

*Quaderni*  
*leif*

Semestrale del Laboratorio di Etica  
e Informazione Filosofica

---

Università di Catania

**Direttore**

MARIA VITA ROMEO

---

**Redazione**

MASSIMO VITTORIO (coordinatore), FLORIANA FERRO,  
ANTONIO G. PESCE, ELISABETTA TODARO, DANIELA VASTA

---

**Segreteria di redazione**

MANUELA FINOCCHIARO, CINZIA GRAZIA MESSINA

---

**Comitato Scientifico**

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)  
LAURA BERCHIELLI (Université «Blaise Pascal», Clermont Ferrand)  
DOMENICO BOSCO (Università di Chieti-Pescara)  
CALOGERO CALTAGIRONE (Università LUMSA, Roma)  
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)  
CARLO CARENA (Casa editrice Einaudi)  
DOMINIQUE DESCOTES (Université «Blaise Pascal», Clermont Ferrand)  
LAURENCE DEVILLAIRS (Centre Sèvres et Institut catholique de Paris)  
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)  
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)  
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)  
DENIS MOREAU (Université de Nantes)  
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)  
PHILIPPE SELLIER (Université Paris Sorbonne-Paris IV)  
PAOLO VINCIERI (Università di Bologna)

---

**Direttore responsabile**

GIOVANNI GIAMMONA

---

**Direzione, redazione e amministrazione**

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.  
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.  
Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566  
Email: mariavitaromeo@unict.it

---

ISSN 1970-7401

---

© 2013 - Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania

---

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29 settembre 2006

*Impaginazione e stampa:*

*emmmme*, grafica editoriale  
di Pietro Marletta,  
via Delle Gardenie 3, Belsito,  
95045 Misterbianco (CT),  
tel. 095 71 41 891,  
e-mail: emmegrafed@tiscali.it

---

**AGORÀ**

---

Carmelo Vigna	Che cosa è bene?	5
Alberto Frigo	Montaigne et la «culture de l'âme»	11
Denis Kambouchner	Descartes, l'infini et l'autre homme	33
Maria Vita Romeo	I dubbi sul cogito di Descartes	49

---

**SPIGOLATURE**

---

Maria Vita Romeo	Pascal in Giappone	81
Antonio Giovanni Pesce	Augusto Del Noce. Il filosofo e la storia	84
Massimo Vittorio	Machiavelli tra utopie e ragion critica	92



Simon Vouet, *La Carità divina*, c. 1640, Paris, Musée du Louvre.

ALBERTO FRIGO

## Montaigne et la «culture de l'âme»

**DANS LES ESSAIS, MONTAIGNE NOUS PROPOSE** deux récits fort célèbres de son entrée en écriture<sup>1</sup>. Le premier occupe une bonne partie du bref chapitre 8 du premier livre consacré au thème «De l'oisiveté». Montaigne y confesse:

Dernièrement que je me retirai chez moi, délibéré autant que je pourrais, ne me mêler d'autre chose, que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie: il me semblait ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oisiveté, s'entretenir soi-même, et s'arrêter et rasseoir en soi: Ce que j'espérais qu'il pût meshui faire plus aisément, devenu avec le temps, plus pesant, et plus mûr. Mais je trouve, *variam semper dant otia mentem*, que au rebours, faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus de carrière à soi-même, qu'il ne prenait pour autrui; et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ai commencé de les mettre en rôle, espérant avec le temps lui en faire honte à lui-même<sup>2</sup>.

La décision de s'adonner en 1571 à une retraite savante, «de se nicher au giron des doctes Vierges» («*in doctarum virginu[m] [...] sinus*»), comme il

---

<sup>1</sup> Nous reprenons ici le texte d'une communication présentée le 12 décembre 2012 dans le cadre du séminaire «Le "je" empirique des philosophes» organisé par l'Équipe de Recherche «Identité et Subjectivité» de l'Université de Caen-Basse Normandie. Nous avons gardé la forme originale du texte, en nous limitant à indiquer en note les sources et quelques éléments de bibliographie.

<sup>2</sup> Nous citons de l'édition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p. 33, en modernisant l'orthographe et en remplaçant, le cas échéant, les formes verbales désuètes. Voir pourtant, pour un texte plus fiable et une annotation sensiblement plus riche, l'édition fournie par J. Balsamo, M. Magnien, C. Magnien-Simonin et A. Legros pour la «Bibliothèque de la Pléiade» (Gallimard, Paris, 2007), celle d'A. Tournon (Paris, Imprimerie Nationale, 1998- 3 vol.) et celle d'E. Naya, D. Reguig-Naya et A. Tarrête (Paris, Gallimard, 2009, 3 vol.). La nature de notre propos ne rend pas indispensable distinguer ici les différentes «couches» du texte des *Essais*.

le fait inscrire sur le mur de son cabinet cette même année<sup>3</sup>, vire bientôt au cauchemar. Avec étonnement, Montaigne va découvrir à ses dépens «Comment notre esprit s'empêche soi-même» (II, 14)<sup>4</sup>, sa riche production ne pouvant qu'entasser des délires, «comme nous voyons des terres oisives, si elles sont grasses et fertiles, foisonner en cent mille sorte d'herbes sauvages et inutiles»<sup>5</sup>. À l'origine, les *Essais*, en tant que projet littéraire, ne seront donc que le registre, rédigé la main courante, de cette floraison inouïe d'un esprit inoccupé. Dans l'espérance que, mis en présence de ses enfantements monstrueux, l'esprit éprouve finalement de la honte et s'amende tout seul, se guérissant par le spectacle affreux de ses fantaisies débridées. Le deuxième récit généalogique apparaît à la première page de l'essai «De l'affection des pères aux enfants» (II, 8). La cause en est toujours un délire, mais ici le diagnostique s'avère plus détaillé et emprunte à Aristote et à Galien le lexique de la théorie des humeurs ou «complexions»<sup>6</sup>:

C'est une humeur mélancolique, et une humeur par conséquent très ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années que je m'étais jeté, qui m'a mis premièrement en tête cette rêverie de me mêler d'écrire. Et puis, me trouvant entièrement dépourvu et vide de toute autre matière, je me suis présenté moi-même à moi, pour argument et pour sujet. C'est le seul livre au monde de son espèce, d'un dessein farouche et extravagant<sup>7</sup>.

Une crise de «mélancolie aduste» a troublé l'équilibre, c'est-à-dire le tempérament, de la complexion de Montaigne laquelle est, d'habitude,

---

<sup>3</sup> Voir A. Legros, «Travail du deuil et art de vivre: les deux inscriptions votives de la tour de Montaigne», *Montaigne Studies*, XI, 1999, 1-2, pp. 137-154 et Id., «Montaigne en son giron», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 97, 1997, 2, pp. 179-99.

<sup>4</sup> Voir B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, chap. II.

<sup>5</sup> *Essais*, I, 8, p. 32: «Comme nous voyons des terres oisives, si elles sont grasses et fertiles, foisonner en cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles, et que, pour les tenir en office, il les faut assujettir et employer à certaines semences, pour notre service; et comme nous voyons que les femmes produisent bien toutes seules, des amas et pièces de chair informes, mais que pour faire une génération bonne et naturelle, il les faut embesogner d'une autre semence: ainsi est-il des esprits. Si on ne les occupe à certain sujet, qui les bride et contraigne, ils se jettent déréglés, par-ci par-là, dans le vague champ des imaginations».

<sup>6</sup> Sur la «complexion naturelle» de Montaigne voir M. Screech, *Montaigne and Melancholy. The Wisdom of the Essays*, Londres, Duckworth, 1983.

<sup>7</sup> *Essais*, II, 8, p. 385.

«entre le jovial et le mélancolique, moyennent sanguine et chaude»<sup>8</sup>. De nouveau, l'écriture joue ici un rôle thérapeutique: c'est un Montaigne malade qui prend la plume pour opposer une rêverie délibérée aux fantaisies folles auxquelles il est en proie depuis quelques temps. Mais si dans le premier cas le choix de se prendre lui-même pour sujet de son livre est une décision *par défaut*, à laquelle Montaigne se résout par manque de matière, ici c'est la nécessité d'une auto-thérapie de l'esprit qui impose un tel choix. Ces deux récits ont bien évidemment fait l'objet d'innombrables analyses, les interprètes étant pour une fois légitimés par Montaigne lui-même à croiser les données biographiques et psychologiques pour comprendre, au moins dans sa genèse, son ouvrage et sa pensée<sup>9</sup>.

Éblouis par la richesse et la transparence de ces pages, on a néanmoins fini par oublier l'existence d'un troisième récit, plus discret mais non moins capital, que Montaigne consacre une fois encore à la description de son entrée en écriture. «Sur ce sujet de lettres», écrit-il dans l'essai 40 du premier livre, intitulé «Considérations sur Cicéron»,

je veux dire ce mot, que c'est un ouvrage auquel mes amis tiennent que je puis quelque chose. Et eusse pris plus volontiers cette forme à publier mes verves, si j'eusse eu à qui parler. Il me fallait, comme je l'ai eu autrefois, un certain commerce, qui m'attrirât, qui me soutînt et soulevât. Car de négociier au vent, comme d'autres, je ne saurais que de songes, ni forger des vains noms à entretenir en chose sérieuse: ennemi juré de toute espèce de falsification. J'eusse été plus attentif et plus sûr, ayant une adresse forte et amie, que je ne suis, regardant les divers visages d'un peuple. Et suis déçu, s'il ne m'eût mieux succédé<sup>10</sup>.

Les *Essais*, que Montaigne appelle ici «mes verves», ne sont donc pas seulement le corollaire imprévu d'une thérapeutique de l'esprit mais aussi – peut-être surtout – une solution de repli. C'est un recueil de lettres que Montaigne aurait voulu éditer, et il n'hésite pas à déclarer que le résultat

<sup>8</sup> *Essais*, II, 17, p. 641.

<sup>9</sup> On rappellera notamment l'ouvrage capital de J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

<sup>10</sup> *Essais*, I, 40, p. 252. Pour le rapport de Montaigne avec la forme épistolaire, son rôle dans l'élaboration du style des *Essais* et le débat sur le modèle cicéronien, nous nous permettons de renvoyer à l'introduction de notre édition des *Lettres* de Montaigne (Florence, Le Monnier, 2010), pp. 1-62, où on trouvera aussi une riche bibliographie.

aurait été, le cas échéant, bien meilleur que l'ouvrage que le lecteur est en train de feuilleter. La mort, en 1563 de l'«inviolable ami» Etienne de La Boétie, le seul à qui Montaigne «pouvait parler», imposa cependant de renoncer au projet. Ailleurs, Montaigne revient sur cette genèse accidentelle de son chef d'œuvre et il écrit:

Je ne laisse rien à désirer et deviner de moi. Si on doit s'en entretenir, je veux que ce soit véritablement et justement. Je reviendrais volontiers de l'autre monde pour démentir celui qui me formerait autre que je n'étais, fut ce pour m'honorer. Des vivants même, je sens qu'on parle toujours autrement qu'ils ne sont. Et si à toute force je n'eusse maintenu un ami que j'ai perdu, on me l'eût déchiré en mille contraires visages<sup>11</sup>.

Je sais bien que je ne laisserai, après moi, aucun répondant, si affectionné de bien loin, et entendu en mon fait, comme j'ay été au sien, ni personne à qui je veuille pleinement compromettre de ma peinture: lui seul jouissait de ma vraie image, et l'emporta. C'est pourquoi je me déchiffre moi-même, si curieusement<sup>12</sup>.

Le recueil de lettres aurait été la forme la plus parfaite pour proposer au public ce que Montaigne définit, quelques lignes plus haut, comme «ses mémoires», c'est-à-dire, sa peinture, son portait peint «tout entier, et tout nu»<sup>13</sup>. Si Montaigne décide et prend le risque de «se déchiffrer», de faire de soi-même la «matière» de son livre ce n'est donc pas seulement pour apaiser une crise de mélancolie aduste ou les rêves informes de son esprit, mais aussi à cause de l'absence définitive d'Etienne de La Boétie qui, seul, jouissait de sa vraie image. Bref, aux yeux de Montaigne l'«épineuse entreprise» de se connaître lui-même aurait été bien plus efficacement menée à bien par l'ami, c'est-à-dire par celui qui est précisément un *autre soi-même*.

\* \* \*

Ce troisième récit de l'entrée en écriture de Montaigne est, nous semble-t-il, d'une richesse conceptuelle qu'on aurait tort de sous-estimer.

---

<sup>11</sup> La référence est ici à la *Servitude Volontaire* de La Boétie et aux polémiques que ce pamphlet suscita.

<sup>12</sup> *Essais*, III, 9, p. 993. À partir de «Je sais bien...», le texte a été supprimé par Montaigne après 1588.

<sup>13</sup> *Essais*, «Au Lecteur», p. 3.



Ainsi, il ne sera pas inutile de creuser certaines des formules utilisées ici par l'auteur des *Essais*. Comme on l'a vu, l'échange épistolaire avec La Boétie aurait été à l'abri de toute falsification possible, et cela, écrit Montaigne, parce que l'ami était un «répondant... entendu en mon fait». Or, ces termes, ainsi que le verbe «compromettre», relèvent tous du lexique juridique<sup>14</sup>. Le répondant n'est pas seulement l'interlocuteur d'un dialogue épistolaire mais aussi quelqu'un «qui se rend caution, qui se porte garant pour un autre», selon la définition des dictionnaires de l'époque. Dans le cas de Montaigne: un témoin digne de confiance parce que parfaitement informé des faits, qui *répond de* ce que l'auteur des *Essais* dit et avance dans le page de son livre, en validant par la vérité d'une parole venant d'ailleurs sa véridicité. Les lettres de La Boétie auraient ainsi été le lieu d'un témoignage véridique sur Montaigne de la part d'un témoin fiable. Cependant, faute d'un bon témoin «entendu dans son fait», Montaigne s'est trouvé finalement dans l'étrange situation, assez incommode, à vrai dire, d'avoir à *témoigner de soi*. Il n'est donc pas étonnant de voir apparaître la formule «je témoigne de moi» dans les dernières pages de l'essai «De l'exercitation» (II, 6), consacrées précisément aux leurre de la «description de soi»<sup>15</sup>. Et Montaigne d'ajouter ailleurs que

le n'oser parler rondement de soi a quelque faute de cœur. Un jugement roide et hautain et qui juge sainement et surement, il use à toutes mains des propres exemples ainsi que de chose étrangère, et témoigne franchement de lui comme de chose tierce. Il faut passer par dessus ces règles populaires de la civilité en faveur de la vérité et de la liberté<sup>16</sup>.

Plusieurs remarques invitent à prendre au sérieux, d'un point de vue conceptuel, cette reconstruction qui reconnaît comme origine des *Essais* la

<sup>14</sup> Voir M. Simonin, «Œuvres complètes ou plus que complètes? Montaigne éditeur de la Boétie», *Montaigne Studies*, VII, 1995, 1-2, pp. 5-35; p. 31 et A. Tournon, «L'essai: un témoignage en suspens», dans Carrefour Montaigne. Quaderni del seminario di filologia francese, Pise – Genève, ETS – Slatkine, 1994, pp. 117-45.

<sup>15</sup> *Essais*, II, 6, p. 379: «Si c'est gloire de soi-même publier ses valeurs, que ne met Cicero en avant l'éloquence de Hortence, Hortence celle de Cicero? À l'aventure, entendent ils que je témoigne de moi par ouvrages et effets, non nuement par des paroles. Je peins principalement mes cogitations, sujet informe, qui ne peut tomber en production ouvragère».

<sup>16</sup> *Essais*, III, 8, p. 942.

volonté de témoignage porté sur soi-même. Premièrement, le concept de témoignage permet de faire l'économie d'une métaphore, souvent mobilisée pour définir le projet philosophique des *Essais*, celle de la peinture. Bien entendu, la référence au paradigme artistique peut s'autoriser de plusieurs déclarations de Montaigne, qui, dès l'avis «Au lecteur», affirme «c'est moi que je peins» et qui ajoute ailleurs, qu'il doit au public son «portrait», en se peignant «de la plume» comme d'autres le font «d'un crayon»<sup>17</sup>. Mais dès qu'on cherche à le creuser, ce paradigme pictural révèle toutes ses limites<sup>18</sup>. Il faudrait en effet concevoir un portrait où les repentirs s'accroissent au lieu d'être cachés l'un par l'autre et où les formes du visage représenté changent au fil du temps. Montaigne en a parfaitement conscience:

J'ai des portraits de ma forme de vingt et cinq, et de trente-cinq ans; je les compare avec celui d'astéure: combien de fois, ce n'est plus moi! combien est mon image présente plus éloignée de celles-là que de celle de mon trépas<sup>19</sup>.

À la place de cet (auto)portrait, à mi chemin entre celui de *Dorian Gray* et celui du *Chef d'œuvre inconnu* de Balzac, mieux vaudra alors garder l'idée d'un témoignage de soi, toujours en cours mais jamais susceptible d'être révisé ou corrigé, quitte à invalider la crédibilité du témoin. Deuxièmement, parler d'un témoignage de soi permet de mieux comprendre l'«étrangeté» et l'«extravagance» qui caractérisent, aux yeux de l'auteur des *Essais*, la «sotte entreprise» philosophique dans laquelle il s'est lancé. Un magistrat tel que Montaigne ne pouvait pas ignorer en effet que le témoignage en sa propre faveur (en sa défaveur aussi...) est rejeté comme tout à fait inacceptable par la pratique judiciaire. Nul ne peut témoigner *de se ipso*, le témoignage n'est recevable que lorsqu'il est présenté à propos d'autrui. Aucun juriste ne serait prêt à estimer recevable «un témoignage qui porte sur le

<sup>17</sup> *Essais*, II, 17, p. 653: «Je vis un jour à Bar-le-Duc, qu'on présentait au Roi François second, pour la recommandation de la mémoire de René, Roi de Sicile, un portrait qu'il avait lui-même fait de soi. Pourquoi n'est-il loisible de même à un chacun de se peindre de la plume, comme il se peignait d'un crayon?».

<sup>18</sup> Voir sur le thème du portrait les très belles pages de Philippe Desan, «Portraits d'un gentilhomme voyageur», dans P. Desan, B. Le Cour Grandmaison, *Portraits à l'essai: iconographie de Montaigne*, Paris, Champion 2007, pp. 11-46.

<sup>19</sup> *Essais*, III, 13, p. 1102.

frère ou la femme du témoin. *A fortiori*, s'il s'agit de soi-même!»<sup>20</sup>. Bref, comment peut-on prêter foi à qui témoigne de soi? Une exception, et non la moindre, confirme *a contrario* le caractère paradoxal de la position dans laquelle Montaigne s'installe lorsqu'il écrit: «Je témoigne de moi». L'*Évangile de Jean* (VIII, 12-14) nous rappelle la réaction des Pharisiens aux paroles de Jésus: «Moi, je suis la lumière du monde»: «Les Pharisiens lui dirent alors: "Tu te rends témoignage à toi-même, ton témoignage n'est pas valable". Jésus leur répondit: "Bien que je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est valable, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais"»<sup>21</sup>. Si Jésus peut affirmer: «Je suis mon propre témoin» c'est n'est pas parce qu'il nie le principe juridique qu'interdit tout témoignage qui ne porte pas sur autrui mais parce qu'il s'en excepte<sup>22</sup>. À plusieurs reprises dans les *Essais*, Montaigne utilise la formule «la Vérité» pour se référer au Christ (il écrit par exemple: «Ce n'est pas sans raison que l'enfance et la simplicité ont été tant recommandées par la Vérité même»)<sup>23</sup>. On en comprend ici une raison possible: seul celui qui est la Vérité *en personne* peut rendre un témoignage *à la première personne* sur sa vérité. La décision de Montaigne qui s'engage à témoigner de lui-même se trouve ainsi écartelée entre l'interdiction de l'auto-témoignage et l'exception inimitable du Christ. Cette difficulté, qui semble insurmontable, impose une troisième et dernière remarque. Si comme nous l'avons vu, rien ne semble légitimer «ce dessein de se servir de soi pour sujet à écrire», l'impossibilité se redou-

<sup>20</sup> B. Sève «Témoin de soi-même? Montaigne et l'écriture de soi» dans *Montaigne*, sous la direction de P. Magnard et T. Gontier, Cerf, Paris, pp. 23-44; p. 33.

<sup>21</sup> Nous reprenons ici les belles analyses de G. Defaux, *Montaigne et le travail de l'amitié*, Orléans, Paradigme, 2001, chap. I, en particulier pp. 25-30.

<sup>22</sup> Ou, du moins, il en propose une figure si paradoxale qu'elle frôle l'exception: celle de quelqu'un qui témoigne de lui-même en se réclamant d'un témoignage *autre*, celui du Père, qu'il ne peut pas exhiber, en s'autorisant d'un garant qui reste à jamais indisponible. D'où le paradoxe que Jésus n'hésite à formuler et au cœur duquel il s'installe. «*Si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum. Alius est qui testimonium perhibet de me et scio quia verum est testimonium, quod perhibet de me*». Et pourtant: «*In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est. Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me qui misit me, Pater. Dicebant ergo ei: Ubi est Pater tuus? Respondit Jesus: Neque me scitis, neque Patrem meum: si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis*» (*Jean*, V, 31; VIII, 18-20).

<sup>23</sup> Voir l'entrée «Christ» signée par A. Legros du *Dictionnaire de M. de Montaigne*, publié sous la direction de P. Desan, Paris, Champion, 2007<sup>2</sup>.

ble d'un contexte historique particulièrement défavorable. La «nouvelle vertu de feintise et dissimulation» – constate Montaigne – est à cette heure «fort en crédit»<sup>24</sup>: ainsi, «à qui croirons-nous parlant de soi, en une saison si gâtée ? vu qu'il en est peu, ou point, à qui nous puissions croire parlant d'autrui, où il y a moins d'intérêt à mentir»<sup>25</sup>.

\* \* \*

Face à cette impasse, on pourrait souligner, à l'instar de Bernard Sève et d'André Tournon<sup>26</sup>, dont nous sommes largement inspirés jusqu'ici, le caractère implicite et non négociable du pacte que Montaigne signe avec son le lecteur. Lorsque la première page des *Essais* proclame: «C'est ici un livre de bonne foi, lecteur», il faut entendre «que la confiance que Montaigne demande, ainsi que sa propre véracité, sont en deçà de toute déclaration explicite et de toute vérification»<sup>27</sup>. Autrement dit, «accepter de lire le livre, [...] c'est accepter de voir en Montaigne un fidèle témoin», à la foi simple et véridique, «de lui-même»<sup>28</sup>. Pour notre part nous insisterons plutôt sur un autre élément. À la question «comment celui qui témoigne de soi peut-t-il devenir digne de foi?», Montaigne répond: en révélant tout, en ne cachant rien. Rien dans le contenu du témoignage ne peut en assurer la véracité – mais cela peut être garanti, au moins dans une moindre mesure, par sa modalité, mieux, par la quantité des preuves convoquées. L'unique façon de convaincre qu'on dit le vrai, c'est de tout dire. On comprend alors pourquoi Montaigne annonce, toujours dans l'avis «Au Lecteur» qu'il veut se peindre «*tout* entier, et *tout* nu», formule dans laquelle la nudité est jugée inutile si elle n'est pas totale. Ainsi, déclare Montaigne dans le chapitre «De la vanité» (III, 9), «en ces mémoires, si on y regarde, on trouvera

---

<sup>24</sup> *Essais*, II, 17, p. 647: «Car, quant à cette nouvelle vertu de feintise et de dissimulation qui est à cette heure si fort en crédit, je la hais capitalement: et, de tous les vices, je n'en trouve aucun qui témoigne tant de lâcheté et bassesse de cœur».

<sup>25</sup> *Essais*, II, 18, p. 666.

<sup>26</sup> B. Sève, «Témoin de soi-même? Montaigne et l'écriture de soi», cit. et A. Tournon, «Route par ailleurs»: le «nouveau langage» des *Essais*, Paris, Champion, 2006, pp. 270-96.

<sup>27</sup> Tournon, «Route par ailleurs»: le «nouveau langage» des *Essais*, cit., p. 295. Voir aussi Y. Deleury, *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*, Paris, Champion, 1998.

<sup>28</sup> B. Sève, «Témoin de soi-même?», cit., p. 33.

que j'ai tout dit, ou tout désigné. Ce que je ne puis exprimer, je le montre au doigt»<sup>29</sup>. En ne cachant rien, en s'efforçant de tout dire, jusqu'aux détails les plus triviaux, on aura peut être la chance d'être tenus pour des témoins fiables de nous-mêmes. Les risques d'un témoignage faussé par l'amour de soi valent seulement pour «ceux qui ne se tâtent que superficiellement», dit Montaigne et «qui appellent rêverie et oisiveté de s'entretenir de soi»<sup>30</sup>. Lorsqu'on prend au sérieux le projet de témoigner de soi, c'est-à-dire qu'on le conduit avec une telle systématité que rien n'est passé sous silence, les pièges de la présomption sont conjurés d'avance. Voici donc la règle que Montaigne adoptera, conscient qu'il s'agit de l'unique stratégie pour autoriser son témoignage:

Je me suis ordonné d'oser dire tout ce que j'ose faire, et me déplais des pensées mêmes impubliables. La pire de mes actions et conditions ne me semble pas si laide, comme je trouve laid et lâche, de ne l'oser avouer<sup>31</sup>.

Ou, plus simplement: «Je ne sais point inventer un sujet faux»<sup>32</sup>. Or, les conséquences de cette stratégie fondée sur la volonté d'un témoignage intégral sont bien connues et sautent aux yeux de quiconque a feuilleté au moins une fois les *Essais*. Nous ne les évoquerons ici que très brièvement. Il s'agit d'abord de conséquences d'ordre littéraire: le choix de suivre une

---

<sup>29</sup> *Essais*, III, 9, p. 983: «Or, autant que la bienséance me le permet, je fais ici sentir mes inclinations et affections; mais plus librement et plus volontiers, le fais-je de bouche à quiconque désire en être informé. Tant y a qu'en ces mémoires, si on y regarde, on trouvera que j'ai tout dit, ou tout désigné. Ce que je ne puis exprimer, je le montre au doigt».

<sup>30</sup> *Essais*, II, 6, p. 379: «De s'amuser à soi, il leur semble que c'est se plaire en soi; de se hanter et pratiquer, que c'est se trop chérir. Il peut être. Mais cet excès naît seulement en ceux qui ne se tâtent que superficiellement; qui se voient après leurs affaires; qui appellent rêverie et oisiveté de s'entretenir de soi; et s'étoffer et bâtir, faire des châteaux en Espagne: s'estimant chose tierce et étrangère à eux-mêmes».

<sup>31</sup> *Essais*, III, 5, p. 845.

<sup>32</sup> Montaigne utilise l'expression à propos des descriptions qu'il propose de ses contemporains. La présence du terme «témoigner» nous invite pourtant à lire dans cette formule une vérité qui vaut aussi pour la description de soi: «Ce que je vois de beau en autrui, je le loue et l'estime très volontiers: voire j'en chéris souvent sur ce que j'en pense, et me permets de mentir jusques là. Car je ne sais point inventer un sujet faux. Je témoigne volontiers de mes amis, par ce que j'y trouve de louable; et d'un pied de valeur, j'en fais volontiers un pied et demi. Mais de leur prester les qualités qui n'y sont pas, je ne puis, ni les défendre ouvertement des imperfections qu'ils ont» (*Essais*, II, 17, pp. 659-60).

«allure poétique à sauts et à gambades»<sup>33</sup> dans l'argumentation, d'entasser les retouches et les intégrations, selon le principe «j'ajoute mais je ne corrige pas»<sup>34</sup>, la stratification des couches et les tensions qui en dérivent, jusqu'aux annotations manuscrites de l'*Exemplaire de Bordeaux*. Mais la forme littéraire est consubstantielle au contenu des *Essais*. Montaigne le dira avec une formule qui pour être ironique n'en est pas moins exacte: «toute cette fri-cassée que je barbouille ici n'est qu'un registre des essais de ma vie»<sup>35</sup>. En puisant dans ce registre on pourrait entasser ainsi d'innombrables citations qui témoignent de l'insistance de Montaigne sur le morcellement et les disparités de son vécu: «Moi à cette heure et moi tantôt sommes bien deux»<sup>36</sup>;

Je n'ai vu monstre et miracle au monde plus exprès que moi-même. On s'appri-voise à toute étrangeté par l'usage et le temps; mais plus je me hante et me connais, plus ma difformité m'étonne, moins je m'entends en moi<sup>37</sup>.

Bornons nous à quelques lignes très célèbres de l'incipit du chapitre «Du repentir» du livre III, où la cohérence dans le témoignage de soi débouche sur la nécessité d'accepter même l'incohérence, sinon la contradiction:

Je ne peins pas l'être. Je peins le passage: non un passage d'âge en autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. [...] C'est un contrôle de divers et muables accidents et d'imaginations irrésolues, et, quand il y échoit, contraires: soit que je sois autre moi-même, soit que je saisisse les sujets par autres circonstances et considérations. Tant y a que je me contredis bien à l'aventure, mais la vérité, comme disait Démade, je ne la contredis point<sup>38</sup>.

Tant d'un point de vue littéraire que conceptuel, le témoignage de soi porté à l'extrême aboutirait donc à la mise en scène d'un *moi empirique*, d'une singularité purement événementielle, si changeante et mobile qu'elle se révélerait en définitive friable et presque inconsistante. Rien d'étonnant d'ailleurs pour un auteur qui a cherché à repenser l'*epochè* sceptique sous la

<sup>33</sup> *Essais*, III, 9, p. 994.

<sup>34</sup> *Essais*, III, 9, p. 963.

<sup>35</sup> *Essais*, III, 13, p. 1079.

<sup>36</sup> *Essais*, III, 9, p. 964.

<sup>37</sup> *Essais*, III, 11, p. 1029.

<sup>38</sup> *Essais*, III, 2, p. 805.

forme d'une «instabilité, volontaire ou subie, de la pensée investigatrice» (Tournon). Nous pourrions alors résumer en disant que si Montaigne renonce à «inventer un sujet faux», il finit pour cette même raison, par perdre tout accès possible à *un* sujet, à une subjectivité qui soit *une*. Tout homme, conclut Montaigne dans l'essai «De l'expérience» (III, 13) ressemble au roi de Macédoine Persée dont

l'esprit, ne s'attachant à aucune condition, allait errant par tout genre de vie et représentant des mœurs si essorées et vagabondes qu'il n'était connu ni de lui ni d'autre quel homme ce fût esprit, ne s'attachant à aucune condition, allait errant par tout genre de vie: et représentant des mœurs, si essorées et vagabondes qu'il n'était connu ni de lui ni d'autre, quel homme ce fût<sup>39</sup>.

Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à aujourd'hui la grande majorité des lecteurs et des interprètes des *Essais* ont fait de cette attitude «douteuse et irrésolue» le cœur même de la pensée et de l'écriture de Montaigne. Certes, il est possible de nuancer ce constat et de souligner, par exemple, la permanence d'une série de thèses et l'affirmation de certaines vérités qui semblent résister aux attaques du «doute investigateur» et au travail de l'essai sceptique. Condamnation de la cruauté et du mensonge, éloge de la tolérance et de la modération, affirmation de la priorité de l'«être à soi» contre toute forme d'aliénation, autant politique qu'intellectuelle, primat de la conscience, respect de la parole donnée, confiance dans le fait que la nature «est un doux guide [...] prudent et juste»<sup>40</sup>: on aura là autant de thèses de l'éthique montaigniste qui ne semblent pas susceptibles d'une remise en question radicale<sup>41</sup>. Après tout, ne lit-on pas dans une page célèbre, voire trop célèbre, des *Essais* que

il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution, et contre la tempête des passions, qui lui sont contraires?<sup>42</sup>

<sup>39</sup> *Essais*, III, 13, p. 1077.

<sup>40</sup> *Essais*, III, 13, p. 1113.

<sup>41</sup> Voir Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, cit., *passim* et F. Goyet, *Les Audaces de la prudence*, Paris, Garnier, 2009.

<sup>42</sup> *Essais*, III, 2, p. 811. Pour le débat sur cette expression, notamment suite à l'interprétation qu'en a proposée M. Screech, voir l'article «Forme» du *Dictionnaire de M. de Montaigne*.

La forme étant garantie de stabilité, on pourrait reconnaître quelque chose de moins inconstant dans cette «bigarrure» qu'est l'homme. Et pourtant, il suffit de parcourir quelques pages supplémentaires, pour voir cet espoir retomber: «Je me rendre au doute et incertitude», écrit en effet Montaigne «et à ma maîtresse forme, qui est l'ignorance»<sup>43</sup>, et il ajoute ailleurs: «la meilleure de mes complexions corporelles c'est d'être flexible et peu opiniâtre»<sup>44</sup>. Bref, la fidélité à sa propre forme maîtresse imposerait à Montaigne – et peut-être à tout homme – de renoncer précisément à la stabilité d'une forme. Nous voici donc de nouveau «en branle», une fois de plus «au rouet».

\* \* \*

Laissons donc là ce paradoxe qui, depuis cinq siècles, ne cesse de susciter la méditation et de défier l'intelligence des lecteurs de Montaigne et arêtons-nous sur quelques formules des *Essais* qui, bien que systématiquement passées sous silence par les interprètes des *Essais*, revêtent à nos yeux une importance capitale. Le point de détail que nous voudrions analyser tient dans quelques lignes du dernier *essai* du troisième livre, le célèbre chapitre «De l'expérience». Dans les pages qui précèdent le passage qui nous intéresse, Montaigne opère une subversion du concept aristotélicien d'expérience qui vise à souligner à quel point l'expérience externe, celle que «nous tirons des exemples étrangers», échoue à se constituer. Ces pages ont fait l'objet de plusieurs commentaires aussi savants que détaillés, ce qui nous dispense d'y revenir ici<sup>45</sup>. À cette expérience du monde, délicate et problématique, Montaigne oppose l'expérience «que nous avons de nous-mêmes, qui nous est plus familière, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut». D'où la formule qui est en même temps un résumé de

---

<sup>43</sup> *Essais*, I, 50, p. 302: «Semant ici un mot, ici un autre, échantillons dépris de leur pièce, écartés, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ni de m'y tenir moi-même, sans varier, quand il me plaît; et me rendre au doute et incertitude, et à ma maîtresse forme, qui est l'ignorance».

<sup>44</sup> *Essais*, III, 13, p. 1083: «La meilleure de mes complexions corporelles c'est d'être flexible et peu opiniâtre: j'ai des inclinations plus propres et ordinaires et plus agréables que d'autres; mais avec bien peu d'effort, je m'en détourne, et me coule aisément à la façon contraire».

<sup>45</sup> Voir surtout V. Carraud, «De l'expérience: Montaigne et la métaphysique», dans *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, publié sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris, PUF, 2004, pp. 49-87, où on trouvera aussi le *status questionis* sur les commentaires à cet essai.



sa critique d'Aristote et l'énoncé d'un plan de travail: «Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'es ma physique»<sup>46</sup>. C'est juste après cette déclaration bien connue et inattendue de la part d'un «philosophe imprémédité et fortuit» que viennent les lignes sur lesquelles nous voudrions nous arrêter.

De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire l'excès de sa colère passée, et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste. Qui se souvient des maux qu'il a courus, de ceux qui l'ont menacé, des légères occasions qui l'ont remué d'un état à autre, se prépare par là aux mutations futures et à la reconnaissance de sa condition<sup>47</sup>.

Un principe d'ordre général, la possibilité de tirer une sagesse de l'expérience de soi est ici validé par deux exemples. Le premier, portant sur les risques de la colère est d'autant plus intéressant qu'il oppose de nouveau Montaigne et Aristote. À plusieurs reprises Aristote souligne en effet les vertus de cette passion et blâme la molle indifférence de certains hommes, stupides au point d'être incapables de s'indigner justement<sup>48</sup>. Sénèque dans son *De Ira*, souvent cité par Montaigne, résume ainsi la position de l'auteur des *Éthiques*: «Aristote se dresse en défenseur de la colère et il nous interdit de l'extirper» et il n'hésite pas, bien évidemment, à la rejeter avec force. De l'expérience qu'il a de lui-même, relatée entre autres par le chapitre «De la colère», du livre II (§ 31) des *Essais*, Montaigne a donc de quoi se faire sage, *malgré et contre* Aristote. Il a vu la laideur de cette passion, plus et mieux que le «Dieu de la science scholastique». Le deuxième exemple avancé par Montaigne est plus général. On pourrait le mettre en relation avec le contenu du chapitre 6 du livre II, «De l'exercitation», où Mon-

<sup>46</sup> *Essais*, III, 13, p. 1072: «Quel que soit donc le fruit que nous pouvons avoir de l'expérience, à peine servira beaucoup à notre institution celle que nous tirons des exemples étrangers, si nous faisons si mal notre profit de celle que nous avons de nous-mêmes, qui nous est plus familière, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut. Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique».

<sup>47</sup> *Essais*, III, 13, p. 1073.

<sup>48</sup> Voir notamment *Éthique à Nicomaque*, IV, 1126 a 2 ss. Le dossier ancien et sa reprise par Montaigne sont analysés par G. Mathieu-Castellani dans «La colère d'Aristote. Défense et illustration d'un emportement plus doux que le miel...», *Littérature*, 122, 2001, pp. 75-89 que nous suivons ici.

taigne propose le récit de sa chute et l'expérience des approches de la mort qui en tira. Citons tout simplement les dernières lignes de cet essai, ainsi qu'elles apparaissent dans l'édition de 1588:

Ce conte d'un événement si léger est assez vain, n'était l'instruction que j'en ai tirée pour moi: car, à la vérité, pour s'approprier à la mort, je trouve qu'il n'y a que de s'en avoisiner. Or, comme dit Pline, chacun est à soi-même une très bonne discipline, pourvu qu'il ait la suffisance de s'épier de près. Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon étude; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne<sup>49</sup>.

Après tout, «la vie de César n'a point plus d'exemple que la nôtre pour nous. Et emperièrre, et populaire, c'est toujours une vie que tous accidents humains regardent. Écoutons-y seulement: nous nous disons tout ce, de quoi nous avons principalement besoin»<sup>50</sup>. Dans les deux cas, le passé devient donc l'instrument permettant d'assurer au futur l'espérance d'une stabilité: connaître le ravage de la colère permet de la rejeter dès ses premières manifestations; se ressouvenir des changements dont on a souffert, nous aidera à accepter ceux à venir, jusqu'au dernier, qui est la mort. Jusqu'ici rien d'étonnant, sinon un optimisme plus marqué que d'habitude à propos des forces de l'esprit et de sa capacité à s'assurer une assiette stable. Mais l'étonnement devient tout à fait légitime, nous semble-t-il, lorsqu'on passe aux lignes qui suivent:

Qui se souvient de s'être tant et tant de fois mécompté de son propre jugement, est-il pas un sot de n'en entrer pour jamais en défiance? Quand je me trouve convaincu par la raison d'autrui d'une opinion fausse, je n'apprends pas tant ce qu'il m'a dit de nouveau et cette ignorance particulière (ce serait peu d'acquêt), comme en général j'apprends ma débilité et la trahison de mon entendement. D'où je tire la réformation de toute la masse. En toutes mes autres erreurs, je fais de même, et sens de cette règle grande utilité à la vie. Je ne regarde pas l'espèce et l'individu, comme une pierre où j'ai bronché; j'apprends à craindre mon allure partout, et m'attends à la régler. D'apprendre qu'on a dit ou fait une sottise, ce n'est rien que cela: il faut apprendre qu'on n'est qu'un sot, instruction bien plus ample et importante<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> *Essais*, II, 6, p. 377.

<sup>50</sup> *Essais*, III, 13, pp. 1073-4.

<sup>51</sup> *Essais*, III, 13, p. 1074.

Or, bien évidemment, ce qui fait scandale c'est la phrase centrale de ce passage: «d'où je tire la réformation de toute la masse», phrase reprise quelques pages plus bas, lorsque Montaigne parle d'une «vraie réformation», tirée de l'expérience directe et de l'observation, à opposer aux «leçons scholastiques» incapables de susciter une réformation digne de ce nom<sup>52</sup>. L'importance capitale et la difficulté de ces dix mots semblent avoir totalement échappé aux interprètes des *Essais*. À notre connaissance, aucun commentaire détaillé ne leur a été réservé et l'excellent *Dictionnaire de Montaigne* fait gravement défaut d'une entrée «réformation». Dans certains cas, l'oubli frôle presque la malice, lorsque par exemple le passage entier est cité, en omettant



Simon Vouet, *La buona ventura*, 1617, Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica.

pourtant la phrase qui nous intéresse<sup>53</sup>. Mais si les critiques contemporains restent silencieux, la nature scandaleuse de cet espoir dans une «réformation de toute la masse» n'a pas manqué d'étonner un vrai lecteur de Montaigne, à savoir, Blaise Pascal. Cette page du chapitre «De l'expérience» est en effet évoquée au moins trois fois dans les *Pensées*, et la reprise prend toujours la forme d'une critique. Voici ce qu'en écrit Pascal: «Qui s'aperçoit d'avoir dit ou fait une sottise croit toujours que ce sera la dernière. Loin

<sup>52</sup> *Essais*, III, 13, p. 1077: «Mais j'eusse dit ses vérités à mon maître, et eusse contrôlé ses meurs, s'il eût voulu. Non en gros, par leçons scholastiques, que je ne sais point (et n'en vois naître aucune vraie réformation en ceux qui les savent), mais les observant pas à pas, à toute opportunité, et en jugeant à l'œil pièce à pièce, simplement et naturellement, lui faisant voir quel il est en l'opinion commune, m'opposant à ses flatteurs».

<sup>53</sup> Voir Tournon, «*Route par ailleurs*»: le «nouveau langage» des *Essais*, cit., p. 214. Malgré le titre prometteur, le problème n'est pas abordé par D. Heitsch dans son *Practising Reform in Montaigne's Essais*, Boston, Brill, 2000.

d'en conclure qu'il en fera bien d'autres, il conclut que celle-là l'empêchera d'en faire»<sup>54</sup>. On voit bien le retournement opéré par Pascal: tirer de la conscience des «sottises» passées une réformation de la masse toute entière du jugement est une pure illusion, voire une sottise supplémentaire qui s'ajoute aux précédentes. C'est le contraire qui est vrai, comme on le lit dans une autre *pensée*, toujours inspirée par ces lignes de Montaigne:

En écrivant ma pensée elle m'échappe quelquefois, mais cela me fait souvenir de ma faiblesse que j'oublie à toute heure, ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tiens qu'à connaître mon néant»<sup>55</sup>.

L'instruction qu'on peut tirer des erreurs n'aboutit qu'à la conscience de «mon néant», c'est-à-dire précisément de mon incapacité à me reformer. Pascal suit Montaigne jusqu'à la déduction d'une nécessaire «débilité» de l'intelligence qui manifeste la «néantise» de la condition humaine: «je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi»<sup>56</sup>. Mais il l'abandonne lorsque l'auteur des *Essais* prétend tirer de ce constat de «nihilité» l'occasion pour une «réformation de toute la masse». Comme le rappelle E. Martineau, cette «sottise» de Montaigne ne pouvait en effet pas manquer de «froisser les oreilles d'un auteur qui, comme Pascal, reconnaît un seul Réformateur, un seul Réparateur, c'est-à-dire le Christ»<sup>57</sup>. De fait, dans la *Prière pour le bon usage des maladies*, Pascal écrira, en s'adressant à Dieu: «Vous seul avez pu créer mon âme; vous seul y avez pu former mon image, vous seul pouvez la reformer»<sup>58</sup>.

Si par sa remarque critique Pascal fait était de ce qu'est insupportable à ses yeux d'apologiste, il ne met pas moins le doigt sur une difficulté qui est propre à la pensée même de Montaigne, indépendamment de toute perspective chrétienne. Pour l'auteur des *Essais*, le mot «reformé» s'impose en effet comme un terme à l'usage délicat et dangereux. D'une part, il

<sup>54</sup> *Pensée inédite* (Mesnard), § XI – Sellier 779.

<sup>55</sup> Laf. 656 - Sell. 540.

<sup>56</sup> Laf. 520 - Sell. 453.

<sup>57</sup> Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Fayard, 1992, p. 260.

<sup>58</sup> *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. IV, 1992, p. 1002.

évoque «la plus querelleuse réformation théologique de quoi le monde se soit déjeuné il y a longtemps»<sup>59</sup> autant que le désir, toujours dangereux à ses yeux de changer pour revenir à une forme prétendue originaire et meilleure. Or les guerres de religion ont bien montré que si on va «vers la réformation» c'est presque toujours «par la dernière des difformations»<sup>60</sup>. D'autre part, le terme «réforme» nomme presque toujours dans les *Essais* un changement si radical et profond qu'il nécessite l'intervention divine. Pour concevoir «la grandeur de ces hautes et divines promesses» de l'Évangile – lit-on dans l'*Apologie de Raimond Sebond* – il faudrait que Dieu nous «reforme et rechange notre être [...] d'un si extrême changement et si universel que, par la doctrine physique, ce ne sera plus nous»<sup>61</sup>. Cette métamorphose est également évoquée par l'essai «Du repentir», dans une phrase qui scandalisa les auteurs de la *Logique de Port-Royal*:

Quant à moi, je puis désirer en général être autre; je puis condamner et me déplaire de ma forme universelle, et supplier Dieu pour mon entière réformation et pour l'excuse de ma faiblesse naturelle. Mais cela, je ne le dois nommer repentir, ce me semble, non plus que le déplaisir de n'être ni Ange ni Caton<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> *Essais*, III, 9, p. 989: «J'ai vu en ma jeunesse un galant homme présenter d'une main au peuple des vers excellents et en beauté et en débordement, et de l'autre main en même instant la plus querelleuse réformation théologique de quoi le monde se soit déjeuné il y a longtemps».

<sup>60</sup> *Essais*, III, 12, p. 1043: «Combien c'est d'impiété de n'attendre de Dieu nul secours simplement sien et sans notre coopération. Je doute souvent si, entre tant de gens qui se mêlent de telle besogne, nul s'est rencontré d'entendement si imbécile à qui on ait en bon escient persuadé qu'il allait vers la réformation par la dernière des difformations, qu'il tirait vers son salut par les plus expresses causes que nous ayons de très certaine damnation».

<sup>61</sup> *Essais*, II, 12, p. 518: «Tout contentement des mortels est mortel. La reconnaissance de nos parents, de nos enfants et de nos amis, si elle nous peut toucher et chatouiller en l'autre monde, si nous tenons encore à un tel plaisir, nous sommes dans les commodités terrestres et finies. Nous ne pouvons dignement concevoir la grandeur de ces hautes et divines promesses, si nous les pouvons aucunement concevoir: pour dignement les imaginer, il les faut imaginer inimaginables, indicibles et incompréhensibles, et parfaitement autres que celles de notre misérable expérience. Œil ne saurait voir, dit Saint Paul, et ne peut monter en cœur d'homme, l'heur que Dieu prépare aux siens. Et si, pour nous en rendre capables, on reforme et rechange notre être (comme tu dis, Platon, par tes purifications), ce doit être d'un si extrême changement et si universel, que par la doctrine physique, ce ne sera plus nous». Pour ce passage nous permettons de renvoyer à notre étude «J'aymerois mieux m'entendre bien en moy qu'en Platon». Montaigne interprete di Platone», *Studi Francesi*, LII, 2008/2, pp. 247-66.

<sup>62</sup> *Essais*, III, 2, p. 813.

Les mêmes termes décrivent la condition de l'âme humaine qui ne peut supporter la vérité divine «si Dieu ne la reforme et fortifie par sa grâce et faveur particulière et surnaturelle»<sup>63</sup> et on pourrait multiplier les exemples en ce sens en puisant au riche lexique de la réformation déployé par Montaigne traducteur de la *Théologie naturelle* de Sebond. Ainsi une vraie «réformation des mœurs» sera le symptôme le plus clair de la prière d'une «âme nette» et le privilège de ceux qui parviennent à «l'extrême limite de la Chrétienne intelligence»<sup>64</sup> et ce n'est sans doute pas par hasard que Montaigne utilise le mot «réformation» pour définir, dans son *Journal de Voyage*, les remarques adressées par les censeurs romains aux *Essais*. Bref, Pascal est plus proche de Montaigne que ce qu'on aurait pu croire, lorsqu'il qualifie d'abominable sottise la réformation du jugement prônée par «De l'expérience». Pour Montaigne, comme pour l'auteur des *Pensées*, la réformation semble rester l'apanage de l'autorité divine, les hommes étant destinés à vivre dans le domaine de l'informe et de l'inconstant.

\* \* \*

Et pourtant cette «réformation de toute la masse» du jugement a bel et bien été affirmée dans la page que nous avons analysée. Montaigne s'arroge même le mérite de l'avoir accomplie, sans recourir, bien entendu, à aucune grâce surnaturelle. Comment comprendre alors cette réformation que tout, dans la pensée de Montaigne, semblerait interdire et qui néanmoins s'énonce au cœur du plus *philosophique* de ses *Essais*? Pour répondre il suffira peut-être de rappeler deux autres occurrences du terme «réformation», tirées l'une du chapitre 13 et l'autre du chapitre 5 du troisième livre. La pre-

---

<sup>63</sup> *Essais*, II, 12, pp. 563-4: «Les choses qui nous viennent du ciel, ont seules droit et autorité de persuasion; seules, marque de vérité: laquelle aussi ne voyons-nous pas de nos yeux, ni ne la recevons par nos moyens: cette sainte et grande image ne pourrait pas en un si chétif domicile, si Dieu pour cet usage ne le prépare, si Dieu ne le reforme et fortifie par sa grâce et faveur particulière et surnaturelle».

<sup>64</sup> *Essais*, I, 54, p. 313: «Pourtant en voyons-nous aucuns être arrivés à ce dernier étage par le second, avec merveilleux fruit et confirmation, comme à l'extrême limite de la Chrétienne intelligence, et jouir de leur victoire avec consolation, action de grâces, réformation de mœurs et grande modestie».

mière fait tribut au stratège thébain Épaminondas de «la plus réglée réformation de meurs qui fut jamais en homme»<sup>65</sup>; la seconde définit Socrate comme «la première de toutes les [âmes] humaines en réformation»<sup>66</sup>. Voici donc deux exemples qui légitiment l'aspiration de Montaigne à reformer son entendement, et non des moindres. Épaminondas et Socrate constituent en effet les deux figures les plus éminentes du *Panthéon* personnel de Montaigne. Certes, il s'agit de deux exemplaires parfaits de toutes les grandes qualités de l'âme, de deux «saintes images» de l'humaine forme, mais leur grandeur est grandeur d'hommes simplement hommes. Leur réforme n'a donc rien de surnaturel, et c'est la raison pour laquelle rien n'interdit non plus à Montaigne de les imiter. C'est d'ailleurs ce qu'il affirme en toutes lettres lorsqu'il félicite Socrate d'avoir «fait grand faveur à l'humaine nature de montrer combien elle peut d'elle-même»<sup>67</sup>. N'a-t-il pas justement redressé «son mauvais pli» par le biais d'une institution, ou d'une réformation naturelle, c'est-à-dire «fondée sur la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non dénaturé»<sup>68</sup>? N'est-il pas devenu «obéissant aux hommes et aux Dieux, [...] courageux en la mort, non parce que son âme est immortelle, mais parce qu'il est mortel?» Voilà donc ouvert l'espace d'une réformation toute humaine, qui s'accomplit sans ap-

---

<sup>65</sup> *Essais*, III, 13, p. 1109: «Épaminondas n'estimait pas que de se mêler à la danse des garçons de sa ville, de chanter, de sonner, et s'y embesogner avec attention fût chose qui dérogeât à l'honneur de ses glorieuses victoires et à la parfaite réformation des mœurs qui était en lui». La phrase citée vient de la première version du texte, avant les corrections de l'*Exemplaire de Bordeaux*.

<sup>66</sup> *Essais*, III, 5, p. 892: «Et Socrate, plus vieux que je ne suis, parlant d'un objet amoureux: M'étant, dit-il, appuyé contre son épaule, de la mienne et approché ma tête à la sienne, ainsi que nous regardions ensemble dans un livre, je sentis sans mentir, soudain une piqûre dans l'épaule, comme de quelque morsure de bête, et fus plus de cinq jours depuis, qu'elle me fourmillait, et m'écoula dans le cœur une démangeaison continue. Un attouchement, et fortuit, et par une épaule, aller échauffer et altérer une âme refroidie et énermée par l'âge, et la première de toutes les humaines en réformation. Pourquoi non déa ? Socrate était homme, et ne voulait ni être ni sembler autre chose».

<sup>67</sup> *Essais*, III, 12, p. 1038.

<sup>68</sup> *Essais*, III, 12, p. 1059: «Je l'aime telle que lois et religions, non fassent, mais parfassent et autorisent, qui se sente de quoi se soutenir sans aide, née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non dénaturé. Cette raison, qui redresse Socrate de son vicieux pli, le rend obéissant aux hommes et aux Dieux qui commandent en sa ville, courageux en la mort, non parce que son âme est immortelle, mais parce qu'il est mortel».

pel à une «faveur particulière et surnaturelle»<sup>69</sup>. C'est justement à propos de cette réformation du jugement qu'il nous semble nécessaire d'attribuer une valeur capitale à la formule «culture de l'âme»<sup>70</sup>. Il s'agit d'un *hapax*, qui répond à un autre *hapax*, tout aussi capital, celui de «culture du corps»<sup>71</sup>. Dans les deux cas, on insistera sur la métaphore pour ainsi dire *agricole*, qui sous-tend le mot «culture». Réformer ne signifie pas détruire le fond, le sol, mais l'améliorer, le travailler pour que les semences de la raison universelle, comme l'écrit Montaigne, puissent donner des fruits et amener à une réformation. L'idée d'une «culture de l'âme» permettrait ainsi de rendre compte de l'équilibre précaire que Montaigne pose entre nature et institution et aussi d'éclaircir certains des paradoxes qu'il formule autour du concept de repentir. Tout cela mériterait une démonstration détaillée. Et une telle démonstration imposerait, tâche encore plus ardue, de comprendre ce que Montaigne appelle «forme maîtresse», ou tout simplement, «forme», peut-être à la lumière de la distinction que, bien avant les *Essais*, Aristote suggérait par les deux termes de «*eidôs*» et de «*morphé*»<sup>72</sup>. Nous nous bornerons à rappeler ici en conclusion une page dans laquelle Montaigne décrit de la façon la plus claire la démarche au fil de laquelle *prend forme* cette «culture de l'âme» dont il semble se faire le tenant:

Cette capacité de trier le vrai, quelle qu'elle soit en moi, et cette humeur libre de n'assujettir aisément ma créance, je la dois principalement à moi: car les plus fermes imaginations que j'aie, et générales, sont celles qui, par manière de dire, naquirent avec moi. Elles sont naturelles et toutes miennes. Je les produisis crues et simples, d'une production hardie et forte, mais un peu trouble et imparfaite; depuis je les ai établies et fortifiées par l'autorité d'autrui, et par les sains exemples des anciens, auxquels je me suis rencontré conforme en jugement: ceux-là m'en ont assuré de la prise, et m'en ont donné la jouissance et possession plus entière.

---

<sup>69</sup> Pour les difficultés posées par ce chapitre 12 du troisième livre voir T. Gontier, «Le «vieux pli» de Socrate. Nature et vertu dans le chapitre «De la phisionomie», dans T. Gontier, S. Mayer (éds.), *Le socratisme de Montaigne*, Paris, Garnier, 2010, pp. 203-18.

<sup>70</sup> *Essais*, II, 17, p. 658.

<sup>71</sup> *Essais*, III, 13, p. 1106.

<sup>72</sup> Voir C. P. Long, «Aristotle's Phenomenology of Form: The Shape of Beings that Become», *Epoché*, 11, 2007, pp. 435-48.



La recommandation que chacun cherche, de vivacité et promptitude d'esprit, je la prétends du règlement; d'une action éclatante et signalée, ou de quelque particulière suffisance, je la prétends de l'ordre, correspondance et tranquillité d'opinions et de mœurs<sup>73</sup>.

Comme on le voit, la liberté du jugement n'est pas ici la conséquence d'une application du doute sceptique à toute croyance, jusqu'à faire du sujet une réalité toujours instable et éternellement *in fieri*. Tout au contraire: la «culture de l'âme», travaille sur un fond plus ou moins riche pour aboutir à une possession entière, donc stable et en rien douteuse. La «forme maîtresse» s'atteste non pas contre ou malgré une séquence disparate d'événements physiques et psychiques mais à l'intérieur de cette séquence. La nature est travaillée par l'art et le fruit est une reformation, c'est-à-dire une jouissance et une possession entière. C'est d'ailleurs cette constatation qui justifie l'attitude de Montaigne face à la vieillesse, cet âge qui «n'admet plus d'institution» et qui pour cette raison rend la culture de l'âme beaucoup plus difficile, sinon impossible. Pascal en sera très conscient et de nouveau critiquera Montaigne pour n'avoir pas poussé ses thèses jusqu'au bout:

Je me sens une malignité qui m'empêche de convenir de ce que dit Montaigne, que la vivacité et la fermeté s'affaiblissent en nous avec l'âge. Je ne voudrais pas que cela fût. Je me porte envie à moi-même. Ce moi de vingt ans n'est plus moi<sup>74</sup>.

Mais ce nouveau dialogue entre l'auteur des *Essais* et son «diligent lecteur» nous entraînerait vers bien d'autres questions que nous n'avons pas le temps d'aborder ici. Arrêtons-nous donc, en espérant de ne pas avoir ajouté de nouvelles sottises à celles dont Montaigne se disait coupable. Ce qui, par ailleurs, est fort possible, si, comme il l'écrit «tout abrégé sur un bon livre est un sot abrégé»<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> *Essais*, II, 17, p. 658. Voir pour ce passage les remarques de F. Goyet, *Les Audaces de la prudence*, cit., pp. 243-4.

<sup>74</sup> *Pensée inédite* (Mesnard), § XI, Sell. 773.

<sup>75</sup> *Essais*, III, 8, p. 939.



Simon Vouet, *Saturno vinto da Amore, Venere e la Speranza*, c. 1645, Bourges, Musée du Berry.