

**PIERRE
MANENT**



Montaigne

LA VIE SANS LOI

Flammarion

Il va de soi aujourd'hui que Montaigne est notre ami. Il nous captive, nous émeut, nous persuade. Mais Montaigne nous trompe. Il nous conduit par le bout du nez. Nous devons donc faire un effort vigoureux pour échapper à son charme et saisir ce qu'il a vraiment voulu dire.

Montaigne est engagé dans une entreprise de recomposition des autorités, dont le moi de chacun de nous voudrait être l'heureux héritier. Il faut entrer dans son atelier pour découvrir ce que cette entreprise comporte d'audace et de ruse, de vertu et de vice, de vérité et de mensonge.

Montaigne en devient moins aimable, mais beaucoup plus grand qu'une tradition complaisante ne l'a fait. En le comprenant comme il s'est compris lui-même, nous verrons plus clair dans ce que nous sommes devenus après lui et, pour une part, à cause de lui. C'est de nous qu'il s'agit.

Montaigne

PIERRE MANENT

Pierre Manent est directeur d'études à l'EHESS. Membre fondateur de la revue *Commentaire*, il a publié de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *La Cité de l'homme* (1994), *Cours familial de philosophie politique* (2001), *La Raison des nations* (2006), *Le Regard politique* (2010), *Les Métamorphoses de la cité* (2010 ; prix Guizot, 2012).

Flammarion

Montaigne

DU MÊME AUTEUR
(aux éditions Flammarion)

Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident,
2010, Champs-Flammarion, 2013.

Le Regard politique, entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini, 2010

La Cité de l'homme, Champs-Flammarion, 1998

DANS LA MÊME COLLECTION

Jean-Luc Marion, *Courbet ou la peinture à l'œil*

Benoît Peeters, *Valéry. Tenter de vivre*

Pierre Manent

Montaigne

La vie sans loi

Flammarion

Ouvrage publié sous la direction de Benoît Chantre

© Flammarion, 2014.
ISBN : 978-2-0813-3752-7

Pour Françoise

Introduction

LA PAROLE ET LA PROMESSE

S'il est un diagnostic aujourd'hui partagé sur les causes du malaise européen, c'est sans doute celui-ci : nous avons perdu confiance en nos propres forces. On pourrait dire aussi : nous nous sommes fait des promesses que nous ne pouvons pas tenir, nous savons que nous ne pouvons pas les tenir, et nous n'avons pas la force ou le courage de les renouveler, ou d'en concevoir d'autres. Dans une paix profonde, dans une liberté complète, dans une prospérité encore enviable, nous n'avons plus la force de rien nous promettre, alors que dans d'affreux désordres, dans la servitude et la misère, nos aïeux ont conçu les espérances de science et de puissance, de liberté et de bonheur sur lesquelles nous avons vécu pendant trois ou quatre siècles. Qu'est devenu l'animal promettant et entreprenant, qu'est devenu l'Européen ?

Ce changement profond dans notre rapport à nous-mêmes et à notre avenir nous fait regarder avec étonnement celui que nous fûmes si longtemps, et nous incite à considérer avec attention celui qui promet, projette et entreprend. La promesse qui semblait si limpide quand elle nous portait, comme elle se charge de mystère quand elle nous abandonne ! Alors à quoi ressemblait l'animal pro-

mettant ? Que promet-il et comment ? Comme nous aimerions voir avec ses yeux, et vouloir avec sa volonté ! Bien sûr, à notre appel, les réponses viennent en nombre, vêtues de grandes majuscules. Nos pères se promirent « le soulagement de la condition humaine ». Ils promirent à l'homme de devenir « comme maître et possesseur de la nature ». Ils nous promirent la liberté de chercher le bonheur. Ces promesses d'ailleurs ne furent pas si mal tenues, mais cela ne nous dit pas en quoi consiste le ressort de la promesse, ce que voit et comment se dispose celui qui promet de si grandes choses.

La promesse vise un invisible, bien sûr, mais elle n'est pas simplement une chose conçue, une « imagination ». Celui qui promet entend rendre réelle, « réaliser » la chose imaginée, et il a confiance en sa capacité de mener à bien cette réalisation. Est-ce tout ? Ce n'est pas tout, et en somme il manque encore l'essentiel. Ce que nous venons de dire ne concerne que les promesses ordinaires, celles qui s'inscrivent à *l'intérieur* de l'ordre donné des choses, et qui n'entendent pas le modifier, simplement en tirer un utile parti. La promesse qui nous intéresse, la promesse qui nous a faits ce que nous sommes ou étions hier encore, la promesse qui se confond avec l'Europe, c'est autre chose encore puisque c'est une promesse qui entendit changer l'ordre même des choses humaines. D'où a pu venir une telle idée ? Toujours l'imagination des poètes a inventé des mondes autres, mais des mondes en paroles, ou alors en pierre sculptée ou sur des parois peintes. Mais ici il s'est agi de faire advenir réellement un monde nouveau, ou renouvelé, ou réformé. Ce dernier mot est le bon : non pas inventer des éléments du monde humain qui n'existaient pas, mais réformer radicalement, donner une nou-

velle forme aux éléments constitutants du monde humain, en réformant radicalement l'ordre politique, l'ordre religieux, l'ordre de la connaissance. Peut-être, pourrait-on dire synthétiquement, il s'est agi de réformer les actions et les paroles, la manière dont elles se rapportent ou se rattachent les unes aux autres. La promesse de l'Europe moderne, la promesse qui nous étonne, et qui semble avoir épuisé sa force, c'était la promesse d'une nouvelle action et d'une nouvelle parole, celle d'une nouvelle relation de la parole à l'action et de l'action à la parole.

Cette dernière formulation nous fait cependant hésiter. L'action et la parole, ce sont les deux moitiés, distinctes et inséparables, de l'être de l'homme. Comment y toucher sans toucher à l'organe central, si j'ose dire, de l'humanité de l'homme ? Si nous réformons radicalement cela... pfuit ! adieu l'homme ! C'est pourtant ce que nous fîmes, sans abolir l'humanité mais en transformant profondément le monde humain. À nouveau, comment fîmes-nous ?

L'homme est l'animal parlant, et il est l'animal agissant. On ne peut rien changer à cela, sauf à tuer l'homme. Ce qu'on peut changer peut-être, ce que, de fait, on a pu changer, c'est la relation entre les deux. La forme la plus simple de la relation, c'est la distance. On peut en effet rapprocher ou éloigner l'action de la parole et la parole de l'action. Si par exemple le fidèle reçoit les règles de son action d'une Église qui interprète pour lui des Écritures saintes, la parole qui règle l'action est doublement éloignée de l'action qu'elle règle. Entre la parole et l'action, il y a et l'Église et l'Écriture. Comme on sait, c'est en supprimant la médiation de l'Église que la Réforme rapprocha l'action du chrétien de la Parole chrétienne.

Regardons de plus près l'opération de la Réforme. Nous ne nous intéressons ici ni aux enjeux théologiques ni au développement historique, seulement au *geste humain* impliqué dans la Réforme. Ce geste, Calvin le met devant nos yeux dès le premier chapitre de son *Institution de la religion chrétienne*. Il commence par remarquer qu'alors que Dieu se manifeste aux hommes de mille façons par ses œuvres, les hommes se montrent par leur faute incapables de voir une chose si claire. Ses œuvres étant ignorées, Dieu se fait connaître directement lui-même par sa Parole, « laquelle est une marque plus certaine et familière pour le connaître¹ ». Nous avons ainsi l'*Écriture seule* pour connaître la vérité divine. Calvin s'en prend alors à « l'erreur très pernicieuse » des catholiques qui font dépendre l'interprétation de l'Écriture du consentement de l'Église, ce qui revient à assujettir l'éternelle vérité au « [bon] plaisir des hommes² ». À l'objection : comment savoir alors que l'Écriture est la Parole de Dieu, Calvin répond : « l'Écriture ne montre pas moindre évidence de sa vérité, que les choses blanches ou noires de leurs couleurs, les choses douces ou amères de leurs saveurs ». Au terme du chapitre, Calvin résume son propos en disant que, pour le fidèle, Dieu « se donne à sentir tel par expérience, qu'il se déclare par sa parole³ ».

Ce résumé très condensé fait ressortir l'audace de la démarche de Calvin. Les hommes qui erraient dans l'ignorance de Dieu, ou qui, sous le couvert de l'Église, usaient

1. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, ch. 1, 1961, Les Belles Lettres, t. 1, p. 62.

2. *Ibidem*, p. 64-65.

3. *Ibidem*, p. 78.

de l'Écriture à leur guise et pour leurs fins, Calvin soudain les place devant l'évidence d'un *sentir* où l'expérience vient se confondre avec la Parole. La dispersion démoralisante des signes de la vérité fait soudain place à l'adhésion sans distance à cette vérité. Réduit à son épure, le geste de Calvin consiste à raccourcir une distance infinie, à conduire les hommes de la plus grande distance à la proximité et même à la coïncidence avec Dieu ou au moins sa Parole. Le point décisif ne réside pas d'abord dans la libre interprétation de l'Écriture. La « liberté chrétienne » est effet avant d'être cause. Elle résulte du geste par lequel le réformateur, intervenant dans le clair-obscur où la vérité se donne et se cache, *sépare* le clair de l'obscur, et isole un cercle de lumière où règne l'évidence. Il est vrai que les contemporains, et plus encore sans doute les historiens, ont tendu à voir dans la Réforme surtout la libération de l'individu à l'égard d'une règle et d'une institution extérieures, dans notre langage une victoire de l'autonomie sur l'hétéronomie. Cette libération en tout cas présuppose une prise de commandement au terme de laquelle nous rapportons la vérité à l'évidence immédiate d'un sens ou d'un sentiment, et dans cette vue repoussons ou écartons tout ce qui introduirait distance et médiation. La démarche du réformateur se propose d'écarter ou d'éliminer résolument, et même systématiquement, tout ce qui entraverait ou brouillerait notre saisie toujours plus directe et immédiate de la vérité des choses. La liberté dont il s'agit, bien réelle au demeurant, est suspendue à la promesse de coïncidence avec la vérité enfin entièrement *appropriée* : la foi dans le Dieu sauveur trouve sa certification dans la certitude du salut personnel du croyant.

Assurément le réformateur n'accomplit ce geste que pour libérer la vérité des intermédiaires humains qui la confisquent ou la défigurent. Son intention est bien celle-là. Il aurait horreur de l'« autonomie » du sujet moderne. Mais en visant à une appropriation sans intermédiaire, en s'en faisant la promesse, il se commande à lui-même et nous commande de ramener vers nous, toujours plus près de nous, jusqu'à la coïncidence même, tous les signes de la vérité, c'est-à-dire de réduire le plus possible les distances selon lesquelles s'ordonne et se désordonne le monde humain. *L'Écriture seule* contient la promesse d'une coïncidence entre le chrétien et la vérité, mais le commandement de chercher cette coïncidence engage dans une démarche qui ne saurait s'arrêter à la suppression de la médiation ecclésiale. Il ne faudra pas attendre longtemps pour que l'Écriture, de médium de la coïncidence devienne l'obstacle à celle-ci. Toutes les distances constitutives du monde humain, de quelque ordre qu'elles soient, sont appelées à être supprimées : tel est le commandement, telle est la promesse.

Le lieu commun selon lequel la Réforme inaugure la révolution moderne est donc fondé, à condition de préciser que le geste décisif ne concerne pas la liberté mais la vérité ou notre rapport à celle-ci. Nous trouverons une confirmation de cela en considérant une autre innovation ou une autre réforme, strictement contemporaine de la Réforme mais dont le projet concerne exclusivement ce monde-ci, non sans une pointe très aiguë dirigée contre le christianisme. Il s'agit de l'entreprise de Machiavel, qui vise à supprimer, en tout cas à réduire le trop grand « écart » que la religion chrétienne a installé entre les paroles des hommes et leurs actions. Les hommes parlent d'une cer-

taine façon et agissent d'une autre. Leurs paroles cependant ne sont pas sans effet, puisque leurs actions sont différentes de ce qu'elles seraient s'ils ne parlaient pas ainsi. La religion chrétienne commande par exemple d'aimer ses ennemis. Comme ce n'est pas la meilleure manière de s'en défendre, les chrétiens continuent de se défendre contre leurs ennemis par les moyens ordinaires, mais ils le font avec une volonté divisée, donc des forces amoindries. La parole chrétienne, trop éloignée, n'a pas la force de commander à l'action, et d'obtenir des hommes qu'ils se conduisent en chrétiens, mais elle garde assez de force pour les empêcher d'agir conformément à leur nature. Machiavel entreprend donc de porter au jour ce qu'il appelle la vérité effective des choses politiques¹, soit l'art ou la logique de l'action lorsque celle-ci n'est ni entravée ni faussée par aucune parole, chrétienne ou autre. À l'horizon de Machiavel, un monde où l'agent humain coïnciderait si parfaitement avec son action qu'il n'aurait plus besoin de la parole.

Ainsi, au début du XVI^e siècle, Luther et Calvin d'un côté, Machiavel de l'autre, font entendre des revendications opposées, mais qui trahissent une étrange ressemblance. Nous le savons, ce qui est le principe d'ordre se révèle en même temps la source du désordre, à savoir l'autorité des paroles chrétiennes qui commandent sans être obéies. Il y a donc cet immense écart à surmonter entre les paroles chrétiennes et les actions réelles des hommes. Tandis que Luther et Calvin entendent supprimer les obstacles qui s'interposent entre les chrétiens et la Parole de Dieu, Machiavel entend supprimer les obstacles

1. Voir *Le Prince*, trad. T. Ménissier, Hatier, 1999, ch. 15.

qui s'interposent entre le prince, ou l'acteur politique, et l'action fondatrice ou refondatrice dont l'Europe a besoin. Si l'on reste dans le dispositif catholique, le désordre est insurmontable dans la mesure où la Parole y est distincte mais inséparable des actions des chrétiens associés dans l'Église. Le « cercle » catholique étant formé d'éléments qui ont besoin l'un de l'autre, il est impossible de se reposer en aucun et d'y trouver un fondement incontestable. L'Écriture fonde et annonce l'Église, et l'Église valide et interprète l'Écriture ; de même, les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles. Dès lors, dans le dispositif catholique, l'attache entre les paroles et les actions présente beaucoup de *jeu*, et ce jeu est cause d'un désordre dans lequel il est impossible de s'installer indéfiniment. Luther et Calvin d'un côté, Machiavel de l'autre, entretenant des espérances et visant des finalités opposées, adressent cependant aux hommes un même commandement, un commandement humain portant sur l'ordre humain : il est urgent de supprimer le jeu et de combler la distance entre l'action et la parole.

Ce commandement un et double est cause de l'immense ampleur et de l'ambiguïté du mouvement moderne. L'entreprise de surmonter le désordre catholique rencontre la nécessité opérationnelle suivante : pour réduire le jeu et la distance entre les paroles et les actions, pour les *joindre* enfin adéquatement, il faut d'abord les *séparer* rigoureusement. Dans le désordre catholique, ou dans la situation catholique qui apparaît comme un désordre, l'action et la parole sont distinctes et inséparables comme sont distinctes et inséparables l'Écriture et l'Église. Dans le projet réformateur, il s'agit de séparer l'action et la parole qui sont mêlées confusément dans l'Église pour les

joindre ensemble étroitement dans le contact immédiat du chrétien avec l'Écriture seule. On pourrait dire en termes très généraux que, dans la situation catholique, les deux moitiés du monde humain sont distinctes et inséparables tandis que dans le projet moderne, qui porte la Réforme et est porté par elle, elles sont à séparer et à joindre à nouveau – *separanda et conjungenda*. Un processus ou un mouvement illimité est ainsi enclenché, puisque les deux moitiés ne sont jamais assez séparées, ni jamais assez jointes. Jamais assez séparées : l'État n'est jamais assez neutre, et ses actions ne sont donc jamais assez séparées de la société civile et de ses paroles. Jamais assez jointes : le gouvernement n'est jamais assez représentatif, et ses actions ne sont jamais assez jointes à la société civile et à ses paroles.

Nous ne suivrons pas ici, on s'en doute, les histoires entremêlées de l'État neutre et du gouvernement représentatif. Nous pouvons néanmoins faire cette remarque générale : emportés par le mouvement que je viens de caractériser, jamais nous ne sommes parvenus à trouver une formule stable, un dispositif stable de séparation et d'union entre les paroles et les actions. Jamais notre effort pour surmonter le désordre catholique ne nous a permis de trouver le repos dans un ordre assuré et un équilibre durable. Pendant tout ce temps d'ailleurs, l'Église catholique, mourante immortelle, n'a cessé d'opposer au cours du fleuve moderne l'obstacle irrégulier de son association singulière. Rebelle à la séparation comme à la jointure, elle est le grand ralentisseur sur le chemin de cette recomposition du monde humain dont les réformateurs nous ont fait la promesse et adressé le commandement.

Cependant, aussi impétueux, « révolutionnaire » qu'ait été le mouvement moderne, aussi inaccessible que soit resté pour nous le repos d'un ordre stable, avec un peu d'attention nous reconnaissons la formule la plus durablement significative selon laquelle se sont séparées et jointes les paroles et les actions dans l'Europe moderne. Ce à quoi a tendu le régime moderne et en quoi il a longtemps trouvé toute la stabilité qu'il pouvait recevoir, c'est la réunion de l'État neutre ou laïc et de la nation à marque chrétienne. Si nous écartons l'écume et les nuées, si nous nous attachons à ce qui a vraiment ordonné l'histoire de l'Europe moderne, alors nous rencontrons l'association de l'État neutre et de la nation liée à une confession chrétienne. C'est ainsi.

Le moment de la Réforme ne fournit donc pas seulement le commencement et l'impulsion du mouvement de l'Europe moderne, il fixe pour ainsi dire les termes du problème européen. Du reste, l'acteur politique et l'homme religieux ne furent pas les seuls affectés par le désordre catholique, par le jeu trop lâche entre les paroles et les actions. Tandis que l'un cherche à dégager l'action politique de toute entrave issue de la parole ou de l'action de l'Église, tandis que l'autre cherche à éprouver, à la lecture de l'Écriture, l'évidence intérieure de la vérité divine, comment vont se disposer ceux qui, dépourvus d'ambition politique et peu portés à la piété, ont néanmoins à conduire leur vie ? Le geste que nous avons vu si bien dessiné par Calvin, le geste consistant à ramener vers soi les signes dispersés de la vérité, à séparer de la confusion du monde le cercle de l'expérience de la vérité, il reviendra à chacun de le conduire selon le caractère de sa vie. Oui, certes, mais comment ? Machiavel n'a rien à dire à qui n'a

pas d'ambition, Calvin à qui n'est pas enclin à la piété. Ce serait à peine une exagération de soutenir que tous les deux ensemble n'ont rien à dire au plus grand nombre des hommes, qui ne se soucient ni du salut de la cité ni de celui de leur âme. N'y aura-t-il donc pas de réforme, pas de recomposition de la vérité pour celui qui n'est ni un prince ni un saint ? Qui voudrait ou pourrait étendre le geste réformateur jusqu'à embrasser les anecdotes de la vie ordinaire et la mesquinerie de la vie privée ?

Et pourtant si ! Pour l'homme ordinaire aussi le cercle de l'expérience de la vérité fut redessiné d'une main merveilleusement sûre, et par un réformateur non moins audacieux que Machiavel ou Calvin. C'est la thèse de ce livre que Montaigne fut ce réformateur. Sans anticiper sur l'argument, il est permis d'insister sur ceci. Alors que Machiavel et les réformateurs religieux redéfinissent, précisément « réforment » des objets déjà constitués et des autorités puissamment installées, Montaigne est contraint de produire l'objet et d'instituer l'autorité au nom desquels il redéfinit notre rapport à la vérité. C'est *la vie* elle-même dans sa teneur ordinaire, dans les variations de ses humeurs et l'irrégularité de ses accidents, qu'il s'agit de porter au jour et, si j'ose dire, d'installer dans une lumière qui fasse ressortir sa plénitude en préservant son imperfection. S'il t'intéresse d'apprendre comment Montaigne procéda, tu feras bien, lecteur, de poursuivre ta lecture¹.

1. C'est le moment pour moi de remercier de leurs critiques et suggestions mes premiers lecteurs, Frédéric Brahami, Benoît Chantre, Jean-Pierre Delange et Claude Habib.

I

LA GUERRE DES HOMMES

SAUVER SA VIE

1. Montaigne porte sur le désordre contemporain un diagnostic qui est fort proche de celui de Machiavel. La racine du désordre et de la corruption, c'est toujours ce *discosto*, ce trop grand écart entre les paroles et les actions. Il répète encore ce diagnostic, et dans des termes mémorables, à la dernière page des *Essais* :

Entre nous ce sont choses que j'ai toujours vues de singulier accord : les opinions supercélestes et les mœurs souterraines. [...] Ils veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme – C'est folie : Au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes ; au lieu de se hausser, ils s'abattent. Ces humeurs transcendantes m'effraient comme les lieux hautains et inaccessibles. Et rien ne m'est à digérer fâcheux en la vie de Socrate que ses extases et ses démoneries. Rien si humain en Platon que ce pour-quoi ils disent qu'on l'appelle divin. Et de nos sciences, celles-là me semblent plus terrestres et basses qui sont le plus haut montées¹.

1. Montaigne, *Essais*, III, 13, éd. André Tournon, Imprimerie Nationale, 1998, t. 3, p. 503-504. Toutes les citations de Montaigne seront tirées de cette édition dont les choix de typographie et de ponctuation ont été conservés, y compris les majuscules à l'intérieur des phrases et le signe du point en haut ('). Les trois tomes de cette édition

Si la philosophie est ici visée par l'entremise des noms de Socrate et de Platon, la théologie est sans nul doute comprise parmi les sciences qui sont « le plus haut montées ». Ailleurs la défiance de Montaigne s'étend au langage emphatique des monarchies : « *Tite-Live dit vrai, que le langage des hommes nourris [élevés] sous la royauté est toujours plein de folles ostentations et vains témoignages : chacun élevant indifféremment son roi à l'extrême ligne de valeur et grandeur souveraine*¹. » Montaigne est ainsi à la recherche d'une parole qui ne succombe pas à la tentation trop humaine d'« échapper à l'homme » par une philosophie, une religion, une politique « supercéleste ». Il est à la recherche d'une parole qui prévienne cette tendance et nous arme contre cette tentation. Il s'agit pour lui de réduire l'écart entre la parole et l'action, la parole et la vie, par une certaine parole, une parole inédite qui institue un usage nouveau, un régime nouveau de la parole.

2. L'adresse *Au lecteur* cependant, au lieu de faire sonner des promesses, met en garde contre de trop grandes attentes. Ce livre qu'il ouvre ne donnera pas au lecteur ce qu'il attend normalement d'un livre : rien d'utile pour lui ni de glorieux pour l'auteur. Montaigne ne nous promet rien. C'est d'abord en cela que son livre est « de bonne foi ».

L'adresse restreint le plus qu'il est possible la portée du livre : elle limite le nombre et la dignité des destinataires – ce sont simplement les « parents et amis » ; elle

correspondant aux trois livres des *Essais*, les numéros de pages seront indiqués sans mention du tome.

1. *Essais*, I, 3, p. 60.

circonscrit son objet qui ne saurait être plus chétif : « car c'est moi que je peins¹ ».

Ce qui nous est proposé est à peine un livre. La parole est retenue en deçà du domaine où elle deviendrait parole publique, parole digne d'être présentée au public parce que, par exemple, elle raconterait les actions remarquables de l'auteur au cours de sa vie. Ce qui fait que ce livre est à peine un livre est aussi ce qui fait qu'il est le premier d'un nouveau genre de livre. C'est l'objet ou la matière même du livre qui permet ou provoque cette ambiguïté : « moi ». Rien n'est plus chétif, rien n'est moins digne d'être porté à la lumière publique, mais c'est en développant une parole capable de s'appliquer à cet objet, et pour ainsi dire de lui conférer la réalité dont il est dépourvu, que Montaigne va rompre avec la fatalité idéalisante de la parole humaine.

Comme il s'agit bien d'un « livre de bonne foi », Montaigne ne laisse pas entièrement ignorer au lecteur l'extrême audace de son entreprise. En amplifiant « car c'est moi que je peins » par « je suis moi-même la matière de mon livre », il annonce le caractère extraordinaire de sa démarche.

Si Montaigne est la matière de son livre, ce n'est pourtant pas de lui qu'il parle d'abord dans les *Essais*. Il faut attendre le chapitre 8 du livre I – *De l'oisiveté* – pour lire la première formulation, d'ailleurs fort retenue, du projet ou du dessein du livre. Les sept premiers chapitres offrent une esquisse des conditions de la vie humaine, puisque ce sont elles finalement qui donnent sens à l'entreprise des *Essais*. Le dessein de Montaigne n'est pas arbitraire. Il est

1. *Au Lecteur, Essais, op. cit.*, t. 1, p. 45.

une réponse à une certaine situation, à une certaine crise, à une certaine condition. Il suppose une certaine interprétation de cette situation, de cette crise, de cette condition.

Le commencement d'un propos sérieux est toujours à prendre au sérieux. Comment Montaigne commence-t-il ? Il commence de manière dramatique et même tragique – il mentionne un « tragique exemple de vengeance ». Il est question de villes prises d'assaut et passées au fil de l'épée, de supplices ordonnés par un tyran, de l'empotement de la vengeance. Il est question des menaces qui pèsent sur la vie humaine, des menaces venues non de la nature mais des hommes eux-mêmes. Il est question de la peur de la mort par la main des autres.

Le premier chapitre s'efforce donc de répondre à la question : comment sauver sa vie ? Intitulé *Par divers moyens on arrive à pareille fin*, il commence ainsi : « *La plus commune façon d'amollir les cœurs de ceux qu'on a offensés, lorsqu'ayant la vengeance en main, ils nous tiennent à leur merci, c'est de les émouvoir par soumission à commisération et à pitié. Toutefois la braverie et la constance, moyens tout contraires, ont quelquefois servi à ce même effet.* »

Montaigne ici, comme il convient à un commencement, part d'un lieu commun de la rhétorique¹. Ne s'agit-il pas de persuader ? Or, ni l'un ni l'autre des deux moyens opposés de sauver sa vie – la soumission et le défi – n'apparaît nettement comme le plus efficace. La soumission incite à la compassion et peut donc nous sauver – ou pas. La « braverie » incite à l'« estimation » et peut donc aussi nous

1. Les termes mêmes, à partir de « toutefois », sont empruntés à la fin du développement sur la pitié qui clôt le livre I du *De inventione* de Cicéron.

sauver – ou pas. On ne peut même pas se fier au caractère ordinaire des hommes pour prévoir avec assurance leur conduite. Montaigne donne l'exemple d'Alexandre, « le plus hardi des hommes et si gracieux aux vaincus », qui pourtant exerça une cruelle vengeance contre Bétis qui s'était admirablement battu contre lui. Comment expliquer cette conduite que nous dirions « aberrante » ? Montaigne envisage trois hypothèses : 1) Alexandre n'admire pas une bravoure qu'il possède lui-même ; 2) il est au contraire jaloux ou envieux de Bétis, ne pouvant souffrir de voir chez un autre une hardiesse qu'il veut se réserver ; 3) il a été simplement emporté par la colère. Il est impossible de choisir avec assurance aucune des trois hypothèses. La question est indécidable.

Ainsi, des conduites opposées peuvent avoir le même effet ; et une même conduite peut avoir des causes différentes et même opposées. Dès les premiers mots donc, Montaigne met l'accent sur l'incertitude et la fluidité des motifs humains, sur le *jeu* pour ainsi dire qu'il y a dans le monde humain entre les causes et les effets, sur un certain manque de détermination dans les choses humaines.

Montaigne considère principalement ici deux motifs, ou deux types de motifs : l'un meut les femmes, les enfants et le « vulgaire » ; l'autre fait agir les âmes fortes. C'est un des principes d'organisation des *Essais* que la tension entre la fierté et la compassion, entre la vertu du *vir* et la vertu de l'*homo*. La commisération ne va pas sans « facilité », voire « mollesse » ; mais les âmes fières, et capables d'« estimation », sont exposées à des emportements à la mesure de leur force, comme l'atteste l'exemple d'Alexandre. Montaigne note que, quant à lui, il est ouvert

à ces deux motifs, avec une tendance naturelle à la compassion.

Un lecteur ayant des lettres est tenté de dire que dans ce premier chapitre, à l'entame pour ainsi dire des *Essais*, nous rencontrons quelque chose comme une dialectique du maître et de l'esclave. Sauf que, précisément, il n'y a pas de dialectique. La confrontation entre celui qui supplie pour sa vie et celui qui risque hardiment sa vie n'enclenche pas un développement, une histoire susceptible de conduire au dépassement de ces deux dispositions primordiales. Aucune synthèse satisfaisante ou rassurante ne s'annonce. Les deux dispositions constituent bien un des éléments fondamentaux du monde humain, mais elles agissent dans un milieu qui les empêche de parvenir régulièrement ou sûrement à leurs fins. En tout cas, c'est dans la tension entre la compassion pour le semblable et l'admiration pour le différent que la vie humaine se cherche.

La vie humaine se cherche mais, dirait-on, elle ne parvient pas à se trouver en raison du *jeu* et de l'indétermination des motifs dont je parlais. D'où les formules qui, d'entrée, frappent ce qui sera un leitmotiv des *Essais* : « Certes c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme · Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme¹. » Comment juger dans un monde, ou d'un monde qui paraît trop peu solide, trop incertain, trop flou pour, si j'ose dire, supporter un jugement ? La tâche de l'homme est de juger les choses humaines, mais celles-ci se dérobent au jugement. L'homme à connaître se dérobe à l'homme connaissant. Tandis que les Grecs nous donnent l'impression que les choses s'avancent pour ainsi dire vers

1. *Essais*, I, 1, p. 50.

l'esprit humain, qu'elles sont « volontaires » pour être connues, Montaigne soutient que l'esprit humain s'avance toujours trop, qu'il est toujours en avance sur les choses. Ce déséquilibre qui fait l'homme est à la racine de nos erreurs. L'esprit humain veut spontanément, naturellement, nécessairement *graver* là où il n'y a que des lignes fuyantes, des formes incertaines, des métamorphoses imprévisibles.

Le chapitre suivant (I, 2) – *De la tristesse* – confirme que les choses humaines sont rebelles à la gravure, ou simplement au dessin. L'homme est sujet à des passions extrêmes qui ne peuvent trouver d'expression adéquate. Montaigne évoque ce « degré de deuil » qui ne peut être « représenté », et dont le malheur de Niobé, transformée en rocher, fournit le type. Pour ces « accidents surpassant notre portée¹ », Montaigne donne principalement des exemples relevant du « deuil ». Mais, note-t-il, l'ardeur amoureuse, quand elle est extrême, engendre parfois « la défaillance fortuite qui surprend les amoureux si hors de saison » et les glace « au giron même de la jouissance ». Montaigne termine le chapitre par des exemples de joie et de honte si extrêmes que l'individu – il faudrait dire : le patient – meurt sur-le-champ. Tous ces affects privent l'âme de la « liberté de ses actions ». Le chapitre commence et finit par un « je » qui se déclare largement exempt de ces passions.

Ces passions extrêmes donnent lieu à autant de figures de la *perte de soi*. En ces premiers repérages de la condition humaine, marqués par une tonalité funèbre, Montaigne fait

1. *Ibidem*, p. 54.

ressortir nos incertitudes, nos défaillances, plutôt que nos capacités.

De fait, le chapitre suivant (I, 3) – *Nos affections s’emporent au-delà de nous* – concerne encore un affect que l’on peut dire aliénant. Il s’agit du souci des choses futures, en particulier de la préoccupation pour les obsèques, pour le sort du cadavre. Ces inquiétudes sont si vives que « nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà¹ ».

Montaigne commence à toucher explicitement à la chose politique. Il réclame d’abord la liberté de juger les princes après leur mort : c’est la seule manière de concilier le respect de « l’ordre politique² » – l’obéissance due à l’office du prince, que celui-ci soit bon ou mauvais – et la liberté de jugement sans laquelle il n’est pas de justice. Plus loin, dans un développement impressionnant consacré à l’affaire des Arginuses³, il pose la question de la sollicitude à montrer pour les corps des soldats ou des marins tués au combat. Il conclut que cette sollicitude est « importune superstition » si elle conduit à perdre le fruit de la victoire. Et d’une manière abrupte qui doit nous rendre attentifs, Montaigne dans ce chapitre fait deux déclarations qu’il faut

1. *Essais*, I, 3, p. 58.

2. *Ibidem*, p. 59.

3. Durant la guerre du Péloponnèse, les Athéniens remportèrent au large de ces îles une victoire navale sur les Spartiates. Après coup les généraux athéniens furent condamnés à mort par l’assemblée du peuple pour avoir négligé de recueillir les cadavres des marins. Seul Socrate vota contre la condamnation. Socrate évoque sa conduite dans cette affaire dans l’*Apologie* (32 b-c). La bataille et ses suites sont décrites par Xénophon dans les *Helléniques*, I, 7.

dire républicaines. Nous avons déjà relevé la première : « Tite-Live dit vrai, que le langage des hommes nourris sous la royauté est toujours plein de folles ostentations et vains témoignages. » Dans la seconde, il affirme en son nom propre, sous le couvert d'une critique indignée de la conduite de l'assemblée du peuple dans l'affaire des Arginuses, que la « domination populaire » lui semble « la plus naturelle et équitable¹ ».

La voix de Montaigne s'affermit. Montent les harmoniques viriles. En même temps qu'il fait ses premières déclarations républicaines, Montaigne commence à considérer la question de la mort. Il part du mot de Solon, rapporté par Aristote, mot selon lequel « nul avant sa mort ne peut être dit heureux ». À peine est-il entré dans le sujet, et sans nous laisser le temps de mobiliser notre attention, qu'il déclare comme si cela allait de soi qu'être mort, c'est se trouver « hors de l'être » et n'avoir « aucune communication avec ce qui est »². Et il cite Lucrèce, le grand poète matérialiste, qui sera dès lors son plus constant compagnon.

Le mot de Solon fournira le thème d'un chapitre ultérieur, le chapitre 19 intitulé *Qu'il ne faut juger de notre heur [bonheur] qu'après la mort*. Montaigne y évoque bien sûr la triste fin de plusieurs grands personnages, dont celle, toute récente et si émouvante, de Marie Stuart. Mais sa préoccupation est ailleurs. Solon est un philosophe. Il est donc indifférent aux accidents de la fortune. Ce qui lui importe, c'est la « résolution et assurance d'une âme réglée ». Eh bien, ce bon ordre de l'âme se donne à voir, se vérifie à

1. *Essais*, I, 3, p. 66.

2. *Ibidem*, p. 60.

l'épreuve de la mort : « Mais à ce dernier rôle de la mort et de nous, il n'y a plus que feindre, il faut parler Français, il faut montrer ce qu'il y a de bon et de net dans le fond du pot [...] C'est le maître jour, c'est le jour juge de tous les autres [...] Je remets à la mort l'essai du fruit de mes études¹. »

Ainsi la mort est l'essai ultime qui récapitule la vie. Sous les accents du *Dies Irae*, une tout autre musique se fait entendre. Si le jour même de la mort est le jour du jugement, c'est la mort qui est le juge et le maître. Il n'y en a pas d'autre.

Ici s'entrelacent les deux thèmes que Montaigne va déployer et faire retentir ensemble dans le chapitre suivant : celui de la république comme expression de la fierté humaine et celui de la mort comme épreuve et essai de la qualité humaine, comme expérience culminante et vraiment finale. D'ailleurs, dès la fin de ce chapitre, les deux thèmes fusionnent dans une figure qui n'est pas nommée mais dans laquelle il faut reconnaître Étienne de La Boétie. La mort prématurée de celui-ci fut plus « haute », représenta un accomplissement plus grand que n'eût été la réalisation de ses « ambitieux et courageux desseins ». Montaigne va jusqu'à écrire : « [Il] devança par sa chute le pouvoir et le nom où il aspirait par sa course². » Montaigne ne précise pas ici, ni ailleurs, quels étaient les « ambitieux et

1. *Essais*, I, 19, p. 154.

2. *Ibidem*, p. 155. On lit ailleurs : « Et le plus grand que j'aie connu au vif, je dis des parties naturelles de l'âme, et le mieux né, c'était Étienne de La Boétie : c'était vraiment une âme pleine, et qui montrait un beau visage à tout sens : une âme à la vieille marque, et qui eût produit de grands effets, si la fortune l'eût voulu : ayant beaucoup ajouté à ce riche naturel par science et étude » (« De la présomption », *Essais*, II, 17, p. 525).

courageux desseins » de La Boétie, à quel « pouvoir » et à quel « nom » ce dernier aspirait, ni quels « grands effets » il aurait pu produire avec l'aide de la fortune. En dépit de cette réticence, qui a ses raisons, Montaigne élève devant nous la qualité d'une mort strictement privée¹ à la hauteur, et plus encore, des plus grands exploits que la fierté républicaine pût inspirer. Quant à lui, il n'aspire point à de tels triomphes. Il ne se propose que de mourir « quîètement et sourdement ». Ce sont les derniers mots du chapitre.

Nous pouvons revenir au commencement des *Essais*. Le chapitre 4 – *Comment l'âme décharge ses passions sur des objets faux quand les vrais lui défont* – commence par mentionner ces expériences ordinaires où la colère s'en prend à ce qui lui tombe sous la main, où le deuil se déchire la poitrine ou se cogne la tête contre les murs. Les *Essais* s'ouvrent décidément sous le signe du deuil.

Montaigne considère ensuite le phénomène lorsque celui-ci change d'échelle et s'observe dans la conduite des rois. Xerxès fit fouetter l'Hellespont et écrivit un cartel de défi au mont Athos. Cyrus occupa toute une armée à se venger de la rivière de Gyndus pour la peur qu'il avait eue en la traversant. Un « roi de nos voisins » voulut se venger de Dieu en ordonnant qu'on cessât de le nommer, de le prier et même de croire en lui pendant dix ans. Auguste, fâché par une tempête, ôta l'image de Neptune dans les solennités des jeux Circenses, etc. Montaigne a

1. Montaigne fait le récit de cette mort dans une lettre à son père. Voir *Lettre à son père sur la mort d'Étienne de La Boétie*, préf. et com. par Jean-Michel Delacomptée, « Le Cabinet des lettrés », Gallimard, 2012.

parlé au chapitre précédent des « folles ostentations et vains témoignages » des royautés. Il en fournit ici des exemples extrêmes. La « folle ostentation » du rang royal nourrit la propension à la « vengeance titaniaque », la folie « surpassant toute folie » de vouloir se venger de Dieu. Les rois sont spécialement exposés à ce dérèglement de l'esprit humain que Montaigne nomme ici « outrecuidance ».

Montaigne relève l'« impiété » de cette conduite qui s'en prend follement « à Dieu même ». À notre surprise, il ajoute immédiatement : « ou à la fortune¹ ». Comme s'il tirait un trait d'égalité entre Dieu et la fortune. Et la phrase suivante est merveilleusement équivoque². En tout cas, le chapitre se termine ainsi : « *Mais nous ne dirons jamais assez d'injures au dérèglement de notre esprit.* » En dépit de la pointe antimonarchique fort décidée de ce chapitre, Montaigne maintient que le coupable originel, si j'ose dire, c'est « notre esprit ». Il prépare ainsi le chapitre 8 dans lequel il mentionnera pour la première fois l'entreprise des *Essais*, et la définira comme l'effort pour enregistrer les « chimères et monstres fantasques » de son esprit, « espérant avec le temps, lui en faire honte à lui-même ». Au lieu de s'abandonner à l'« outrecuidance » qui finit par tirer des flèches contre le ciel, enregistrer les folies de son propre esprit pour le régler en lui faisant honte.

3. Le chapitre 5 du livre I – *Si le chef d'une place assiégée doit sortir pour parlementer* – et le chapitre suivant – *L'heure*

1. *Essais*, I, 4, p. 70.

2. On trouve la même équivoque, différemment exprimée, chez Machiavel : « Je n'ignore pas que beaucoup ont pensé et pensent que les affaires du monde sont gouvernées par la fortune et par Dieu... » (*Le Prince*, ch. 25, *op. cit.*, p. 112.)

des parlements [pourparlers] dangereuse – forment un développement dont la continuité est si bien marquée par Montaigne lui-même qu'on se demande d'abord pourquoi il a divisé la matière en deux chapitres.

Montaigne s'interroge sur la place qu'il est légitime d'accorder à la ruse dans la conduite de la guerre. Au chapitre 5, il oppose les Anciens – Achéens, Romains, « anciens Florentins » – qui entendaient « combattre de vertu, non de finesse », à « nous moins superstitieux [scrupuleux], qui tenons celui avoir l'honneur de la guerre, qui en a le profit, Et qui après Lysander disons que, où la peau du lion ne peut suffire, il y faut coudre un lopin de celle du renard ». Peut-être cette évocation du lion et du renard est-elle une allusion à Machiavel, ou au machiavélisme contemporain. En tout cas, la tendance du propos semble suggérer que Montaigne préfère la vertu ancienne à la « finesse » moderne. Le chapitre se termine d'ailleurs par l'affirmation catégorique de sa préférence, et de son inclination, pour la « franchise » : « *Je me fie aisément à la foi d'autrui. Mais malaisément le ferais-je lorsque je donnerais à juger l'avoir plutôt fait par désespoir et faute de cœur que par franchise et fiance de sa loyauté¹.* »

Le chapitre suivant, qui paraissait d'abord un doublon, est d'une tonalité différente. Il évoque tranquillement un épisode tout récent « en mon voisinage de Mussidan » où « notre armée » avait attaqué alors même que se déroulaient des négociations. Il rappelle des épisodes analogues « aux siècles et des plus justes capitaines et de la plus parfaite milice romaine ». Et il commente ainsi : « *Car il n'est pas dit qu'en temps et lieu il ne soit permis de nous prévaloir de la sottise de nos ennemis comme nous faisons de leur lâcheté.*

1. *Essais*, I, 5, p. 75.

Et certes la guerre a naturellement beaucoup de privilèges raisonnables au préjudice de la raison¹. »

Montaigne donne la mesure sinon de ses hésitations ou de sa perplexité, du moins du caractère très réfléchi et subtil de sa position, dans ce qu'il dit à propos de Xénophon, nommé ici pour la première fois. Après avoir donc relevé les « privilèges raisonnables » de la guerre, il écrit ceci : « *Mais je m'étonne de l'étendue que Xénophon leur donne – et par les propos et par divers exploits de son parfait empereur – auteur de merveilleux poids en telles choses : comme grand capitaine, et philosophe des premiers disciples de Socrate. Et ne consens pas à la mesure de sa dispense, en tout et partout. »*

Machiavel aussi accordait grand crédit à l'autorité de Xénophon qui est cité une fois dans le *Prince* et six fois dans les *Discours*. Mais, à la différence de Montaigne, Machiavel approuvait « l'étendue » que Xénophon donne aux privilèges de la guerre : « Dans sa vie de Cyrus, Xénophon montre cette nécessité de tromper, étant donné que la première expédition qu'il fait faire à Cyrus contre le roi d'Arménie est pleine de fraudes, et que c'est par la tromperie et non par la force qu'il le fait s'emparer de son royaume. De cette action, il ne conclut rien d'autre sinon qu'il est nécessaire à un prince qui veut faire de grandes choses d'apprendre à tromper. Il raconte aussi que Cyrus trompa Cyaxare, roi des Mèdes, son oncle maternel, de plusieurs façons ; et il montre que, sans cette fraude, il ne pouvait pas atteindre la grandeur à laquelle il parvint². »

1. *Ibidem*, p. 77.

2. Voir Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 13, trad. A. Fontana et X. Tabet, « Bibliothèque de Philosophie », Gallimard, 2004, p. 304.

Ainsi, Montaigne et Machiavel occupent en quelque sorte des positions symétriques par rapport à Xénophon. Si Machiavel enchérit sur l'approbation que ce dernier donne à la ruse, ou en tout cas rend cette approbation plus explicite ou plus emphatique, Montaigne au contraire, après mûre réflexion, refuse nettement d'aller aussi loin que Xénophon. Du chapitre 5 au chapitre 6, l'opposition entre franchise ancienne et ruse moderne s'estompe, non que les Modernes soient moins rusés, mais les Anciens sont moins francs qu'il ne semblait d'abord. La franchise que recommande Montaigne va à l'encontre non seulement du machiavélisme proclamé des Modernes mais encore des recommandations voilées de la philosophie ancienne la plus recommandable.

Montaigne voit dans la franchise non seulement un signe de la qualité d'une âme¹ mais une disposition proprement salutaire. Elle sauve la vie. Vers la fin de l'ouvrage, au chapitre 12 du livre III – *De la physionomie* –, Montaigne racontera en détail deux épisodes dans lesquels il sauva sa vie simplement en étendant sa « franchise » à des hommes qui avaient l'intention de le tuer ou de le rançonner : « *mon visage et ma franchise lui avaient arraché la trahison des poings*². »

Le chapitre 7 du livre I – *Que l'intention juge nos actions* – poursuit l'examen des conduites par lesquelles les hommes s'efforcent, en agissant au-delà de la mort, d'étendre et de prolonger leur être, d'« [étendre] la vie outre la leur ».

1. « La fiance de la bonté d'autrui est un non léger témoignage de la bonté propre » (*Essais*, I, 14, p. 135).

2. *Essais*, III, 12, p. 421.

N° d'édition : L.01EHBN000491.N001
Dépôt légal : mars 2014