

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Simone de REYFF

Douter et croire selon Montaigne

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1991, tome 87, p. 220-236

© Abbaye de Saint-Maurice 2014

Douter et croire selon Montaigne

« Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (II, 12, p. 445)¹. La remarque aux allures d'adage manque rarement au palmarès des citations qui invitent à voir dans la « religion de Montaigne »² une construction paradoxale, si ce n'est un produit légèrement frelaté. Autour de cette formule célèbre, dont les contours incisifs suggèrent à merveille, semble-t-il, la lucidité et la prudence de son auteur, s'en profilent d'autres, tout aussi percutantes — « Quelle vérité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au-delà ? » (II, 12, p. 579) —, au gré desquelles les *Essais* se donnent à nos contemporains comme un lieu d'ouverture et d'humilité intellectuelles. Manifeste de l'incertitude universelle, manuel pratique du jugement suspensif et provisoire, ce « livre [écrit] à peu d'hommes et à peu d'années » (III, 9, p. 982) ne désigne-t-il pas nécessairement dans son auteur un apôtre de la tolérance ? Attitude d'autant plus remarquable, dira-t-on, que le climat des guerres civiles qui sévissent en cette fin de XVI^e siècle n'est pas particulièrement propice à la chose...³

Il n'est pas certain, toutefois, que ce terme de tolérance soit des plus propres à servir la pensée montaignienne. N'oublions pas en effet que, dans la langue de l'époque, *tolérance* s'entend exclusivement comme une notion négative, ou du moins privative : capacité de supporter, d'endurer. Rendre compte d'un ouvrage du passé par le biais d'un anachronisme linguistique n'est en

¹ La pagination renvoie à l'édition Villey-Saulnier des *Essais*, Paris, PUF, 1965, 2 vol.

² C'est le titre de la thèse de M. Dréano (1937), dont la seconde édition remaniée (Paris, Nizet, 1969) procure une abondante documentation, tout en traduisant un état d'esprit peu compatible avec les méthodes de la recherche actuelle.

³ Rappelons dans ses grandes lignes la chronologie des *Essais* : la première édition (a) (livres I et II) paraît à Bordeaux en 1582. En 1588, une nouvelle édition parisienne (b) s'enrichit de nombreux ajouts ainsi que d'un « allongail » (livre III). En 1595, trois ans après la mort de l'auteur, Mlle de Gournay, sa fille d'alliance, procure une édition revue et augmentée (c). Ce texte, en partie infidèle mais incluant les trois « strates » de l'œuvre, a été remplacé par celui de l'édition « municipale » réalisée entre 1906 et 1933 par Fortunat Strowski à partir de l'exemplaire de Bordeaux » annoté de la main de Montaigne. L'édition municipale sert de base à la majorité des éditions modernes des *Essais*.



Portrait anonyme (vraisemblablement authentique) de l'écrivain,
conservé au château de Montaigne.

général qu'un pis-aller. Mais dans le cas précis, le risque de voir le fameux « Que sais-je ? » insensiblement réduit à notre familier « qu'importe ! » impose un surcroît de prudence dans le choix des concepts. On ne fera donc pas l'économie de quelques nuances : révérence élémentaire à l'endroit de celui qui voit dans le *distingo* « le membre le plus universel de [sa] Logique » (II, 1, p. 335) !

Il n'est pas question ici de relativiser la profession d'anti-dogmatisme qui marque de son sceau ironique ou désabusé chaque page des *Essais*. Dépositaire de l'immense héritage culturel recueilli par la tradition humaniste, Montaigne appartient à la génération de ceux que le savoir « copieux »⁴ rend un peu perplexes. Loin de favoriser une perception claire du réel, l'alignement infini des connaissances et des opinions compromet la moindre tentative de synthèse. A tout considérer, l'esprit « s'empesche soy mesme », au point de ne trouver son assise que dans le paradoxe, ainsi que l'y convie le « mot hardy de Pline : *solum certum nihil esse certi* » (II, 14, p. 611)⁵. Mais la multiplicité du réel n'est pas seule en cause. Il faut compter, chez le sujet pensant, avec une instabilité aux limites de l'inconsistance qui récuse d'emblée la validité de ses perceptions : « Nous n'avons aucune communication à l'estre » (II, 12, p. 601). Cette prise de conscience aiguë de « l'imbécillité du jugement humain » (I, 42, p. 263) incline Montaigne à la modestie d'une recherche constante et soucieuse avant tout de ne point conclure. Le philosophe, selon lui, se situe comme l'antithèse accomplie du « philodoxe » (II, 12, p. 541) dont le vain discours n'est que psittacisme. Aussi le principe d'incertitude figure-t-il à la source d'une inspiration pédagogique dominée par l'idéal de l'« apprentif » : « Il n'y a que les fols certains et resolut »! (I, 26, p. 151)

Conscience irrésolue, précautions du jugement : voilà qui ne s'accorde pas trop mal avec notre sensibilité réfractaire à tout ce qui viendrait troubler le bien-être d'un relativisme polyvalent. Qu'on ne s'y trompe pas toutefois : « demeurer en doute » (I, 26, p. 151) n'équivaut jamais pour Montaigne à abandonner la partie. Tout au contraire, le refus des certitudes aléatoires l'entraîne dans une enquête sans fin dont la peinture du moi, matière avouée des *Essais*, constitue l'axe majeur. Dessein peu compatible, on le voit, avec les tiédeurs quêtes de la vertu d'indifférence.

Il fallait du reste s'en douter. Comment réduire à l'aune médiocre d'une tolérance refuge de tous les compromis l'inquiétude dynamique d'une œuvre qu'on a pu définir comme l'expression même du mouvement ?⁶ Montaigne,

⁴ Sur la notion de *copia* dans la culture humaniste, nous ne pouvons que renvoyer à l'étude désormais classique de Terence Cave, *The Cornucopian Text. Problems of writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon, 1979.

⁵ « Rien n'est certain que l'incertitude. » L'adage figure parmi les sentences que Montaigne avait fait graver dans sa librairie.

⁶ Est-il besoin de renvoyer ici à l'ouvrage de J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982 (Bibliothèque des Idées) ?

poète de l'insaisissable complexité des choses, se laisserait-il immobiliser dans le réseau sommaire de quelques concepts-clés ? On devine d'emblée qu'il y a mieux à faire, pour favoriser l'approche féconde d'une des œuvres fondatrices de la pensée moderne, que d'en piéger les vivants ressorts au hasard d'un étiquetage facile. Méfions-nous donc des réputations tardives et des citations tronquées : à commencer par cette trop fameuse profession de « christianisme périgourdin » qui, replacée dans son contexte, pourrait bien n'être qu'une première intuition de ce que l'on n'appelle pas encore, à l'époque, la « religion sociologique » !

Cette clarification liminaire ne suffit pas à justifier, toutefois, la présence paradoxale d'un maître de l'incertitude dogmatique dans un ensemble de réflexions consacrées au témoignage de la foi. Ne vient-on pas précisément de rappeler combien la pensée de Montaigne s'accommode mal de toute affirmation ? A quel titre, dès lors, placer ce perpétuel irrésolu au rang de ceux qui s'efforcent de défendre leurs convictions, voire de nier celles d'autrui ? De quoi peut bien témoigner, en définitive, cette âme que fascine l'irréremédiable fugacité des êtres et des choses ? Quelles références stables attendre d'un état d'esprit si prompt à célébrer, sur le mode d'une jouissance à peine troublée, la « branloire perenne » du monde (III, 2, p. 804) ? C'est probablement mal interroger cette œuvre ondoyante que de vouloir l'acculer à révéler autres choses qu'elle-même. Tel est précisément le sens des *Essais* : au cœur de l'incontrôlable écoulement des phénomènes, un sujet qui ne sait de lui-même que sa propre inconstance récite les itinéraires malaisés de la connaissance. A l'exigence du doute universel, ce « contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresolues » (III, 2, p. 805) oppose, *nolens volens*, la positivité d'une voix condamnée, en quelque sorte, à survivre à ses remises en cause. Nous ne croyons donc pas trop solliciter l'attachant mystère de ce livre en plaçant son centre de gravité à l'intersection subtile du refus et du consentement ou, pour user de termes plus conformes à la problématique de ces pages, à l'articulation du doute et de la foi.

L'« inscience »

Toute assise ferme, dans le domaine de la connaissance, s'avère illusoire. Non seulement le champ du savoir est en continuelle extension — « C'eust esté Pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la Cosmographie, et les opinions qui en estoient receues de chacun » (II, 12, p. 571) —, mais les certitudes les plus universellement avouées ne sont

jamais que le mirage de l'accoutumance, de la crédibilité ou de ces « communes impressions » qui échappent, par on ne sait quel parti-pris, aux rigueurs d'un examen critique (*Ibid.*, p. 539). Sous la rubrique de l'« essay », terme qui sous-entend à la fois les notions d'échantillonnage et de mise à l'épreuve, Montaigne dénonce inlassablement l'outrecuidance d'un dogmatisme qui représente pour lui l'une des formes les plus constantes et les plus graves de la perversion humaine.

Sans doute n'est-il pas rare de le voir confier à un sourire désenchanté la mise à nu de la prétention humaine : « Fiez vous à vostre philosophie ; vantez vous d'avoir trouvé la feve au gasteau, à voir ce tintamarre de tant de cervelles philosophiques ! » (*Ibid.*, p. 516) Mais le sens du comique qui anime une telle prise de distance n'en tempère que superficiellement le verdict. On aurait bien tort d'interpréter dans une optique trop simpliste la nonchalante bonhomie de ce causeur infatigable qui « [regarde] mollement les opinions diverses » (III, 8, p. 923). Affaire de tempérament pour une part, la souplesse intellectuelle que revendique Montaigne se donne parallèlement comme un signe d'allégeance à un ensemble de valeurs indiscutables. Témoin le mouvement de rejet qui introduit le chapitre *Du Repentir* : « *Les autres forment l'homme ; je le recite et en represente un particulier...* » (III, 2, p. 804). Loin de le rabattre dans une attitude de passive insouciance, la prise de conscience du relativisme des opinions incite l'auteur des *Essais* à souligner la nécessaire rupture qui l'isole du commun. Choisir l'ouverture, le doute, l'incertaine quête du singulier par opposition aux rigidités généralisantes des causes entendues, équivaut pour lui à s'engager dans l'aventure malaisée de celui qui rame à contre-courant. A défaut de martyrs, la cause de l'« inscience » (III, 12, p. 1057) réclame de généreux champions.

« L'essence mesme de la vérité... »

Il nous paraît important de souligner, chez Montaigne, cette tension qui habite en permanence le plaidoyer pour la prudence sceptique. On a parfois ramené à une mesure trop restrictive les fondements de son prétendu libéralisme : si toutes les vérités semblent pour lui également bonnes à prendre — ou à rejeter — c'est qu'en définitive la vérité n'existe pas⁷. Voilà qui fait peu de cas

⁷ Voir à titre indicatif B. Valette, « Le non-conformisme de Montaigne », *Analyses et Réflexions sur « De l'art de conférer » de Michel de Montaigne*, Paris, Marketing, 1980, p. 135.

de bien des affirmations contraires : « La vérité est *chose si grande*, que nous ne devons desdaigner aucune entremise qui nous y conduise » note par exemple Montaigne à l'orée du chapitre *De l'Expérience* qui clôt le Troisième Livre des *Essais*. On trouve dès les premières pages de *l'Apologie de Raymond Sebon* une formulation analogue : « une *chose si divine et si hautaine*, et surpassant de si loing l'humaine intelligence » (II, 12, p. 440). En l'occurrence, c'est à la vérité révélée que s'applique cette appréciation dont la tonalité empreinte de révérence rend un écho presque solennel. Il est à tout le moins remarquable que l'ensemble des considérations qui alimentent cet essai, dans lequel on a vu, à juste titre d'ailleurs, un monument de *l'époché*, demeurent suspendues à la « *sainte lampe de la vérité* qu'il a pleu à Dieu nous communiquer » (*Ibid.*, p. 520)⁸. La lucidité critique qui se refuse à capter les reflets fallacieux de la « mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines » (*loc. cit.*) ne semble pas évacuer pour autant l'idée d'une vérité absolue.

Pendant la sainteté même de cette lumière transcendante en fait une réalité séparée : « Les choses qui nous viennent du ciel ont seules [...] marque de vérité ; laquelle aussi ne voyons nous pas de nos yeux, ny ne la recevons par nos moyens » (II, 12, p. 563). Notons d'emblée la bipolarité de cette attitude face à un concept qui se dérobe à la saisie de l'intellect humain en même temps qu'il ne cesse d'en solliciter les vives ressources : « Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance » (III, 13, p. 1065). A la clef des pseudo-vérités laissées pour compte, se tient cette présence voilée dont le mystérieux ascendant garantit la poursuite inlassable d'une quête sans illusion. Une fois de plus, l'aveu de faiblesse, la « perpétuelle confession d'ignorance » (II, 12, p. 505) ne se conjugue pas le moins du monde avec le renoncement ou l'apathie. « Quiconque cherche quelque chose, il en vient à ce point : ou qu'il dict qu'il l'a trouvée, ou qu'elle ne se peut trouver, ou qu'il est encore en quête » (II, 12, p. 502). Les sympathies évidentes de Montaigne pour les adeptes du Pyrrhonisme le rapprochent sans conteste de cette troisième voie, où la « surceance du jugement » n'éluide jamais les attentes du « curieux desir »⁹.

⁸ Montaigne, qui n'abuse pas de l'adjectif *saint*, s'en sert par trois fois au moins, dans *l'Apologie*, pour qualifier la vérité (II, 12, pp. 446, 563 et 568). On notera en outre certaines expressions également significatives : « nostre foy sainte et divine » (II, 12, 449), « sainte creance » (*Ibid.*, p. 442).

⁹ L'expression est de Maurice Scève, *Microcosme*, II, v. 89, éd. E. Giudici, Cassino-Paris, 1976, p. 182.

La « docte ignorance »

Sans doute une telle contradiction pourrait-elle n'engendrer qu'un constat d'absurdité. L'échec épistémologique ne débouche pourtant pas, chez Montaigne, sur un paysage désespéré où le relativisme absolu du savoir s'incarnerait dans un abandon de toute exigence intellectuelle ou morale. A l'évidence, la tentation du nihilisme échappe encore à son « outillage mental ». On décèle bien au contraire, dans cet acharnement contre la présomption des sages, une vive impulsion dont les accents, tour à tour rageurs ou ironiques, trahissent une indéniable santé du cœur et de l'esprit. L'éloge de l'ignorance omniprésent dans les *Essais* rend du reste un son très proche de la verve érasmiennne. Comme la Folie mise en scène au début du siècle par l'humaniste, la « sottise » montaignienne franchit tous les conformismes et tous les interdits avec une hardiesse enjouée. Mais il y a davantage encore : la vanité du savoir humain n'est pas tellement révélatrice, pour Montaigne, d'une béance irrémédiable que d'un nécessaire renversement des perspectives. Et c'est à la célèbre antithèse développée par saint Paul qu'il a recours pour suggérer le fécond dialogue de l'ignorance et de la vérité : « Que nous presche la verité, quand elle nous presche de fuir la mondaine philosophie, quand elle nous inculque si souvant que nostre *sagesse* n'est que *folie* devant Dieu ; que, de toutes les vanitez, la plus vaine c'est l'homme ; que l'homme qui présume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir; et que l'homme, qui n'est rien, s'il pense estre quelque chose, se seduit soy mesme et se trompe ? Ces sentences du saint esprit expriment si clairement et si vivement ce que je veux maintenir, qu'il ne me faudroit aucune autre preuve contre des gens qui se rendroient avec toute submission et obeïssance à son autorité » (II, 12, p. 449)¹⁰.

Faire profession d'ignorance revient donc non seulement à ménager dans son rapport au réel un espace de liberté accueillant l'infini des possibles, mais encore à entretenir à travers cet espace une disponibilité ouverte à l'inspiration divine. Sans doute Montaigne ne s'attarde-t-il pas exagérément sur les modalités de cette conjonction de la foi et de la pauvreté spirituelle. On perçoit bien plus, chez lui, une certaine répugnance face aux manifestations trop concrètes du surnaturel¹¹. Le couple folie/sagesse n'en répond pas moins à une intuition permanente, celle qu'illustre par exemple, sur le mode plaisant, le chapitre intitulé *Des Vaines Subtilitez* (I, 54).

¹⁰ Cf 1 Co 1, 17-30 ; 1 Co 3, 19-20 ; Ga 6, 3.

¹¹ La seule réserve que lui inspire Socrate tient aux trances inspirées au philosophe par son *daimôn* (III, 13, p. 1115).

Dans ces pages dont la portée outrepassa singulièrement les promesses du titre, Montaigne décline une série d'exemples, plus ou moins facétieux, de l'union des contraires, ou pour reprendre ses propres termes, de ces « choses qui se tiennent par les deux bouts extrêmes » (p. 311). Ainsi la, couardise et le courage ont à la limite les mêmes effets sur l'organisme humain, qui est de faire trembler les membres et « lascher le ventre ». Ou encore les mêmes appellations — Dame et Sire — sont employées pour désigner des individus aux deux confins de la hiérarchie sociale. Cette collection qui n'est au départ qu'un jeu de société ne tarde pas à livrer son *altior sensus* : en effet, le défilé des couples antithétiques s'arrête bientôt à la rencontre de la bêtise et de la sagesse, dont les riches suggestions alimentent toute la fin de l'essai. Montaigne y esquisse avec netteté le schéma ternaire dans lequel nous croyons reconnaître l'une des structures majeures de sa vision du monde. Selon lui, les hommes se répartissent en trois catégories : les « simples », représentés ailleurs (II, 20) par ces paysans durs à la souffrance et impassibles devant la mort, les « grands esprits [...] rassés et clairvoyants », les « mestis » enfin, qui tiennent des uns et des autres, position inconfortable s'il en est, à en croire l'auteur qui sait mieux que personne ce qu'il en coûte de vivre « le cul entre deux selles » (p. 313)¹².

Cette triple distinction renchérit sur l'éloge de l'ignorance dont elle précise la portée. Aux côtés de l'ignorance naturelle des pauvres, dictée par la nécessité, Montaigne évoque cette forme suréminente de l'ignorance, qui aurait intégré tous les parcours du savoir humain. On reconnaîtra bien sûr dans ce paradoxe une variante de la *docta ignorantia* célébrée par Nicolas de Cues, notion dont on sait qu'elle procède indirectement de la mystique rhéno-flamande. Ce rapprochement en apparence incongru est d'ailleurs confirmé par un ajout de la dernière édition des *Essais* : « Il se peut dire [...] qu'il y a ignorance abecedaire, qui va devant la science, une autre, *doctorale*, qui vient après la science : ignorance que la science fait et engendre, tout ainsi comme elle deffait et détruit la première » (I, 54, p. 312). Ainsi s'éclaire quelque peu la double exigence de la science confondue et de la quête inlassable. Les attermolements du « mestis » qui « ne marche qu'à tasons, chancelant, bronchant et chopant » (I, 26, p. 146) trouvent une manière de garantie, voire une mystérieuse compensation dans la simplicité des humbles et de ceux qui, « par longue et religieuse investigation », ont retrouvé la

¹² Voir également II, 17, *De la Praesumption, passim*.

voie des « divins secrets » (I, 54, p. 313). Aux esprits égarés dans les méandres inconsistants de la sagesse humaine, la docte ignorance propose, en d'autres termes, le langage de la foi.

« En l'assiette où Dieu m'a mis »

Est-ce à dire que toutes les suspensions de la conscience irrésolue trouvent désormais leur dénouement dans un accueil des vérités transcendantes que concrétiserait, si l'on en croit les aveux répétés de Montaigne, l'enseignement de l'Eglise ? L'auteur se révèle particulièrement explicite, il est vrai, quant à son attachement à la foi révélée : non seulement il s'impose la plus grande réserve sur les matières théologiques, mais il soumet délibérément ses écrits et ses pensées à l'approbation de « l'Eglise catholique, apostolique et Romaine en laquelle [il] meur[t] et en laquelle [il est] nay » (I, 56, p. 318)¹³. Dans le droit fil des remontrances adressées aux commentateurs importuns qui réduisent l'indicible à leur aune, se multiplient les protestations d'une humilité prompte à s'incliner devant tout ce qui excède les limites de l'appréhension humaine : « Il se faut contenter de la lumière qu'il plait au Soleil nous communiquer par ses rayons » (I, 32, p. 217).

Il n'est cependant pas besoin d'être grand mage pour deviner les zones fragiles de cette conscience irréprochable. L'entrée en matière de l'essai *Des Prières* (I, 56) suffirait à elle seule à tenir en alerte les esprits les moins soupçonneux : je ne me propose ici que quelques remarques sur des questions disputées, confesse en substance l'auteur, me réservant, pour tout ce qui a trait au dogme établi, d'en référer à l'enseignement de l'Eglise. Ces précautions initiales, soucieuses de répartir une fois pour toutes entre la conscience individuelle et l'autorité religieuse des sphères d'influence nettement démarquées, ne correspondent peut-être pas exactement, en effet, à l'image d'une pensée libre de toute entrave. Si rien ne permet de l'assimiler à un opportunisme équivoque, la soumission du laïc face à l'ascendant du clerc ne va pas sans quelque contrepartie dûment calculée. Telle qu'il la revendique, l'adhésion au contenu de la foi impose au chrétien Montaigne un certain nombre de limites, et cela d'autant qu'il se refuse à toute forme d'éclectisme en la matière : ne serait-ce pas, là encore, faire le jeu du faux savoir ? « Puis

¹³ Sur les rapports de Montaigne et de la censure ecclésiastique, voir le *Journal de Voyage*, éd. Fausta Garavini, Paris, Gallimard, 1983 (Folio 1473), pp. 221-222. Le moins qu'on puisse affirmer est qu'en dépit du respect qu'affiche notre auteur pour l'autorité des théologiens, les modifications souhaitées par le *Maestro del Sacro Palazzo* au texte des *Essais* resteront lettre morte.

que je ne suis pas capable de choisir, je prens le chois d'autrui et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis», note-t-il en déplorant les fâcheux effets des «sectes et [...] divisions que [son] siècle a produites» (II, 12, p. 569). Marquer une frontière ne conduit toutefois pas seulement à une attitude de retrait ; c'est aussi bien définir, par déduction, la zone des expériences licites. Zone dont les dimensions paraissent à vrai dire plus que confortables, dans l'optique de cette science incertaine qui laisse toutes les questions ouvertes.

C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut comprendre la réaction bien connue de Montaigne face aux traductions de la Bible en langue vulgaire. S'il répugne à voir les Livres saints aux mains du peuple, ce n'est pas seulement par un réflexe de conservatisme prudent face aux innovations des hérétiques en matière de pastorale. Il vaut la peine de remarquer en quels termes il condamne, par exemple, le chant des psaumes rythmant la vie quotidienne : « Il ne faut mesler Dieu en nos actions qu'avec *reverence et attention pleine d'honneur et de respect* » (I, 56, p. 320)¹⁴. Ses réserves quant à la diffusion des Ecritures reprennent, en guise d'arguments, des affirmations semblables: « Ce n'est pas en passant et tumultuairement qu'il faut manier un estude *si serieuz et venerable*. Ce doit estre une action destinée et rassise [réclamant] *une particuliere attention et reverence*. Ce n'est pas l'estude de tout le monde, c'est l'estude des personnes qui y sont vouées, que Dieu y appelle. [...] Ce n'est pas une histoire à compter, c'est une histoire à *reverer, craindre et adorer* » (*Ibid.*, p. 321). On aura reconnu, dans les expressions soulignées, les indices d'un respect profond qui rappellent significativement les qualificatifs retenus par Montaigne pour désigner la vérité. Mais s'il y a

¹⁴ En cela, Montaigne s'oppose diamétralement au dessein des traducteurs évangéliques. Cf. entre autres exemples la préface que compose Clément Marot pour ses *Cinquante Psaumes en françois* (1543) :

O bien heureux qui voyr pourra
Florir le temps que l'on orra
Le laboureur à sa charrue,
Le charretier pamy la rue,
Et l'artisan en sa boutique
Avecques un Pseume ou Cantique
En son labour se soulager ;
Heureux qui orra le berger
Et la bergiere au boys estans
Faire que rochers et estangs
Après eux chantent la hauteur
Du saint Nom de leur createur.

(Ed. C. A. Mayer, *Œuvres Complètes*, t. VI, Genève, Slatkine, 1980, p. 315.)

Sur les 45 citations bibliques reprises dans les *Essais*, voir les remarques de Marianne S. Meijer, « Montaigne et la Bible », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5^e série, 20, 1976, pp. 23-57.

dans ces lignes comme un reflet de ce que l'on appellera bientôt « l'horreur sacré », elles suggèrent bien davantage encore un geste d'exclusion. Mouvement spontané ou stratégie délibérée, il n'importe pas ici de conclure. Ce qui est certain, c'est qu'à tant vénérer, on réussit surtout à multiplier les distances et à compromettre toute chance de communication. Le zèle sourcilieux qui revendique pour le « spécialiste » une part intangible contraint du même coup ce dernier à s'y réfugier. *Hortus conclusus* : on ne trace pas sans arrière-pensée les frontières entre le royaume de la « sainte » Vérité et les marécages du libre-examen.

La vénération, chez Montaigne, semble donc bien un réflexe à double tranchant. L'enthousiasme authentique que fait naître en lui la perception confuse du mystère se double presque toujours d'une manière d'effroi, à la limite du rejet. D'où les ambiguïtés d'une fidélité religieuse à la fois sans reproche et spirituellement assez démunie. L'étiquette de fidéisme, par laquelle il est convenu de résumer ces précautions de la conscience, est efficace dans la mesure où elle situe les *Essais* à la source d'une longue filiation. Qu'on se garde bien pourtant de traduire en système ce qui probablement n'est qu'une tentative de conciliation entre deux expériences irréductibles. Admirateur fervent des voies de la docte ignorance, zélateur occasionnel d'une vérité absolue et inaccessible, Montaigne préfère au glacié de ces paysages lointains les incertitudes d'un monde dont l'opacité même le sollicite en permanence. Telle est sans doute la signification la plus évidente de cet ouvrage en perpétuelle gestation et que seule la mort pouvait interrompre. « Tout cela ne va pas trop mal »... au détail près que nous sommes revenus, avec le bénéfice de quelques nuances sans doute, à notre case de départ. Ou, pour le dire en langage montanien, « nous voilà au rouet ! » (II, 12, p. 601)

« Pour avoir trouvé par expérience... »

Comment échapper à une impression aussi désagréable, sinon en reprenant toute la question sous un autre angle ? N'est-il pas en effet bien vain de récupérer, comme nous l'avons fait jusqu'ici, une collection *d'idées au fil* d'un livre qui se donne avant tout comme le miroir d'une personne ? La réflexion qui émane des *Essais* demeure en permanence ancrée sur une donnée concrète. Conformément à la tradition humaniste des « commentaires », elle s'articule d'abord à partir d'anecdotes exemplaires, de figures historiques remarquables et de citations diverses, matériau initial auquel, sans y renoncer jamais totalement, l'auteur substituera graduellement sa propre expérience.

Or celle-ci est faite de contacts humains, de décisions à prendre et de comportements à préserver au moins autant que de spéculations métaphysiques. On ne saurait, sans trahir le dessein de ce « livre de bonne foy », en réduire la substance à un simple repérage idéologique. Montaigne n'a cure, par exemple, de ramener le concept de vérité à la seule antinomie opposant les vérités plurielles et non fiables à la Vérité unique et inatteignable. Entre ces deux pôles se déroule tout le champ de l'agir humain où la vérité se présente d'abord comme l'inverse du mensonge. Aux « chimères et monstres fantasques » (I, 8, p. 33) qu'engendrent les fantaisies de l'esprit répondent en contrepoint les exigences précises de la vie morale. Plus moyen de biaiser par l'accumulation des opinions contraires : il est certaines circonstances, graves ou communes, qui n'invitent pas particulièrement aux délices de la non conclusion.

Or les prises de position morales qui émanent des *Essais* se révèlent étonnamment fermes. Sans céder jamais au rigorisme inutile, Montaigne est de ceux qui clarifient les situations confuses à coup de principes inviolables. C'est là du reste un des aspects de sa personnalité qui contredit largement les délicates complaisances qu'on a voulu parfois déduire de l'auto-portrait. Le « mestis » qui, aussi longtemps que seules les « idées » sont en cause, ne s'accommode pas trop mal des désagréments que lui imposent deux assiettes juxtaposées, se mue en un être résolu dès qu'il s'agit de remplir les engagements liés à sa condition ou à sa position : « De se tenir chancelant et *mestis*, de tenir son affection immobile et sans inclination aux troubles de son pays et en une division publique, je ne le trouve ny beau ny honneste » (III, 1, p. 793). A la pesanteur somme toute assez légère du doute philosophique fait face un ensemble de certitudes pratiques qui ressortissent davantage à un instinct moral personnellement assumé qu'à la prise en compte de normes extérieures. La répulsion au mensonge — « Mon âme, de sa complexion, refuit la menterie et hait mesme à la penser » (II, 17, p. 648) — ou à la cruauté — « vice si desnaturé » (III, 1, p. 790) — ne s'assimilent en rien à des vertus surimposées et péniblement acquises¹⁵. Il y a pourtant dans les inclinations naturelles de cette âme bien née le germe d'une morale altière qui, sur les points de l'honneur et de l'humanité, ne transige point, fût-ce au détriment de ses intérêts : « En cette incertitude et perplexité que nous apporte l'impuissance de voir et choisir ce qui est le plus commode [...], le plus seur, quand

¹⁵ Sur la notion de vertu, voir notamment le début du chapitre III, 11, *De la Cruauté*. Montaigne oppose à un premier degré de vertu, qui est victoire sur les forces du mal et les penchants mauvais, sa manifestation ultime et parfaite où l'effort se mue en jouissance.

autre considération ne nous y convieroit, est, à mon advis, de se rejeter au parti où il y a le plus d'honnesteté et de justice» (I, 24, p. 128).

On perçoit mieux, par ce biais, la teneur réelle de l'attitude «tolérante» d'un Montaigne écartelé entre sa fidélité au catholicisme et la vue des exactions inqualifiables commises au nom de l'orthodoxie. A défaut de se placer «au-dessus de la mêlée», il rejoint dans ses jugements et ses attitudes le parti de ceux que l'on appelle alors les «Politiques». A l'instar de Michel de L'Hôpital, de Jean Bodin ou d'Etienne Pasquier, Montaigne ne peut que déplorer la brisure qui, sur les plans politiques et religieux, partage désormais la France en deux camps rivaux. Aussi le principe de la liberté de culte, considéré comme l'unique solution susceptible de ramener la paix, n'est-elle guère entrevue que comme un moindre mal. Telle est bien la leçon du célèbre chapitre sur la *Liberté de Conscience* (II, 19) dont on a parfois surinterprété le dessein¹⁶. Cette nette distinction des priorités s'accompagne toutefois, chez Montaigne, des nuances caractéristiques qu'y projette son style singulier. La condamnation des idées n'exclut jamais sa bienveillance à l'endroit de ceux qui les professent¹⁷. Bienveillance dont on comprend aisément qu'elle ait pu paraître, aux yeux des contemporains, suspecte de parti-pris, tant elle se fait attentive aux malheurs de l'adversaire : «Le parti que je condamnerai en nos guerres, je le condamnerai plus asprement fleurissant et prospère. Il sera pour *me concilier aucunement à soi* quand je le verrai misérable et accablé» (III, 13). Par ailleurs, s'il faut indubitablement juger et retrancher, la prudence reste de mise. Toutes les variations sur les insuffisances de l'entendement humain rejoignent en cet endroit une détermination soutenue : «Après tout c'est mettre ses conjectures à bien haut pris que d'en faire cuire un homme tout vif» (III, 11, p. 1032). Dès que l'on touche à la vie humaine, le paradoxe d'un savoir essentiellement pénétré de ses lacunes se mue en une ferme résolution pratique : «A tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette» (*Ibid.*, p. 1031). On voit d'emblée les écueils qui guettent, dans l'exercice de ses fonctions, un juge adepte de la vertu d'«inscience». Sans remettre expressément en cause la peine de mort — ni l'époque ni les circonstances

¹⁶ Voir notamment F. L. Ford, «Dimensions of toleration : Castello, Bodin, Montaigne», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 116, 2, 1972, pp. 136-139, ainsi que E. M. Beame, «The limits of toleration in sixteenth-century France», *Studies in the Renaissance*, XIII, 1966, pp. 250-265.

¹⁷ On sait que Montaigne entretenait de nombreux contacts avec les chefs du parti protestant parmi lesquels il comptait de vrais amis. On peut lier à cette attitude l'intérêt qu'il porte aux Juifs (*Journal de Voyage*, éd. cit., pp. 203-205) ainsi qu'aux Turcs dont il admire les qualités militaires (I, 25, p. 143 ; I, 49, p. 297 ; II, 11, p. 435).

ne l'y prédisposaient — Montaigne condamne en termes fort piquants la torture sous toutes ses formes : « En la justice mesme, tout ce qui est au delà de la mort simple, me semble pure cruauté, et notamment à nous qui devrions avoir respect d'en envoyer les âmes en bon estat ; ce qui ne se peut, les ayant agitées et desesperées par tourmens insupportables » (II, 11, p. 431).

On pourrait poursuivre bien plus avant cet examen des options morales qui, dans l'ondoyant florilège des opinions variables, suggèrent indéniablement la terre ferme. Ce ne sont là sans doute que d'assez maigres îlots au vu des vastes nébuleuses de nos certitudes controuvées. Ne sous-estimons pas trop cependant ces points de repère qui, dans la modestie de quelques aveux livrés au hasard de la réflexion, apportent un correctif essentiel à l'image fluctuante que l'auteur donne de lui-même. Non seulement ces impératifs moraux coexistent sans trop de heurts avec les précautions de la sagesse sceptique, mais les options pragmatiques claires qu'ils régissent désignent en Montaigne, en deçà ou au-delà du pyrrhonien, un être spirituellement orienté. A la « sainte lampe de la Vérité » (II, 12, p. 570), trop respectueusement tenue à distance pour éclairer les avenues tortueuses de l'intelligence humaine, s'opposent les humbles lumignons de quelques certitudes pratiques qui, à défaut de garantir une juste appréciation des choses, aident à tenir la voie.

« Je remasche ces grands noms entre les dents et les faits retentir à mes oreilles... »

Mais des principes moraux, si estimables qu'ils soient, se révéleraient une bien piètre pitance pour un être ardent entre tous à capter le réel dans son épaisseur concrète. Aussi conviendrait-il d'atténuer les connotations par trop rigides que pourrait suggérer ce terme d'impératif, utilisé à l'instant de façon toute provisoire. Honnêteté, magnanimité ou miséricorde ne se présentent jamais, dans l'esprit de Montaigne, comme un ensemble de maximes à pratiquer au gré des circonstances. Les ressources de la vie morale ne valent à son sens que dans la mesure où elles informent les grandes figures sur lesquelles il tient fiché son regard. Car c'est bien dans ces « hommes illustres », dont les destins ont imprégné sa mémoire et vivifié sa conscience, qu'il faut discerner les références ultimes de sa pensée vacillante. Homère, Alexandre, Epaminondas, « Scipion l'ayeul, personnage digne de l'opinion d'une origine celeste » (III, 13, p. 1109), et avec ce dernier tout l'idéal de la

Rome républicaine, autant de clefs pour atteindre, en marge de l'ironiste un peu désabusé, la grave ferveur d'un Montaigne aussi prompt à célébrer la grandeur humaine qu'à en dénoncer les glorioles illusives.

C'est évidemment Socrate qui domine la cohorte des « grands hommes »¹⁸, dont l'exemple, et surtout la familière présence convoquée au gré de lectures sans cesse reprises, nourrissent l'esprit et rassurent le cœur. Le « maistre des maîtres » (III, 13, p. 1076) ne sert pas seulement de caution dans la mise à l'épreuve des prétentions humaines ou dans le projet très contesté de l'autoportrait¹⁹, mais il représente pour Montaigne le guide dont chaque suggestion est source de bonheur autant que d'admiration. L'éloge inconditionnel de Socrate qui d'un bout du texte à l'autre apparaît comme une des constantes les plus impressionnantes des *Essais*, aboutit moins à une collection de traits admirables qu'à la peinture d'un être confronté aux circonstances de la vie. La grandeur de Socrate s'impose à l'épreuve d'une pratique de l'existence bien plus qu'en fonction de critères intellectuels. Si le combat qu'il mène contre les illusions néfastes de la connaissance lui vaut de mériter seul le nom de sage (III, 6, p. 380), c'est bien davantage encore dans les conséquences pratiques de cette sagesse que Montaigne aime à représenter ce « mignon²⁰ de la vertu » (II, 26, p. 162). Insensible à l'épidémie de peste qui ravage Athènes (I, 55, p. 315), calme et assuré dans la déroute militaire (III, 6, pp. 899-900), magnanime enfin aux approches de la mort, Socrate pourrait bien par quelque biais excéder les attentes d'un disciple plus enclin à la modération qu'à l'héroïsme. Mais sa vertu précisément sait ramener à la commune mesure les plus vives marques de l'excellence humaine. Face à un Caton dont la maîtrise admirable n'exclut pas une forte tension, Socrate est celui qui « ralle à terre » (III, 12, p. 1038), sa fin étant de « servir la vie » plutôt que de la dominer. Aussi la constance qu'il manifeste en acceptant de mourir pour des lois injustes demeure-t-elle à cent lieues d'une démonstration de raideur stoïcienne. La mort qu'il accueille d'« un visage constant, *mais riant* » (III, 5, p. 845), le philosophe a passé son existence entière à l'appivoiser, à l'« accointer » (III, 4, p. 833). C'est donc sa vie autant que sa mort édifiante que Montaigne propose à la méditation. Ou plus

¹⁸ S'il n'apparaît pas dans le chapitre II, 36, *De trois grands hommes*, c'est que Socrate est en quelque manière « hors concours ».

¹⁹ Voir par exemple I, 26, p. 169 ; I, 39, pp. 239 et 242 ; I, 46, p. 277 ; II, 2, p. 340 ; II, 2, p. 345 ; II, 6, p. 378.

²⁰ *Mignon* au sens de « favori ».

vraisemblablement encore, c'est le sourire de la mort acceptée, pierre de touche d'un destin d'homme réalisé en plénitude.

Il est manifeste que, par le biais de Socrate et de ses pairs, Montaigne rejoint ses intuitions les plus profondes. Ce qui aurait pu n'être qu'un code moral soumis aux risques incalculables des déviations rigoristes devient, dans la transparence intime de ces dialogues avec d'autres visages de lui-même, source d'une émulation féconde. Car la « doctrine » est ordonnée au vivre, et Socrate nous apprend de surcroît qu'elle demeure en nous (III, 12, p. 1039). Tel est bien le fruit le plus savoureux de cet héritage humaniste dont notre auteur se sent par ailleurs si impropre à assumer les richesses trop longtemps accumulées. Au-delà des voix confuses qui alimentent de leurs vérités inconciliables la cacophonie du savoir fallacieux, se perçoivent, nées de la simple courbe d'un destin authentique, quelques paroles susceptibles d'inspirer une très haute idée de l'homme. Substituts inopinés de l'ami perdu, ces figures idéales accompagnent de leur présence tutélaire, jusque dans ses échappées les plus périlleuses, l'interminable voyage intérieur qui conduit Montaigne à témoigner de l'homme.

Revenons brièvement, en guise de conclusion, à la mort de Socrate. La fascination qu'elle exerce sur notre auteur outrepassé largement le crédit naturellement accordé à un récit exemplaire. Montaigne n'admire pas seulement la grandeur ou la sérénité du condamné, mais il aime à évoquer « l'aisance de cette mort, et cette *facilité* qu'il avoit acquise par la *force* de son âme » (II, 11, p. 425). Et cette scène ultime de la vie du philosophe, l'écrivain la savoure au gré d'un verbe dont la virile redondance traduit sans équivoque une adhésion de tout l'être. L'indifférence dogmatique dont un Pascal dénoncera bientôt les écueils n'exclut nullement, on le voit, le primat d'un acte de foi. Que celui-ci s'exprime en termes de « fiancé » plutôt que de « créance » ne diminue en rien l'intensité des accents qui affleurent au long du « contre-rolle » ironique. Ce n'est donc pas miracle si le Socrate montaignien, en qui se rejoignent la résignation des humbles et l'acquiescement de la docte ignorance, se donne en dernière instance comme « une sainte image de l'humaine forme » (III, 12, p. 1054). En dépit de l'analogie des formulations, on se gardera bien d'insérer un tel hommage dans la lignée du fameux « Sancte Socrates, ora pro nobis » d'Erasmus²¹. Loin de christianiser Socrate

²¹ *Convivium religiosum*, in *Cinq Banquets*, éd. avec traduction par J. Chomarat et D. Ménager, Paris, Vrin, 1981, p. 87.

— l'heure n'est plus à l'enthousiasme syncrétique — Montaigne suggère à travers lui une approche du sacré qui, au mépris des catégories traditionnelles, reconnaît dans une certaine manière d'être homme l'irrécusable marque d'une élection divine.

Fallait-il tant de détours, dira-t-on, pour déchiffrer au fil des *Essais* l'une des leçons majeures de l'humanisme renaissant ? Notons à tout le moins que ce plaidoyer pour la *dignitas hominis* gagne quelque crédibilité à se heurter au texte impertinent qu'il soutient à la manière d'une basse obstinée. Ce qui, en termes inversés, reviendrait à admettre que « l'art de douter » est devenu, chez Montaigne, la condition première de « l'art de croire »²².

Simone de Reyff

²² *De Arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi* est le titre d'un essai inédit de Sébastien Châteillon (Castellion — 1515-1563), souvent considéré comme le testament spirituel d'un des inventeurs de la tolérance au sens moderne du terme. Ce texte est paru dans une traduction française de Charles Baudouin, Paris-Genève, Jeheber, 1953. « Sebastianus Castalio » est défini par Montaigne comme un « tresexcellent personnage en sçavoir, mort en l'estat de n'avoir pas [son] soul à manger » (I, 35, p. 223).