérification rationnelle ainsi qu'à une appréciation de son valeur, le jugement atteint davantage un contenu substantiel propre par la suggestion de son émission à la première personne. Cette revalorisation de la subjectivité de l'auteur dans le sujet traité, découle d'après l'essayiste, comme nous venons de le constater, du fait d'avoir donné «quelque *particuliere adresse de sa main*» à la matière étrangère. Aux reproches formalistes qui regrettent que Montaigne n'ait su parler que par les propos d'autrui, l'auteur oppose en conclusion l'originalité du processus personnel de transformation et de recombinaison orienté vers l'expression de «ce qui est *[s]ien* par nature»:

«Comme quelqu'un pourroit dire de moy que j'ay seulement faict icy *un amas de fleurs estrangeres*, n'y ayant fourny du mien que le filet à les lier. Certes j'ay donné à l'opinion publique que ces parements empruntez m'accompagnent. *Mais je n'entends pas qu'ils me couvrent, et qu'ils me cachent: c'est le rebours de mon dessein, qui ne veulx faire montre que du mien, et de ce qui est mien par nature*; et si je m'en fusse creu, à tout hazard, j'eusse parlé tout fin seul.» (III, 12, 1055, B)

3.2.3. La dialectique du jugement et du fait: Vers une expression du Moi au-delà de l'auto-portrait.

Contre la position de Villey que, «voilà, comment, un jour, sans l'avoir prévu, il aboutit au dessein de se peindre lui-même dans son ouvrage»³⁹³, il s'agit en d'autres termes

³⁹² Jean STAROBINKI, *op. cit.*, p. 220.

³⁹³ Pierre VILLEY, *op. cit.*, p. XXXV.

de remettre en cause l'acceptation positiviste de la lecture en tant que simple assimilation passive par Montaigne de significations intentionnellement confinées par les maîtres dans leurs recueils. Si l'essayiste reconnaît l'attrait des grands textes antiques, son attitude envers les Classiques ne s'avère pas révérencielle au point de nier son propre rôle de récepteur critique et subjectif. Bien au contraire il ne cesse de marquer son refus de la présence trop insistante de jugements tout mâchés par certains écrivains, envers lesquels il revendique la prérogative de l'expérience privée et exclusive de la lecture:

«Ceux là nous gastent tout: ils veulent nous *mascher* les morceaux; ils se donnent loy de juger, et par consequent d'incliner l'Histoire à leur fantasie [...]. Ils entreprennent de choisir les choses dignes d'estre sçeues, et nous cachent souvent telle parole, telle action privée, qui nous instruiroit mieux; obmettent, pour choses incroyables, celles qu'ils n'entendent pas, et peut estre encore telle chose, pour ne la sçavoir dire en bon Latin ou François. Qu'ils estalent hardiment leur éloquence et leurs discours, *qu'ils jugent à leur poste; mais qu'ils nous laissent aussi dequoy juger* apres eux, et qu'ils n'alterent ny dispensent, par leurs racourcimens et par leur chois, rien sur le corps de la matiere, ains qu'ils nous la r'envoyent pure et entiere en toutes ses dimentions.» (II, 10, 417, A)

Dans le même ordre d'idées, Montaigne met en évidence le rapport personnel qu'il entretient en tant que lecteur avec le matériau étranger de l'Antiquité, par l'emploi récurrent du déterminant possessif auprès du nom de «*son* auteur». À l'inverse, pour dresser avec davantage d'insistance sa liberté d'interprète par rapport à «l'emprise de sens préétablis»³⁹⁴ de la tradition, il désigne les écrivains autoritaires au pluriel et par des dénominations catégorielles du type «*ces* auteurs», «*des* poètes» ou «*les* historiens»³⁹⁵. Par le biais de cette distinction, Montaigne souligne l'unicité qu'il se réserve dans la correspondance intime entre *son* précepteur préféré et le «faict» particulier de «Michel», comme la laisse supposer son travail de compréhension et d'appréciation que commente l'essayiste dans le chapitre dédié aux *Livres*: «Voicy ce que je mis, il y a environ dix ans, en *mon* Guicciardin (car, *quelque langue que parlent mes livres, je leur parle en la mienne*)» (II, 10, 418, A).

Cette analyse de sa pratique de lecteur suggère que la résultante de la confrontation littéraire entre la parole étrangère et le lecteur qui juge sur le poids du discours donné, dépasse la simple juxtaposition objective de ses composantes en une relation d'affirmation ou de contradiction mutuelles. Ainsi, si Montaigne réclame le droit d'une lecture indépendante de la tradition de ses sujets «qui sont mieus traictées chez les maistres du mestier» (II, 10, 407, A), il s'avère conscient de ce que son intervention de libre arbitre dans le système de

³⁹⁴ Fernand HALLYN, *Le Sens des formes: Etudes sur la Renaissance*, Genève, Droz, 1994, p. 16; cité dans Lilia COROPCEANU, «Circular sur les terres d'autrui: Retours et détours d'une 'lecture-braconnage'», in: *Équinoxes*, Providence, Brown University, nr. 8, automne/hover 2006-2007.

³⁹⁵ Lilia COROPCEANU, *op. cit.*

signes verbaux et iconiques du texte, suffit pour engendrer une signification authentique qui le concerne lui-même en tant qu'entité inventive: «Aussi que j'ay cela, qu'un chacun n'a pas, *de connoistre l'extreme difference d'entre eux et moy*» (I, 26, 147, A).

Dans ce contexte, il est significatif que Montaigne met en évidence non seulement l'individualité de l'expérience de ses lectures, mais aussi sa façon particulière de saisir le sens des objets du monde perceptible³⁹⁶. En cela, il agit en conformité avec l'esprit de la Renaissance, qui, dans son optimisme de la perfectibilité humaine, tend à représenter l'univers comme un livre immense dont l'homme est susceptible d'extraire tous les savoirs³⁹⁷. Libérée de la référence obligatoire du Moyen-Âge à la divinité, la philosophie humaniste assume ainsi pleinement la propension naturelle de la pensée humaine à l'auto-référentialité, telle que la laisse entrevoir la reprise de leur part de l'allégation du présocratique Protagoras, que «de toutes les choses, la mesure est l'homme: De celles qui sont, du fait qu'elles sont; De celles qui ne sont pas du fait qu'elles ne sont pas». Cependant, lorsque Montaigne s'en rapporte à cette autorité reconnue légitime par les humanistes, il la dénature aussitôt pour rendre compte de ce que cet anthropocentrisme, «faisant l'homme la mesure de toutes choses», tend à faire négliger à l'individu la prépondérance de «la *sienne [mesure]*», puisque «quasi vero mensuram ullius rei possit agere, qui sui nesciat»³⁹⁸ (II, 12, 557, C).

Dans la perspective que nous présente Montaigne dans son oeuvre, le procédé d'essayer son appréciation sur un thème élu ainsi que le résultat de l'opinion émise à la première personne à ce propos, paraissent se réaliser ainsi en dehors de l'appui de toute instance extérieure à lui-même. De ce fait, telle qu'elle est revendiquée, son indépendance de «parl[er] *tout fin seul*» (III, 12, 1055, B) s'attribue-t-elle le droit de réduire tout ce qui s'offre à sa portée, c'est-à-dire les phénomènes, au sujet qui en rapporte son expérience. Par analogie, les matériaux étrangers mêmes, une fois dénoués de leur code préexistant, se ré-

³⁹⁶ Bruno ROGER-VASSELIN explique que Montaigne dispose de cinq habits qu'il revêt pour souligner l'engagement et l'implication personnelle dans ses écrits, à savoir celui du gentilhomme français de vieille souche, celui du parlementaire cultivé et stoïcien sur le patron d'Étienne de La Boétie, celui de l'humaniste érudit à l'image d'Érasme, celui de l'homme de cour international à la Baldassare Castiglione, et enfin celui du régionaliste gascon partageant sa vie entre le Bordelais et le Périgord. Bruno ROGER-VASSELIN, *Montaigne et l'Art de Sourire à la Renaissance*, Saint-Genouph, Librairie Nizet, 2003, pp. 180-270.

³⁹⁷ Voir Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses, op. cit.*, pp. 32-59 (deuxième chapitre). Michel FOUCAULT explique que 'la prose du monde' est la métaphore essentielle pour comprendre l'attitude de l'homme de la Renaissance envers le savoir.

³⁹⁸ «Comme si on pouvait entreprendre de mesurer quelque autre chose quand on ignore sa propre mesure» (Pline, *Histoire Naturelle*, II, 1). Montaigne traduit ce vers avant de le reprendre dans son discours: «Et qui ne s'entend en *soy, en quoy se peut-il entendre?*» (II, 12, 557, C).

fèrent en premier lieu à l'instance qui les énonce comme des discours reçus et reconnus comme vrais, avant de refléter de manière véridique l'objet de la réalité qu'ils traitent. Enfin, aussi dans l'étude des traits caractéristiques de son *Moi* observé s'appliquera sans équivoque ce principe de résistance que s'était assigné Montaigne contre les préconceptions.

Qu'il s'agisse ainsi d'un jugement porté sur le monde extérieur ou sur son «faict» personnel, la mise à l'oeuvre de la pensée de l'auteur trouve en conclusion sa pleine validité d'oeuvre auto-référentielle³⁹⁹ dans le paramètre que toute matière n'y atteint de sens que ramenée au contexte de l'expérience particulière et momentanée de son témoin. Ainsi Montaigne revendique-t-il l'irréductibilité de sa personnalité au sein de la totalité de son ouvrage lorsqu'il traite les plus importants aspects de sa «profession» d'écrivain des *Essais* dans le chapitre *Des Livres*:

«C'est icy purement *l'essay de mes facultez naturelles, et nullement des acquises*; [...] Qui sera en recherche de *science*, si la pesche où elle se loge: il n'est rien dequoy je face *moins de profession*. Ce sont icy mes fantasies, par lesquelles *je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy.*» (II, 10, 407-408, A, C, A)

En conséquence, et parallèlement à notre observation à propos de l'indépendance intellectuelle de Montaigne envers les Anciens, le degré d'élaboration de référents explicites à son «moy, [...] [à s]on essence» (II, 6, 379, A) ne devrait pas amener le «lecteur suffisant» à déconsidérer le premier groupe de chapitres des *Essais* en raison de leur caractère apparent d'impersonnalité. Bien que l'essayiste n'ait probablement pas entamé son discours dans le seul dessein d'y réaliser rigoureusement son «tableau psychologique et moral»⁴⁰⁰, il s'agit plutôt que d'une décision artistique soudaine à une psychanalyse active de son être, d'une prise de conscience de l'entrée progressive dans le texte de formules témoignant d'un souci de soi déjà sous-jacent. Dans son *Montaigne*, Albert Thibaudet se réfère pour son explication de l'évolution graduelle des *Essais* vers «une chronique réelle de la vie courante

³⁹⁹ Cette idée se trouve confirmée par Marc FOGLIA: «Cette pensée [auto-référentielle] ne se présente ni comme une image de Dieu, ni comme une image du monde, mais comme une expression de soi. Elle n'est alors que le reflet de sa propre activité. Il y a chez Montaigne un emportement philosophique, qui pousse notre auteur à accepter que la pensée humaine soit sans référentiel. On peut considérer qu'en se libérant peu à peu du statut médiéval de la pensée, celui d'une pensée non-libre par rapport à la vérité chrétienne, certains penseurs de la Renaissance ont peu à peu rendu la pensée philosophique à elle-même. Montaigne fait partie de ceux-ci. Familier des Anciens, conscient de la diversité des 'doctrines', il pousse à son terme l'indépendance de la pensée.» Marc FOGLIA, *Le Caractère Auto-référentiel de la Pensée*, <http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=ancienxt&cel=280&repert=marc&titre=montautoref&num=455&id_auteur=8&crit=Marc%20Foglia> — Consulté le 15 janvier 2008; le texte n'est plus disponible.

⁴⁰⁰ Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 61.

qui suggéra parfois à Montaigne ses réflexions», au critique Paul Stapfer, qui affirme à ce propos que:

«Il [Montaigne] ne découvrit [...] que peu à peu l'idée simple et géniale, qui est la grande nouveauté des *Essais*: Celle de se peindre lui-même comme centre de son ouvrage. Il l'exploita d'abord avec *modération*, puis avec une *hardiesse* de plus en plus risquée, de plus en plus complaisante à elle-même, jusqu'aux *confidences inouïes* du livre III.»⁴⁰¹

Bien que ce soit de façon implicite, la quête identitaire représentée à l'écrit, se trouve ainsi dès le tout début rallié tant au fait emprunté de l'*exemplum* qu'aux tentatives de se former un jugement naturel, dichotomie dont nous avons démontré le caractère artificiel dans ce chapitre.

Aussi la présence de l'auteur au sein de son ouvrage dépasse-t-elle la simple représentation de traits caractéristiques de sa personnalité telle que la laisse comprendre la notion d'*autoportrait* dans son sens pictural. Non seulement affirme-t-il dans sa démarche l'antériorité de son individu par la réappropriation de sa part de l'initiative du jugement, soit d'une conscience active de soi-même comme entité autonome, mais aussi reprend-il en tant que cadre de valeurs interprétatives de son essai du jugement sa propre condition humaine. De surcroît, le travail de l'apprenti en voie vers la maîtrise en l'art, suggère-t-il une recherche orientée unipolairement sur ce qui contribue à l'épanouissement maximal de son propre sujet.

Comme nous l'avons démontré dans notre analyse du terme d'*essai* à la lumière du métier d'écrivain que Montaigne semblait à première vue ambitionner, l'essayiste prend effectivement soin de mettre en garde le «lecteur suffisant» contre la compréhension de la représentation littéraire de son «faict» comme un motif pragmatique du désir de reconnaissance professionnelle. De nombreuses marques énonciatives permettent en plus de constater qu'il rejette la déduction de la part du lecteur, d'une lecture exemplaire ou didactique de la condensation littéraire de ses expériences privées. En somme, comme le démontre Hugo Friedrich, en dépit de plusieurs autres réponses plutôt vague de la part de Montaigne à propos de la fonction dite politique de son oeuvre, «chaque fois qu'il aborde la question du public, c'est de telle sorte qu'on sent bien à quel point elle reste subordonnée à son soliloque»⁴⁰².

⁴⁰¹ Paul STAPFER, *Montaigne*, Paris, 1919, p. 30; cité dans Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁰² Hugo FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 345.

Ainsi, la formule inaugurale «viresque acquirit eundo»⁴⁰³, qui figure depuis 1588 comme interprétation modeste de la doctrine de Sénèque⁴⁰⁴ sur la page de titre du dernier exemplaire des *Essais* du vivant de son père spirituel, invite-t-elle en effet le lecteur à approcher de manière cumulative la triade de la lecture normative, du jugement et de l'autoportrait littéraire au sein du projet d'écriture. De cette façon, comme le conclut Albert Thibaudet:

«Montaigne peut se dénigrer indéfiniment. Cela n'a pas d'importance. Cette ironie, ce mépris de lui-même font partie de lui-même; Ils l'enrichissent, ils le nuancent, ils le rendent plus complexe, plus vivant, de sorte que *ce dénigrement rentre dans son plaisir, sa satisfaction d'être.*»⁴⁰⁵

L'humiliation de son être étant nécessaire à la recherche d'une forme de pensée qui se construit à l'instant de l'observation même⁴⁰⁶, Montaigne semble aboutir à l'affirmation de son originalité créatrice par la reconnaissance de sa diversité interne comme un atout que lui a généreusement accordé «notre mere nature»⁴⁰⁷. Dans la découverte progressive de sa particularité, le lecteur revêtira de plus la fonction de confesseur qui incite le pénitent Montaigne à persévérer sur la voie de l'authenticité. Il importe que Montaigne demeure fidèle à l'idéal qu'il s'est donné. Aussi construit-il ainsi son identité. Cette construction est à la fois un travail d'éthique et d'esthétique de vie. En racontant sa vie, ses pensées, en décrivant ses mouvements intérieurs, il élabore aussi un travail prescriptif qui forgera son avenir et sa

⁴⁰³ «Et sa vigueur s'accroît en allant»: Première devise de Montaigne, empruntée à Virgile, *Énéide*, livre IV, v. 175.

⁴⁰⁴ SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *op. cit.*, tome II, lettre XC, p. 296: «Une âme ne peut devenir vertueuse qu'à la condition d'être éduquée, instruite, et conduite au point le plus haut par des exercices assidus.»

⁴⁰⁵ Albert THIBAUDET, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁰⁶ Voir Marc FOGLIA, Le Caractère Auto-référentiel de la Pensée, *op. cit.*: «Le temps est l'auxiliaire le plus précieux de la *liberté de pensée*. Montaigne n'a donc pas besoin de concevoir la liberté de pensée à partir d'un fondement métaphysique: Il lui suffit de remarquer le penchant de la pensée à la variation, et de souligner le rôle que joue le hasard dans *l'invention perpétuelle.*»

⁴⁰⁷ «Il s'en faut tant que je m'effarouche de voir de la discordance de mes jugemens à ceux d'autrui, et que je me rende incompatible à la société des hommes pour estre d'autre sens et party que le mien, qu'au rebours, comme c'est la *plus generale façon que nature aye suivy que la variété*, et plus aux esprits qu'aux cors, d'autant qu'ils sont de substance plus souple et susceptible de plus de formes, je trouve bien plus rare de voir convenir nos humeurs et nos desseins. 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.» (II, 37, 785-786, A, C, A); «*Mais il n'y a rien d'inutile en nature*; non pas l'inutilité mesmes; rien ne s'est ingeré en cet univers, qui n'y tiene place opportune.» (III, 1, 790, A)

destinée morale⁴⁰⁸. Cette confession octroie au «lecteur suffisant» une autonomie et un pouvoir que Montaigne lui cède volontiers.

3.3. *Le rapport de l'essayiste avec le lecteur.*

«C'est pour l'amour de cette liberté qu'il s'est observé lui-même, surveillé, éprouvé, blâmé à chacun de ses mouvements et chacune de ses sensations. Et cette quête qu'il entreprend pour sauver son âme, pour sauver sa liberté, à un moment de servilité universelle devant les idéologies et les partis, nous le rend aujourd'hui plus fraternellement proche qu'aucun autre artiste,»⁴⁰⁹ écrit Stefan Zweig. Aussi met-il en évidence le profond respect que témoigne Montaigne pour la liberté de pensée⁴¹⁰ de son lecteur tout en présentant l'éventail de ses opinions personnelles sous la forme d'une recherche dans le champ des probabilismes (Plutarque).

Or, bien plus que de reconnaître l'état d'être libre de la pensée de ses lecteurs, Montaigne leur offre aussi une forme de liberté qui devrait être comprise comme une opportunité, et laquelle consiste précisément en l'exemple incitatif⁴¹¹ qu'il leur présente de sa propre expérience de descente en soi comme une méthode efficace pour la réalisation du dialogue intérieur dans «[l']arrièreboutique toute [sienne], toute franche, en laquelle [il] établi[t] [sa] vraye liberté» (I, 39, 241, A). En vertu même de l'investissement risqué de son intégrité éthique de sage dans la formation du lectorat dans l'art de la conversation intérieure, Montaigne semble en somme reprendre sous la forme d'une écriture maïeutique l'engagement militant qu'il avait antérieurement abandonné par lassitude «de sa servitude du Parlement et des charges publique»⁴¹².

⁴⁰⁸ «Me peignant pour autrui, je me suis peint en moy de couleurs plus nettes que n'estoyent les miennes premières. *Je n'ay pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait*, livre *consubstantiel* à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie;» (II, 18, 665, C); Le lecteur aura reconnu les étapes de la construction de l'identité — l'identité *narrative* étant l'intermédiaire entre l'identité-*mêmeté* conçue comme ce qui est permanent dans le temps, et l'identité-*ipséité*, ce qui fait référence à ce qui nous est propre — décrites par Paul RICOEUR dans son ouvrage *Soi-même comme un Autre*, Paris, Le Seuil, Coll. Points/Essais, 1990, pp. 12-14; 93.

⁴⁰⁹ Stefan ZWEIG, *op. cit.*, p. 23.

⁴¹⁰ «La principale charge que nous ayons, *c'est à chacun sa conduite*; Et est ce pour quoy nous sommes icy.» (III, 10, 1007, B, C)

⁴¹¹ «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, 332, A)

⁴¹² Michel de MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes, op. cit.*, p. XVI.

CONCLUSION

Philosophe délibérément a-systématique par souci de la libre allure de ses inspirations vagabondes, Michel de Montaigne ne se laisse pas enfermer par le principe éthique qui régit son «art de l'existence» privé dans l'antagonisme renaissant du solipsisme subjectiviste naissant du praticien des beaux-arts d'une part, et, de l'autre, de la tolérance généreuse que prône l'humanisme au travers son anthropologie universaliste. Sans rien perdre de sa crédibilité première de meilleur ami «qui fut onques», l'essayiste présente ainsi dans sa démarche de penseur insolite un éloge apologétique de la sociabilité comme principe constitutif de la nature humaine⁴¹³, pour s'en démarquer aussitôt, au nom de cette même autorité de «notre grande mere nature»⁴¹⁴, par ses aspirations personnelles à une liberté autosuffisante qu'il espère pouvoir cultiver dans le silence studieux de sa bibliothèque.

Si l'on s'efforce de revoir chacune des retraites envisagées dans les trois volets de cette étude, il est clair que les arguments qui fondent la solitude essentielle recherchée par Montaigne en sage néo-stoïcien soucieux d'affirmer l'indépendance naturelle de son essence, se construisent principalement autour d'une méfiance aiguë obstinément mise en oeuvre au travers le temps par l'essayiste envers les partenaires de chacune des possibles relations d'intersubjectivité dans lesquelles il se voit engagé. En dépit de l'attribution ferme par notre auteur de sa propre insociabilité pratique de fonctionnaire démissionné de sa charge publique, à la dégénérescence morale que cultivent à leur manière particulière les différentes classes qu'il distingue dans la communauté civile, il n'hésite pourtant pas à proclamer un principe d'égalité effaçant les différences sociales devant le sort mortel que partagent communément tous les êtres de l'espèce humaine. Avec une magnanimité surprenante pour l'époque, il proclame ainsi qu'un «petit homme est un homme entier, comme un grand, [...] [et que] les ames des Empereurs et des savatiers sont jettées à mesme moule» (I, 20, 96, C; II, 12, 476, A).

Un pareil rétablissement remarquable de la parité anthropologique des hommes s'observe lorsque Montaigne questionne, malgré sa décision résolue de regagner dans la vie

⁴¹³ «Il n'est rien à quoy il semble que *nature* nous aye plus acheminé qu'à la *société*.» (I, 28, 184, A)

⁴¹⁴ «*Nature* nous a mis au monde *libres* et desliez.» (III, 9, 973, B)

contemplative sa liberté affective de sage au sein du foyer conjugal, le bien-fondé naturel de la politique sociale de différenciation dans «l'institution et l'usage» des «femelles [...] [qu'il estime être] jettez en mesme moule [...] [que] les masles» (III, 5, 897, B). À l'intérieur même de cette deuxième retraite, notre auteur s'était de surcroît montré particulièrement craintif à l'égard de l'illusion à perte de vue qu'instaurerait d'après lui le masque de l'artéfact culturel dans le domaine de la métaphysique et de l'ontologie humaine par sa contamination organisée de la réalité factuelle contenue dans la nature à la fois macrocosmique et intérieure à l'homme. Optant lui-même dans ses tentatives de conceptualisation d'une «éthique individuelle» de «sujet libre»⁴¹⁵ pour la valeur traditionnellement reconnue par l'Antiquité classique de la vérité rationnelle, Montaigne n'omet pas pour autant de reconnaître l'efficacité occasionnelle non seulement de la cérémonie culturo-religieuse, mais même de «la piperie et [de] l'impudence» politiques qui «nous font besoing et que la nécessité commune [...] requiert» lorsqu'il s'agit de sécuriser «la cousture de nostre liaison» (III, 1, 791, B) patriotique. Quelque ferme que soit la volonté de l'essayiste de résister à la force arbitraire des coutumes culturelles érigées à tort et avec l'aide du temps en lois immuables de la conscience individuelle, cela n'empêche pas que notre auteur se décide en fin de compte à octroyer aux moeurs collectives en vigueur dans la société à laquelle il participe, le pouvoir de «donner forme à [s]a vie, telle qu'il lui plaist» (III, 13, 1080, B).

Intellectuellement désemparé depuis le constat de la relativité épistémologique de la philosophie théorique que propose la tradition stoïcienne en guise de méthode pour l'appréciation des actions exemplaires des héros vertueux du passé idéalisé, Montaigne juge pourtant convenable de procéder dans la démarche contemplative en se référant dorénavant à l'expérience subjectiviste que lui procure dans le domaine de la morale la rencontre littéraire avec ses précepteurs préférés dans l'étendue de toute la singularité de leur vie admirable. S'il escompte à long terme acquérir de cette enquête privée des connaissances procédurales qui seraient sélectionnées en fonction de leur pertinence personnelle pour la régulation éthique de sa vie et de sa mort, l'essayiste ne se laisse pas pour autant séduire à trahir son observation antérieure à propos de la vanité frappante des maximes de conduite généralisantes. Se souvenant que celles-ci s'étaient avérées impraticables lors de son étude au regard de la singularité ontologique incontestable de chaque homme, Montaigne prolonge

⁴¹⁵ Michel FOUCAULT, «L'Écriture de Soi», in: Michel FOUCAULT, *op. cit.*, p. 418.

son refus d'acquiescer à la prétention intellectualiste des pédants en déclarant expressément à propos de son propre projet philosophique, que, «pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chacun fait: Et croy, et conçois mille contraires façons de vie; Et, au rebour de commun, reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous» (I, 37, 229, A, C). Dans ses essais de distiller à partir de «l'étude des Histoires» la recette infaillible pour réussir une vie intérieure équilibrée, notre auteur avait de surcroît rencontré un deuxième obstacle qui consistait en l'inaccessibilité fondamentale de l'expérience d'autrui. Nonobstant le dévouement avec lequel il se résout à se prendre lui-même pour objet d'étude de son entreprise littéraire après cette confrontation déconcertante, notre auteur se montre toutefois soucieux de s'abstenir de «cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis» (229, A).

En somme, l'attention soucieuse que porte Montaigne sur son Moi en vue de l'accomplissement de son indépendance autosuffisante de sage ne semble nullement exclure la prise de position tolérante de la part de l'auteur dans le débat idéologique qui hantait les rangs de l'intelligentsia depuis la politisation de la question de l'endurance morale des différences socioculturelles, qui se manifestaient en effet, en dépit de l'unité souhaitée de la patrie en matière religieuse, législative et gouvernementale, de façon plus marquée depuis le XV^{ième} siècle au sein de la société civile. Bien plus que d'affirmer la seule inefficacité, dans la perspective de la restitution de la paix publique, de la répression violente maniée contre ceux d'opinions dissidentes comme lui en avait donné l'exemple le Chancelier de France Michel de L'Hospital, Montaigne donne ainsi l'impression d'être prêt à témoigner depuis son expérience personnelle de l'extraordinaire diversité des productions de sa nature intérieure, un respect d'ordre non-instrumental envers les expressions singulières de la variabilité du monde extérieur.

Pourtant, l'acceptation raisonnée de la réalité de fait de la diversité d'autres modes de penser ou de vivre de l'homme ne semble surgir à première vue au sein de la démarche de l'essayiste que dans le seul sens d'un pis-aller selon la signification étymologique qu'attribuait la Renaissance à la notion de *tolérance*, c'est-à-dire comme une solution provisoire faute de mieux qui consiste à supporter jusqu'à une certaine limite morale les effets nocifs

d'un facteur extérieur gênant⁴¹⁶. Ainsi, la tolérance culturelle que Montaigne promulgue envers autrui dans les *Essais* par les marques écrites de sa bienveillance généralisée, laisse-t-elle présager une prise de conscience coupable de notre auteur de l'égoïsme de la sécession sociale progressive dans laquelle il s'engage par la triple retraite entreprise au nom de la primauté auto-déclarée de sa subjectivité singulière. Cette idée se trouve partagée par l'apologiste illustre de la religion chrétienne Blaise Pascal (1623-1662), qui accuse Montaigne par le biais de sa vigoureuse formule critique du «Moi haïssable»⁴¹⁷, de l'amour-propre dont s'avère si fortement imprégné «le sot projet qu'il a de se peindre»⁴¹⁸.

Cependant, à la lumière de l'interprétation secondaire des *Essais* comme un projet didactique orienté sur la formation du jugement éthique de notre auteur, la préoccupation péjorative pour l'altérité interne que cultive Montaigne par le biais de l'activité d'esquisser l'autoportrait de ses défauts, porte précisément garante de la sérénité de la poursuite de la recherche par la reprise par l'essayiste de la docte ignorance qu'enseignait le maïeuticien Socrate⁴¹⁹. Aussi la prédilection malsaine du mélancolique dans la diminution de ses propres capacités se trouvait-elle expliquée par la volonté sincère de l'auteur de se garder de s'usurper inconsciemment du faux privilège de «regenter, d'ordonner, d'établir la vérité» (II, 12, 505, A), et d'abuser de cette façon de son autorité d'écrivain envers le lectorat à la manière qu'il avait dénoncée si hautement auprès des pédants.

Assez paradoxalement, la mise en oeuvre subjective d'expériences hautement personnelles par Montaigne en vue de la peinture progressive de son individualité authentique aboutit ainsi à une méditation philosophique de la part de notre auteur au sujet de la liberté de penser non seulement de son propre sujet, mais aussi de celle de son lectorat. Bien plus que de représenter le sommet de la célébration individualiste de la propre particularité de Montaigne comme le suppose un peu hâtivement Pierre Villey, le «troisième allongé» (II, 9, 963, B) des *Essais* se caractérise ainsi en toute première instance par la permanence des réflexions idéologiques de notre auteur «mettant en jeu», notant Emmanuel Naya, «les

⁴¹⁶ Cette idée se trouve confirmée dans l'analyse de l'interprétation montaignienne de la notion de *tolérance* que propose Claude-Gilbert DUBOIS, qui signale que «le mot [...] n'apparaît que deux fois dans l'ensemble des *Essais*, [...] [et ces] deux occurrences [...] répondent au sens [...] d'accepter un mal jusqu'à une certaine limite, que celui soit physique ('tolérance des maux', II.37.769) ou qu'il soit psychique ou moral ('tolérance à supporter le soing', II.17.644)». Claude-Gilbert DUBOIS, «Tolérance», in: Philippe DESAN (éd.), *op. cit.*, pp. 981-982.

⁴¹⁷ Blaise PASCAL, *op. cit.*, n° 62, p. 343.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁴¹⁹ «Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois: elle est tousjours en apprentissage et en espreuve.» (III, 2, 805, B)

relations interindividuelles dans [l]a tension [de l'éthique singulière du sujet] avec le repli sur soi»⁴²⁰.

Ainsi, l'impression d'égotisme intolérant que produit auprès du lecteur la prédominance dans les *Essais* du souci individualiste pour le Moi de notre auteur, nous semble-t-elle essentiellement provenir de la prise en considération consciencieuse par Montaigne du pouvoir d'illusion à perte de vue qu'exercent les conventions socioculturelles sur la manière d'être authentique de l'homme en général. Cette conception de l'individualisme de Montaigne comme une perspective de pensée obligatoire pour le sage avide de corriger les déformations de son intégrité lesquelles il a inévitablement encourues par sa prédétermination naturelle à la sociabilité, se trouve justifiée dans les trois moments-clés qu'évoque l'essayiste dans son attitude par rapport à l'argent⁴²¹, et lesquels s'avèrent d'après Jean Starobinski⁴²² hautement représentatifs de l'attitude que cultive l'essayiste envers Autrui dans les relations intersubjectives. De cette façon, après la période de la dépendance irraisonnée de Montaigne de «l'ordonnance et secours d'autrui, sans estat certain et sans prescription» (I, 14, 62, B), le critique distingue le moment du «refus autarcique»⁴²³ qui reconnaît en son principe des considérations individualistes marquant la conscience aiguë de notre auteur des dangers existentiels d'un conventionnalisme excessif. En dernière instance, l'essayiste se serait résolu à suspendre la vigilance outrée qu'il éprouve devant les possibles empiétements extérieurs en vue de pouvoir jouir avec davantage de liberté des délices raffinés de la vie privée «pour soy».

Considérée dans la perspective de la conception pédagogique qu'a établie le psychologue américain Lawrence Kohlberg (1927-1987) de la formation du jugement éthique de l'adolescent⁴²⁴, l'évolution esquissée par notre auteur se présente ainsi comme le passage moral du sujet du «stade conventionnel», caractérisé par une vie organisée en fonction de ce que l'entourage social de l'individu exige de lui, au niveau ultime de la conscience mo-

⁴²⁰ Emanuel NAYA, L'Éthique Sceptique des *Essais* de Montaigne, <<http://www.cavi.univ-paris3.fr/Phalese/Agreg2003/EthiqueSceptique.pdf>> — Consulté le 11 mars 2008.

⁴²¹ Montaigne reprend l'idée du rythme ternaire dans «sa relation à autrui» lorsqu'il évoque les trois phases successives du rapport qu'il entretient avec les livres: «J'estudiay, jeune, pour l'ostentation; Depuis, un peu, pour m'assagir; À cette heure, pour m'esbatre; Jamais pour le quest.» (III, 3, 829, B)

⁴²² Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, pp. 233-250.

⁴²³ *Ibid.*, p. 234.

⁴²⁴ Voir Juliette DE WIT, *Psychologie van de Adolescentie*, sous la direction de Juliette De Wit, Gus van der Veer et Wim Slot, Baarn, HB-Uitgevers, 2005, pp. 224-226.

rale «post-conventionnelle». Il est significatif de noter que, dans cette théorie, la tolérance socioculturelle constitue précisément la vertu suprême de l'éthique personnelle de l'individu qui accomplit le dernier stade du développement moral. Ainsi, loin de masquer l'appartenance morale de notre auteur à la phase précoce du «pré-conventionnalisme» éthique qui suppose d'après Kohlberg une moralité instrumentale et individualiste auprès du sujet, les énonciations de Montaigne en faveur d'un relativisme généralisé envers l'altérité lesquelles nous avons sommairement fait passer la revue à l'occasion de la reprise des trois volets de notre étude, acquièrent en somme une crédibilité qui dépasse la simple adhésion théorique de l'essayiste au principe promulgué. De surcroît, si la fidélité du sujet aux lois éthiques qu'il a sélectionnées pour lui-même, se lie dans ce stade au respect simultané des règles contingentes de la communauté sociale dont le sujet fait partie intégrante, l'intolérance culturelle dont Montaigne semblait faire preuve envers les protestants selon notre introduction, semble se réduire dans l'optique de la formation de la conscience éthique de notre auteur à une critique visant essentiellement la contribution négative des Réformés à la progressive déstabilisation publique de la patrie. En définitive, conscient que la construction de soi ne saurait se passer sans prendre en considération l'Autre, Montaigne montre de manière convaincante son humanisme militant dans le chapitre *De Mesnager sa Volonté*, où il chante l'éloge de la liberté de l'individu tout en rendant hommage à ceux qui savent remplir l'office de l'amitié stoïco-épicurien de l'ouverture bienveillante sur les affaires de la Cité:

«Qui ne vit aucunement à *autrui*, ne vit guere à *soy*. [...] Comme qui oublieroit de bien et saintement vivre, et penseroit estre quite de son devoir *en y acheminant et dressant les autres*, ce seroit un sot; Tout de mesme, qui abandonne en son propre le sainement et gayement vivre *pour en servir autrui*, prent à mon gré un mauvais et desnaturé parti.» (III, 10, 1071, C, B)

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources primaires:

A. Éditions des *Essais* de Montaigne:

Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, Éditions Pierre Villey-Saulnier, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2004.

Michel de MONTAIGNE, *Oeuvres Complètes*, Éditions Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

B. Lectures De l'Antiquité:

Marc-AURÈLE, *Pensées de Marc-Aurèle*, Traduction J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Germer-Ballière, 1876.

La BIBLE, «L'Éclésiaste», in: Traduction Oecuménique de la Bible, *Ancien Testament*, Paris, Éditions du Cerf — Société Biblique Française, 2000, pp. 1661-1678.

La BIBLE, «L'Évangile selon Saint-Matthieu», in: Traduction Oecuménique de la Bible, *Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Cerf — Société Biblique Française, 2000, pp. 2325-2402.

La BIBLE, «Épîtres de Paul — Première Épître aux Corinthiens», in: Traduction Oecuménique de la Bible, *Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Cerf — Société Biblique Française, 2000, pp. 2765-2793.

SAINT AUGUSTIN, «De l'Utilité de la Foi», in: SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres Complètes de Saint Augustin*, Traduction M. Raulx, Paris, L. Guérin et Cie, tome XIV, 1869, pp. 33-54.

SÉNÈQUE, «De la Tranquilité d'Âme», in: SÉNÈQUE, *Oeuvres Complètes*, Traduction J. Baillard, Paris, Hachette, tome I, 1914, pp. 234-264.

SÉNÈQUE, «Du Repos ou De la Retraite du Sage», in: SÉNÈQUE, *Oeuvres Complètes*, Traduction J. Baillard, Paris, Hachette, tome I, 1914, pp. 191-198.

SÉNÈQUE, «Lettres à Lucilius», in: SÉNÈQUE, *Oeuvres Complètes*, Traduction J. Baillard, Paris, Hachette, tome II, 1914, pp. 1-454.

C. Lectures contemporaines:

Étienne de LA BOÉTIE, *Oeuvres Complètes*, Bordeaux-Paris, P. Bonnefon, 1892.

Nicolas MALEBRANCHE, «De l'Imagination», in: Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, Amsterdam, Henry Desbordes, tome II, 1674.

Blaise PASCAL, *Pensées de Blaise Pascal*, Nouvelle édition par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1904.

Jean-Jacques ROUSSEAU, «Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes (1754)», in: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes*, Annoté par G. Petitain et Musset-Pathay, Paris, Houssiaux, tome I, 1852-1853.

VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique Portatif*, Annoté par Adrien-Jean-Quentin, Beuchot, Paris, Werdet et Lequien Fils & Firmin Didot Frères, 5 vol., 1829.

VOLTAIRE, «Traité de la Tolérance à l'Occasion de la Mort de Jean Callas», in: VOLTAIRE, *Oeuvres Complètes*, Paris, Hachette, tome XXV, 1893, pp. 408-490.

2. Sources secondaires:

A.1. Ouvrages critiques sur Montaigne:

Frédéric BRAHAMI, *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997.

Peter BURKE, *Montaigne*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Marc FOGLIA, *La Formation du Jugement chez Montaigne*, thèse de doctorat à l'université de Paris - I Sorbonne, novembre 2005, <http://micheldemontaigne.org/siam/encyclopedie.nsf/Documents/Jugement--La_formation_du_jugement_chez_Montaigne_Introduction_a_la_these_par_Marc_Foglia> — Consulté le 11 mars 2008; le texte n'est plus disponible.

Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, Bern, Francke, 1949; Traduction de l'allemand de Robert Rovini, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1968.

Madeleine LAZARD, *Michel de Montaigne*, Paris, Éditions Fayard, 2002.

Ian MACLEAN, *Montaigne Philosophe*, Paris, PUF, Coll. Philosophies, 1996.

Géralde NAKAM, *Montaigne et son Temps. Les Événements et les Essais, l'Histoire, la Vie, le Livre*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1993.

Bruno ROGER-VASSELIN, *Montaigne et l'Art de Sourire à la Renaissance*, Saint-Genouph, Librairie Nizet, 2003.

Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1982.

Ferdinand STROWSKI, *Montaigne*, Paris, Alcan, 1906.

Albert THIBAUDET, *Montaigne*, Éditions Floyd Gray, Paris, Gallimard, Coll. Les Cahiers de la NRF, 1963.

Tzvetan TODOROV, *Le Jardin Imparfait. La Pensée Humaniste en France*, Paris, Grasset & Fasquelle, Coll. Le Livre de Poche, 1998.

André TOURNON, *Éditer les Essais de Montaigne : actes du colloque tenu à Paris-IV Sorbonne 27 et 28 janvier 1995*, Éditions A. Tournon et C. Blum, Paris, Champion, 1997.

André TOURNON, *Montaigne en Toutes Lettres*, Paris, Bordas, 1989.

André TOURNON, *La Glose et l'Essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983.

Théodore VERNIER MONTORIENT, *Notices et Observations pour faciliter la Lecture des Essais de Michel de Montaigne*, Paris, Delaunay, 1810.

Hubert VINCENT, *Vérité du Scepticisme chez Montaigne*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Stefan ZWEIG, *Montaigne*, Traduction de l'allemand par J.-J. Lafaye et J.-L. Bandet, Paris, PUF, 1982/1992.

A.2. Études et articles sur Montaigne:

Bénédicte BOUDOU, «Montaigne et l'Interprétation: Les Conditions de Possibilité», in: *Études Françaises*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, vol. 24, nr. 3, hiver 1988, pp. 7-20.

Frédéric BRAHAMI, «Scepticisme», in: Philippe DESAN (éd.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 892-894.

Gabriel COMPAYRÉ, «L'Éducation selon Montaigne», in: Gabriel COMPAYRÉ, *Histoire Critiques des Doctrines de l'Éducation en France depuis le XVIe Siècle*, Paris, Hachette, tome I, 1883.

Lilia COROPCEANU, «Circler sur les Terres d'Autrui: Retours et Détours d'une 'Lecture-Braconnage'», in: *Équinoxes*, Providence, Brown University, nr. 8, automne/hiver 2006-2007.

Edwin M. CURLEY, «Skepticism and Toleration: The Case of Montaigne», in: Daniel GARBER et Steven NADLER (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, vol. 2, 2005, pp. 1-33.

Marie-Luce DEMONET, «L'Homme en Gros», in: Marie-Luce DEMONET (éd.), *Montaigne et la Question de l'Homme*, Vendôme, PUF, Débats Philosophiques, 1999.

Jos DE MUL, «Essais de Vie. Over de Actualiteit van Montaignes Humanisme», in: F. GERAEDTS en L. DE JONG (red.), *Ergo Cogito IV. Het ideeënmuseum*, Groningen, Historische Uitgeverij, 1996, pp. 161-180.

Philippe DESAN, «Relativisme», in: Philippe DESAN (éd.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 860-862.

Claude-Gilbert DUBOIS, «Tolérance», in: Philippe DESAN (éd.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 981-982.

Sue W. FARQUHAR, «Vera Philophia and Law in Montaigne's 'De la Cruauté'», in: *L'Esprit Créateur*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, vol. 46, nr. 1, spring 2006, pp. 39-50.

Marc FOGLIA, Le Caractère Auto-Référentiel de la Pensée, <http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=ancienxt&cel=280&repert=marc&titre=montautoref&num=455&id_auteur=8&crit=Marc%20Foglia> — Consulté le 15 janvier 2008; le texte n'est plus disponible.

Marc FOGLIA, Montaigne, Philosophe de la Sincérité, <http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=ancienxt&cel=&repert=marc&titre=sincerite&num=786&id_auteur=8&crit=Marc%20Foglia> — Consulté le 11 mars 2008.

Marc FOGLIA, Le Scepticisme dans la Philosophie de Montaigne, <<http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?article197>> — Consulté le 11 mars 2008.

Sylvia GIOCANTI, «Montaigne, une Ethique de la Vie Ordinaire», in: *Libertinage et Philosophie*, St. Etienne, Presses Universitaires (à paraître), <http://w3.philo.univ-tlse2.fr/IMG/pdf/GIOCANTI_Montaigne_une_ethique_de_la_vie_ordinaire.pdf> — Consulté le 11 mars 2008.

Francis GOYET, «Montaigne and the Notion of Prudence», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 118-141.

Harald HÖFFDING, «Montaigne», in: Harald HÖFFDING, *Histoire de la Philosophie Moderne*, Paris, Éditeur Félix Alcan, tome I, 1906.

Georges HOFFMAN, «The Investigation of Nature», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 163-182.

Philippe KNEE, *Éduquer au Paraître: L'Ordre Politique chez Montaigne et Pascal*, <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/PoliKnee.htm>> — Consulté le 11 mars 2008.

Kirsen KRAMER, *Performing the Demonic: Witchcraft, Skepticism and Gender Constructions in Michel de Montaigne's De la Force de l'Imagination and Des Boyteux*, <<http://www.genderforum.uni-koeln.de/haunted/kramer.html#35o>> — Consulté le 11 mars 2008.

Ullrich LANGER, «Montaigne's Political and Religious Context», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 9-27.

Ian MACLEAN, «Montaigne and the Truth of the Schools», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 142-162.

Pierre MAGNARD, «Liberté», in: Philippe DESAN (éd.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 586-587.

Michel MAGNIEN, «L'Hospital, Michel de», in: Philippe DESAN (éd.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 585-586.

Géralde NAKAM, «La Mélancolie de la 'Vanitas': Des *Essais* à *Hamlet*, de Montaigne au Prince Hamlet», in: Jean-Marie MAGUIN et Pierre KAPITANIAK (éds.), *Shakespeare et Montaigne*, Paris, Société Française Shakespeare, Université de Paris III — Nouvelle Sorbonne, 2004, pp. 221-243.

Emanuel NAYA, *L'Éthique Sceptique des Essais de Montaigne*, <<http://www.cavi.univ-paris3.fr/Phalese/Agreg2003/EthiqueSceptique.pdf>> — Consulté le 11 mars 2008.

Martine RENOUPREZ, *L'Essai Poétique et Féministe de Claire Lejeune*, <http://ores.concordia.ca/archives/pdf/M_Renouprez.pdf> — Consulté le 11 mars 2008.

Alexander ROOSE, «De 'Groteske Wangedrochten' van Michel de Montaigne», in: Geert van EEKERT (red.), *Filosofie als Levenskunst*, Budel, 2004, pp. 69-83.

J.B. SCHNEEWIND, «Montaigne on Moral Philosophy and the Good Life», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 207-228.

Albert THIBAUDET, «Le Quadricentenaire d'un Philosophe», in: *Revue de Paris*, année 40, tome 1, 15 février 1933, pp. 755-776.

Frédéric TINGUELY, «Montaigne et le Cercle Anthropologique: Réflexions sur l'Adaptation Culturelle dans le *Journal de Voyage*», in: Philippe DESAN (éd.), *Montaigne Studies*, Chicago, The University of Chicago, vol. XV, 2003, pp. 21-30.

André TOURNON, «Justice and the Law», in: Ullrich LANGER (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 96-117.

Luc VAILLANCOURT, Histoire d'un Titre, Genèse d'un Oeuvre, <<http://www.uqac.ca/bonante/montaigne/vaillancourt.htm#23>> — Consulté le 11 mars 2008.

Gérard WORMSER, «Montaigne (1533-1592)», in: *Perspectives*, Paris, UNESCO: Bureau International d'Éducation, vol. XXIV, nr. 1-2, 1994, pp. 157-171.

B. Études sur le contexte politico-religieux du XVI^{ième} siècle et sur Michel De l'Hospital:

Henri AMPHOUX, *Michel de l'Hôpital et la Liberté de Conscience au XVI^e siècle*, Paris, Fischbacher, 1860/1900/ Genève, Droz, 1969.

M. BERNARDI, *Essai sur la Vie, les Écrits, et les Lois de Michel de L'Hospital, Chancelier de France*, Paris, Xhrouet, 1807.

Albert BUISSON, *Michel de l'Hospital (1503-1573)*, Paris, Hachette, 1950.

D. CROUZET, *La Sagesse et le Malheur, Michel de L'Hospital, Chancelier de France*, Seyssel, Coll. Époques, 1998.

Michel DE L'HOSPITAL, *Discours pour la Majorité de Charles IX et Trois autres Discours*, Georges Duby, Paris, Imprimerie Nationale, Coll. Acteurs de l'Histoire, 1993.

P.J.S. DUFEY, DE L'YVONNE, *Oeuvres Complètes de Michel de L'Hospital*, Paris, Boulland et Ce, 1824.

David EL KENZ, *Le Massacre, Objet d'Histoire*, Paris, Gallimard, Coll. Folio/Histoire, 2005.

David EL KENZ, La Mise en Scène Médiatique du Massacre des Huguenots au Temps des Guerres de Religion, Sens Public, article publié en ligne juin 2006, <http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=333> — Consulté le 11 mars 2008.

Jean HERITIER, *Michel de L'Hospital*, Paris, Flammarion, Coll. Les Grands Coeurs, 1943.

Théodore SEITTE, *Un Apôtre de la Tolérance au Seizième Siècle, Michel de L'Hospital, Chancelier de France (1506-57)*, Montauban, imprimerie administrative et commerciale J. Granié, 1891.

C. Autres articles et ouvrages cités:

Maria BAGHRAMIAN, *Relativism*, London, Routledge, Coll. The Problems of Philosophy, 2004.

Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1966.

Michel FOUCAULT, *L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1984.

Michel FOUCAULT, «L'Herméneutique du Sujet», in: Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 353-365.

Michel FOUCAULT, «L'Écriture de Soi», in: Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 415-430.

Michel FOUCAULT, «Une Esthétique de l'Existence», in: Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 730-735.

Jean-Marc GABAUDE, *La Philosophie de la Culture Grecque*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. Folio/Essais, 1995.

Raymond KLIBANSKY, *Saturn and Melancholy*, sous la direction de Raymond Klíbansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, Londres, Nelson, 1964; *Saturne et la Mélancolie. Études Historiques et Philosophiques: Nature, Religion, Médecine et Art*, traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1989.

Philippe LEJEUNE, *Le Pacte Autobiographique*, Paris, Le Seuil, Coll. Poétique, 1975.

Maurice MAETERLINCK, «Introduction aux *Épistres* de Sénèque», in: *Chronique des Lettres Françaises*, Paris, nr. 6, novembre - décembre 1923, pp. 741-753.

Paul RICOEUR, *Soi-même comme un Autre*, Paris, Le Seuil, Coll. Points/Essais, 1990.

3. Instruments de travail:

Henri BENAC, *Guide des Idées Littéraires*, Édition revue et augmentée par Brigitte Réauté et Michèle Laskar, Paris, Hachette, Coll. Éducation, 1988.

Pierre BRUNEL, *Histoire de la Littérature Française du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, sous la direction de Pierre Brunel, Yvonne Bellenger, Daniel Couty, Philippe Sellier, Michel Truffet, Paris, Bordas, 1972.

Juliette DE WIT, *Psychologie van de Adolescentie*, sous la direction de Juliette De Wit, Gus van der Veer et Wim Slot, Baarn, HB-Uitgevers, 2005.

Fernand HALLYN, *Introduction aux Études Littéraires. Méthodes du texte*, sous la direction de Fernand Hallyn et Maurice Delcroix, Paris-Gembloux, Duculot, 1987.

Arlette JOUANNA, *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1998.

Jean NICOT, *Thrésor de la Langue Française tant Ancienne que Moderne* (1606), <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.3:221./var/artfla/dicos/TLF_NICOT/IMAG> — Consulté le 11 mars 2008.

PETIT-ROBERT (le), *Dictionnaire de la Langue Française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2000.

Bertrand RUSSELL, *Geschiedenis van de Westerse Filsofjie in verband met Politieke en Sociale Omstandigheden van de Oudste Tijden tot Heden*, vertaling Rob Limburg, Katwijk aan Zee, Servire, 1990; Oorspronkelijke uitgave: London, George Allen & Unwin LTD, 1946.