

Gilbert Boss

MONTAIGNE ET LA VIE SANS DIEUX

1

Il y a bien des façons d'être ou de ne pas être athée, et en les confondant on se perd dans des débats interminables et vains sur l'opportunité d'attribuer ou de refuser ce titre à quelqu'un. Formellement, on pourrait qualifier d'athées uniquement ceux qui nient l'existence de dieux. Mais la procédure est trop grossière et ne convient pas. Plusieurs de ceux qui posent l'existence d'un dieu paraissent en réalité plus athées que d'autres, déterminés à ne reconnaître explicitement l'existence d'aucun dieu. On a violemment attaqué comme athées des penseurs qui faisaient de la thèse de l'existence de Dieu la pierre angulaire de leur philosophie, comme c'est le cas évidemment pour Spinoza. C'est qu'on peut définir les dieux de bien des façons et qu'il ne suffit pas d'affirmer leur existence selon l'une quelconque de leurs définitions possibles pour échapper à l'accusation d'athéisme, parce que la reconnaissance de l'existence d'un dieu peut exclure celle d'un autre, qui importe seul à l'accusateur. On peut même définir la divinité de telle sorte qu'elle doive être reconnue pour existante et que son affirmation soit pourtant compatible avec toutes les sortes d'athéisme. Revenons à l'exemple de Spinoza, qui conçoit Dieu comme ce qui existe par nature. Ce Dieu sera donc tout ce qui existe, quoi que ce soit. Et par conséquent le terme de Dieu ne désigne ici aucun être à part, ce qui le rend incompatible avec toutes les conceptions que s'en font les croyants ordinaires, si bien que ceux-ci auront raison, de leur point de vue, de considérer l'auteur d'une telle conception de Dieu comme athée. Ou citons le procédé de Hume dans ses *Dialogues sur la religion naturelle*. Les interlocuteurs s'accordent au départ pour admettre la thèse de l'existence de Dieu et pour ne faire porter la discussion que sur sa nature. Or cette nature indéfinie pourra prendre toutes les formes, demeurer entièrement mystérieuse, apparaître comme infinie ou finie, humaine, animale ou matérielle. Bref, cet être dont l'existence est postulée, mais dont la nature est problématique, peut devenir à peu près n'importe quoi d'existant, et satisfaire l'athéisme le plus extrême, malgré le nom de Dieu qu'on lui attribue par convention. Et ici encore, les chrétiens ordinaires n'auront-ils pas raison de voir de l'athéisme dans ces dialogues qui commencent par poser comme assurée l'existence de Dieu ?

Or, là où la loi et la coutume exigent de tous la reconnaissance de l'existence d'un être nommé dieu, il faut s'attendre évidemment à ce que des penseurs de toutes tendances se conforment au langage qu'on leur impose pour nommer leurs principes, quels qu'ils soient. Le terme de dieu devient alors une sorte de façade obligatoire derrière laquelle se cachent plus ou moins les concepts les plus divers.

C'est pourquoi son seul usage ne trompera pas vraiment les censeurs, qui chercheront à savoir si le dieu de tel penseur est bien celui de la religion officielle. Or cet examen s'impose et devient plus difficile là où la terreur suffit à détourner presque tout le monde de nier explicitement l'existence d'un ou plusieurs dieux. Quel penseur sera en effet assez malhabile pour ne pas savoir éviter au moins en paroles cette négation directe ? Partout où la croyance en des dieux est obligatoire, c'est donc en vérifiant la présence d'une série de propriétés reconnues de la nature divine qu'il va falloir s'assurer qu'une pensée n'est pas athée en dépit de la première apparence. Mais ces propriétés diffèrent selon les religions.

Tenons-nous en à celles qui définissent la religion dans laquelle se trouvent pris les philosophes de la Renaissance et de la modernité, le christianisme. Pour les chrétiens, il ne doit y avoir qu'un seul Dieu, qui doit avoir les propriétés suivantes, entre autres : il est une personne, douée de pensée et de volonté ; il est créateur du monde et des hommes ; il s'intéresse à sa création et aux hommes, et il conduit le monde en fonction de ses desseins ; il régit les hommes, les punissant et les récompensant, dans cette vie, et surtout après la mort ; il a suffisamment d'affinité avec la nature humaine pour avoir pu devenir homme lui-même, quoique paradoxalement, et révéler par l'exemple aussi la voie du salut ; il a généralement donné sa révélation dans un livre sacré. Celui qui nie d'un coup l'existence d'un tel dieu est évidemment athée, mais également ceux qui se contentent de nier certaines de ses propriétés ou qui ne reconnaissent pas la morale qu'il est censé nous dicter. Car alors, quoique reconnaissant peut-être l'existence d'un Dieu, ils ne reconnaissent pas celle du vrai Dieu, de sorte que, en vérité, ils nient son existence, et même l'existence de tout dieu, vu que pour les chrétiens, il ne peut y en avoir qu'un seul.

Dans ces conditions, percevoir que Spinoza est athée malgré l'importance qu'il accorde à Dieu dans son système, se ramène à un jeu d'enfant, puisque le philosophe prend lui-même soin de démontrer explicitement que son Dieu est contraire au vrai Dieu des chrétiens sur presque tous les points, n'étant pas une personne, étant dénué de volonté, n'ayant jamais créé le monde, etc. Il fallait vivre dans un pays où les multiples sectes avaient rendu incertains la plupart des dogmes et des conceptions de la divinité pour espérer atténuer l'influence de l'accusation d'athéisme par quelques concessions formelles à la religion, et il était évident que presque personne ne resterait dupe du déguisement verbal. En revanche, l'entreprise de démasquage n'était pas si facile face à des auteurs plus attentifs à élaborer leur déguisement. Ainsi, un Giordano Bruno avait pris soin de s'exprimer de façon à respecter davantage à première vue les définitions canoniques de Dieu et les divers dogmes des théologiens. Pourtant, les analogies avec plusieurs aspects de la pensée de Spinoza sautent aux yeux dès qu'on compare les deux pensées. Et les inquisiteurs avaient également flairé l'athéisme caché dans l'œuvre de l'Italien. Mais précisément, même s'ils avaient finalement condamné et envoyé ce penseur trop audacieux au bûcher, il leur avait fallu des enquêtes et discussions interminables pour étayer leurs soupçons, tant il est difficile de percer un déguisement bien fait, même lorsqu'on a saisi qu'il s'agissait bien d'un déguisement. Et nul doute que d'autres avaient pris un soin plus grand encore à se confectionner un masque plus efficace en évitant maintes imprudences du bouillant Bruno.

Ce qui donne pourtant prise à l'inquisiteur, c'est le fait qu'un penseur ne peut pas se satisfaire d'un déguisement si parfait qu'il ne révélerait plus rien d'autre que lui-même, c'est-à-dire la doctrine simulée, car il deviendrait ainsi inutile pour communiquer l'athéisme qui s'y dissimulerait sans même plus s'y laisser deviner. Même prudemment masqué, l'athée doit encore prendre le risque de ne pas se dissimuler tout à fait et de livrer quelque signe au soupçon de l'inquisiteur comme du lecteur. C'est un jeu subtil, plus difficile encore que l'échange de signes convenus entre tricheurs, justement parce qu'ici, l'auteur ne peut pas entrer dans des conventions préalables avec certains lecteurs, mais qu'il doit les négocier dans le jeu même, face à l'adversaire qui peut tout observer aussi bien que le lecteur complice.

Il faut donc que l'auteur donne au lecteur quelque avertissement de son intention de communiquer un message caché dans ses écrits, déchiffrable à ceux seuls en principe qui manifesteront les dispositions propres à le découvrir. Et cet avertissement lui-même devra prendre la forme d'une énigme pour garder cachés non seulement le secret, mais son existence même. Autrement dit, le voile dissimulant le secret devra se révéler de manière ambiguë comme voile d'un côté et de l'autre comme l'habit normal, censé ne rien cacher de particulier, de manière à ce que seuls les lecteurs appelés à découvrir le secret songent aux moyens de le dévoiler.

2

Trouvons-nous chez Montaigne des indices de ce genre ? Commençons par les chercher au lieu où on peut les attendre le plus naturellement, c'est-à-dire au début des *Essais*, là où ceux-ci se présentent pour la première fois eux-mêmes, c'est-à-dire dans l'adresse au lecteur, qu'il est utile de citer en son entier.

Au Lecteur

C'est icy un livre de bonne foy, lecteur. Il t'advertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ay eu nulle consideration de ton service, ny de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ay voué à la commodité particuliere de mes parens et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bien tost) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entiere et plus vifve, la connoissance qu'ils ont eu de moy. Si c'eust esté pour rechercher la faveur du monde, je me fusse mieux paré et me presanterois en une marche étudiée. Je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moy que je peins. Mes defauts s'y liront au vif, et ma forme naïfve, autant que la reverence publique me l'a permis. Que si j'eusse esté entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de nature, je t'asseure que je m'y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud. Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre : ce n'est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain. A Dieu donq, de Montaigne, ce premier de Mars mille cinq cens quatre vingts.

A première vue, s'il s'agit bien d'un avertissement, il semble annoncer tout le contraire d'une dissimulation, en affirmant que les *Essais* sont un livre de bonne foi, où s'exprime la plus parfaite franchise. On peut certes s'étonner que cette

franchise doive s'afficher, et se méfier d'un tel procédé, dont l'expérience de la vie nous apprend assurément qu'il est d'habitude celui des trompeurs, qui cherchent un peu naïvement à dissimuler leur ruse sous l'assurance de la bonne foi, et éveillent justement le soupçon par là. Car l'honnête homme a-t-il besoin de s'affirmer comme tel ? Certes, la profession de franchise ne suffit pas à dénoncer la mauvaise foi de son auteur, parce qu'il arrive qu'elle soit elle-même sincère. Mais chez l'homme franc, elle n'intervient guère qu'en réaction à une suspicion, et non pour la prévenir. Voit-on les honnêtes gens se présenter explicitement dès l'abord comme honnêtes gens ? L'introduction d'un propos par l'assurance que ce n'est pas un mensonge n'est-elle pas justement propre à éveiller le soupçon qu'il puisse être menteur ? Et lorsqu'il s'agit d'un habile discoureur, ne faut-il pas même supposer qu'il veuille sciemment avertir le bon entendeur de cette possibilité ? Certes, l'auteur peut être aussi très naïf et ne pas se rendre compte de l'effet qu'il risque de produire. Et Montaigne ne se pose-t-il pas justement comme parfaitement naïf, presque un bon sauvage ignorant des ruses du civilisé ? Mais ce n'est sûrement pas le naïf sauvage qui penserait, lui, à se réclamer de sa naïveté.

Pourtant, qu'il y ait d'innocentes protestations de bonne foi, même faites malhabilement, par extrême naïveté justement, avant même toute accusation, comme pour la prévenir par quelque crainte exagérée ou timidité, voilà ce que chacun pourrait aussi confirmer par des exemples tirés de sa propre expérience du monde. Il serait donc très exagéré de vouloir conclure automatiquement qu'une telle protestation de franchise soit le signe assuré d'une dissimulation. Et si c'était le cas d'ailleurs, l'aveu ainsi tourné serait trop direct pour laisser au doute la place que doit lui conserver un signe plus subtil d'intelligence.

La suite de l'avertissement des *Essais* — puisque c'est le livre lui-même qui nous annonce ici les intentions de son auteur, comme s'il en était le vrai témoin, le garant en somme — est fort étrange, car elle nous propose le paradoxe d'un ouvrage s'adressant à nous, le public étranger au cercle d'amis de Montaigne, pour nous avertir qu'il ne s'adresse justement pas à nous, mais seulement au cercle familial de l'auteur, auquel nous restons justement étrangers. Qu'un auteur écrive dans une lettre qu'elle a un caractère privé, qu'elle ne doit pas être montrée, ou qu'elle ne concerne pas celui qui la lirait par hasard, cela se comprend encore. Mais que le livre, publié et essentiellement public, avertisse son public que l'auteur n'a rien à lui dire, c'est contradictoire. Faudrait-il croire que ce livre aurait pris une telle autonomie qu'il aurait abusé des intentions de l'auteur pour les trahir en publiant ce que celui-ci réservait à un cercle privé ? Il est vrai que les livres trahissent souvent, peut-être même toujours, leurs auteurs. Mais c'est à leur insu, tandis que Montaigne manifeste dans son avertissement qu'il doit être au moins complice de cette trahison, qui n'en est plus tout à fait une. Il reste que d'une certaine façon ce livre, se disant de bonne foi, est traître, et qu'il se présente comme tel par la façon même dont il contredit la vie privée de son auteur en la publiant, selon son propre aveu, au moins indirect, contre ses intentions. En un sens, pourtant, il se montre au moins de bonne foi en avouant sa trahison. Mais c'est une franchise aussi retorse que celle du menteur avouant qu'il ment.

Dans ces conditions, cet avertissement peut-il encore avoir le moindre sens ? Qui croira que Montaigne, pour donner un souvenir de lui à ses parents et amis, sans autre souci du lecteur, auquel il destine pourtant cet avertissement, aura

choisi de procéder par la publication d'une œuvre inutile à presque tous ceux qui en viendront effectivement à la découvrir et à la lire ? Un tel étourdi, dénué de toute raison, ne mériterait certainement pas d'être lu, sinon comme cas psychologique.

Si son discours a un sens, il faut donc qu'il soit indirect, présenté comme une énigme à deviner pour le lecteur. Si le sens littéral est absurde, tentons donc de lui en trouver un autre, figuré. D'ailleurs, le thème constant de cette préface est précisément celui du déguisement. Il s'agit de se présenter masqué ou non masqué. Le livre se présente sans fard, il est de bonne foi. L'auteur refuse aussi les parures, et préfère se montrer tel qu'il est, sans apprêts, et désirerait même se montrer nu, s'il en avait la possibilité comme chez les sauvages. Il y aurait donc une écriture qui sert à se cacher, et une autre qui découvre. C'est cette dernière que nous dit préférer Montaigne. Serait-ce la signification métaphorique cherchée ? L'auteur nous ferait savoir en somme que, si nous voulons bien nous défaire des exigences de la politesse afin d'aller trouver l'auteur dans son livre tel que le voient ses familiers, sans façon, sans récriminer sur les défauts admissibles dans la vie privée, alors, ce livre sans apprêt nous est ouvert, et ne présente plus d'artifice. Toute la référence au déguisement ne servirait en quelque sorte que de formule de politesse, pour permettre à l'auteur de s'excuser de la simplicité de son accueil, sans façons justement. Et toute la contradiction se résumerait au fait que c'est encore par une politesse, par un masque conventionnel, qu'il faudrait entreprendre de détruire tout masque. En somme, la négation du mensonge resterait encore nécessaire pour conduire à la vérité nue dans un monde où nul ne peut se présenter sans habit.

Cependant, entre autres raisons de ne pas se satisfaire d'une telle explication, c'en est une forte que nous donne Montaigne en remarquant que, justement, nos conventions ne permettent pas de se présenter nu comme chez les sauvages, si bien qu'il lui faudra bien renoncer à se peindre tout entier et continuer à se déguiser, en dépit même de toute intention du contraire.

Distinguons toutefois entre diverses raisons de se déguiser. L'une des plus fréquentes se rapporte à la vanité. Les gens (et les auteurs) n'aiment pas se laisser voir tels qu'ils sont, avec leurs défauts, parce qu'ils cherchent à montrer une image favorable d'eux-mêmes, pour se faire admirer du public et s'en faire applaudir si possible. Or Montaigne nous assure ne pas rechercher ce type de vaine gloire, désireux qu'il est de se connaître vraiment, tel qu'il est, plutôt que de trouver le moyen de se parer pour se donner une figure propre à plaire au goût du public. D'ailleurs qu'importe le vrai visage de l'auteur à ce public désireux de se faire présenter des figures régulières conformes aux canons en vigueur ? On ne peut certes pas le servir par une peinture irrégulière et bizarre, sauf s'il s'agit de s'adresser à des amis, curieux de voir l'individu dans sa singularité réelle, de parents, partageant avec l'auteur une même nature ou disposition fondamentale les poussant à rechercher également une connaissance aussi singulière que celle de l'individu concret saisi dans sa pure réalité. Ces amis, ces parents, ne font pas en effet partie du public général, pour lequel on peint des figures conventionnelles selon les canons admis et appréciés, quoiqu'ils n'en soient pas non plus entièrement distincts, puisque c'est dans ce public que le livre des *Essais* cherche à les atteindre comme ses véritables lecteurs.

Or comment les distingue-t-il pour les inviter dans cette sphère privée, comme sauvage, où les hommes se révèlent nus, sans plus aucun voile ? L'auteur lui-même nous a avoué qu'il ne pouvait se dévoiler, parce que son livre est publié et doit répondre aux exigences imposées par les conventions de sa société, obligeant à mettre les habits correspondant plus ou moins à la mode régnante. Le public général ne trouvera donc aucun usage utile d'une telle œuvre, si ce n'est le divertissement que peut apporter un sujet vain et futile. Et quant aux amis et aux esprits parents, comment pénétreront-ils dans l'intimité qui leur est réservée ? Ne faudra-t-il pas qu'ils apprennent à lever eux-mêmes le voile ?

3

Supposons maintenant, non pas un ami de Montaigne, mais un historien des idées, qui se pose une question relativement objective touchant pourtant ce domaine de la vie privée du penseur. Par exemple, il peut se demander si l'athéisme était présent, plus ou moins fréquent, au XVI^e siècle, et dans ce cas, quelles formes il pouvait prendre. L'idée de choisir le cas de Montaigne dans le cadre d'une telle étude pourrait sembler raisonnable, étant donné que des doutes existent sur la véritable religion de l'auteur des *Essais*, et que ces soupçons auront crû au point de faire mettre l'œuvre à l'Index au siècle suivant. Objectivement donc, peut-on affirmer que Montaigne ait été athée, ou savoir, parmi toutes les positions possibles entre une religiosité sincère et convaincue et l'athéisme, laquelle était la sienne ?

Mais comment entreprendre une telle recherche ? Si les mécréants du XVI^e siècle avaient eu l'habitude d'afficher franchement leur incroyance, en prenant même soin de l'expliquer aussi clairement que possible, rien ne semblerait plus facile que de se faire une idée précise de la situation, et notre historien n'aurait presque plus qu'à collecter des faits évidents et parlant d'eux-mêmes. Le problème vient bien sûr déjà du fait que toutes les positions religieuses n'étaient pas exprimables impunément, et surtout pas l'incroyance et l'athéisme. Il faut donc abandonner l'espoir de récolter les confidences plus ou moins publiques des mécréants. On aura plus de succès en suivant les accusations des églises, qui voient partout des incroyants cherchant à se cacher sous les feintes professions d'une foi conforme. Mais ces accusations sont-elles plus objectives et plus fiables ? N'a-t-on pas vu des multitudes accusées de sorcellerie de manière fort douteuse ?

L'avantage d'un écrivain, c'est bien sûr qu'il a laissé les traces publiques de sa pensée, surtout s'il a abordé des sujets touchant la religion, la foi et l'incroyance, comme c'est le cas de Montaigne. De plus, s'agissant d'une confession, pense-t-on, les *Essais* doivent être des témoins, non pas de ce que pensaient généralement les penseurs de l'époque, mais au moins des croyances de l'un d'entre eux, de leur auteur même.

Assurément, rien n'oblige un écrivain à parler de ses croyances religieuses, pour affirmer sa foi ou son incrédulité. Il est bien libre d'afficher sa foi, s'il le désire, quoiqu'il n'ait pas la même liberté de se déclarer athée. On ne s'étonnera donc pas de trouver dans les *Essais* des protestations d'orthodoxie religieuse, mais pas de revendication d'athéisme. A première vue, dans ces conditions, en se déclarant

croyant et en évitant toute déclaration en sens contraire, leur auteur ne ferait que suivre les usages obligés de la société dans laquelle il vivait, si bien qu'il faudrait n'en rien conclure sur ses convictions réelles, ni dans un sens ni dans l'autre. A la réflexion, on en viendra peut-être à envisager la situation autrement et à considérer que, loin d'être neutre parce qu'elle est seulement conventionnelle, l'affirmation de sa croyance religieuse doit compter en faveur de la thèse que Montaigne est bien un chrétien convaincu, quel que soit le parti religieux plus précis auquel il aura donné sa préférence. Car pourquoi, dira-t-on, aurait-il pris soin de déclarer sa foi, plutôt que de s'en abstenir, s'il n'était pas croyant ? En effet, même s'il ne pouvait s'afficher comme athée, rien ne lui interdisait au moins de rester de la plus grande discrétion sur sa position religieuse, à supposer qu'elle ait été de nature à choquer et à mettre en danger le penseur. Autrement dit, son silence sur ce qu'il croyait au sujet de la religion, là même où il en traitait, aurait pu laisser subsister l'hypothèse gratuite qu'il ait été athée, tandis que son souci de se déclarer sans contrainte pour la religion de son temps et de son pays sert d'argument en faveur de sa foi.

Une nouvelle réflexion renverse cependant cette conclusion. Car, si les considérations dans lesquelles se lance le penseur ne sont pas d'ordre purement théologique, clairement fondées sur le présupposé de la foi, elles le rendent suspect d'adhérer secrètement aux opinions non religieuses exposées, sans le contrepois ou de leur évidente réfutation ou d'une protestation d'orthodoxie religieuse, et si possible même des deux. Par conséquent, une déclaration purement gratuite de sa foi par quelqu'un, qui ne donnerait sinon prise à aucun soupçon d'en manquer, pourrait bien représenter une raison de l'en croire, mais ce n'est plus le cas pour celui qui a lieu de craindre que ses discours ou ses attitudes ne le rendent suspect de mécréance. Et donc les passages où l'auteur avoue sa foi ne prouvent rien, puisqu'ils trouvent leur motif aussi bien dans un élan sincère que dans la prudence recommandant de déguiser ses vrais sentiments.

Puisqu'on voit l'auteur des *Essais* se poser explicitement comme chrétien à divers endroits, sans jamais revendiquer directement l'incroyance et l'athéisme à aucun moment (pas plus d'ailleurs dans sa vie que dans son œuvre, à ce qu'on sache), tout en discutant à diverses reprises de religion, de manière assez critique, il est impossible de rien conclure objectivement sur l'état de ses croyances réelles.

4

Abandonnons donc notre historien avec son aporie, et changeons tout à fait d'approche pour aborder Montaigne comme il nous y invite, en amis. Est-ce alors un athée que nous allons rencontrer ? Mais n'allons pas trop vite. Il ne suffit pas de nous dire ses amis pour qu'il nous reconnaisse pour tels. Quelles sont les conditions de cette amitié indispensable à la lecture pour ainsi dire autorisée (c'est-à-dire autorisée par l'auteur, bien sûr) des *Essais* ? L'auteur s'y adresse aux parents et aux amis, et les uns ne sont pas toujours les autres, au sens propre, mais les amis sont toujours des parents en un sens, des personnes de la même race, ou plutôt du même esprit, comme l'essai sur l'amitié y insiste. C'est alors que peut s'instaurer la conversation à travers la lecture, comme Montaigne disait la pratiquer avec ses auteurs préférés. Elle introduit une forme d'intimité qui n'est

pas celle d'une relation relâchée, bien au contraire. Elle s'accompagne d'une sorte d'émulation intellectuelle, qui va jusqu'à pousser le lecteur à écrire à son tour. Celui qui n'est pas capable de s'élever à ce niveau demeure étranger à cette communication active, en principe d'égal à égal, car cette intimité de l'amitié est extrêmement exigeante. L'invitation est celle d'un livre d'essais, et par conséquent une invitation à lire des essais, où l'auteur lui-même se met à l'épreuve, et invite donc aussi à se soumettre soi-même à ces essais, à s'y mettre à son tour à l'épreuve. Le spectateur qui espérait observer simplement Montaigne se dénuder pour lui ne verra rien, ou ne verra que les déguisements, peut-être même le masque d'un bon chrétien. Et rien ne lui interdira certes d'observer aussi attentivement qu'il voudra, de noter tous les détails des figures. Il pourra citer précisément mille passages soigneusement recopiés et mémorisés sur tous les sujets abordés par l'auteur, sans rien voir d'autre que l'écran bariolé fait pour lui cacher ce qui est réservé aux vrais amis. Et Montaigne se révèle même un hôte charmant pour ceux qu'il éconduit sans en avoir l'air, en leur racontant mille histoires amusantes et curieuses qui leur donneront la fausse impression d'être entrés dans sa familiarité.

Au début de l'essai sur l'amitié, l'auteur nous explique comment il a construit son premier livre, à l'imitation d'un peintre de l'époque, en réservant l'espace central au tableau principal, composé selon l'art, et en l'entourant de toute une série de grotesques, irréguliers et bizarres. La place d'honneur, il l'avait réservée au *Discours sur la servitude volontaire* d'Étienne de la Boécie, se réservant l'encadrement fantaisiste. C'est dire que les *Essais* sont entièrement ordonnés autour de l'ami absent, et de l'amitié la plus parfaite que nous décrit justement cet essai placé juste à côté du centre et lui servant d'introduction directe. En quelque sorte l'absence de l'ami est la raison de l'écriture, cherchant à retrouver le rapport réel disparu. Et cette absence est rendue d'autant plus sensible que même le tableau central a été volé, les partis religieux l'ayant usurpé pour leur propre propagande et ayant déformé ainsi la composition classique, la rendant impropre à son usage premier. En somme, malgré elle, l'œuvre de La Boécie aura servi à des luttes pour lesquelles elle n'était pas faite, et Montaigne compte bien pour sa part rendre ses essais impropres au service public, comme il le dit dans son avant-propos, pour les réserver réellement à l'amitié. Et l'irrégularité de la composition semble destinée notamment à cette fonction. L'absence de La Boécie (représenté faute de mieux par des vers, qu'on finit par devoir aller voir ailleurs) ne marquerait-elle pas la place essentielle, mais difficile à prendre, du lecteur ami ?

On peut entendre l'amitié en plusieurs sens, puisqu'elle peut signifier toutes les relations bienveillantes ou de collaboration entre les hommes, aussi bien que l'amitié parfaite dont Montaigne nous donne le modèle dans sa propre amitié avec La Boétie. Alors que les degrés inférieurs sont aisés à atteindre, le sommet demeure réservé à quelques très rares héros, n'apparaissant au plus qu'une fois tous les trois siècles. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que pour retrouver un véritable ami, il faille se projeter au-delà de la mort et s'élancer à travers les siècles par l'écriture. N'est-ce pas une étrange entreprise ? C'est d'abord l'esprit de l'ami réel, disparu, qui hante cette écriture et lui donne son lieu propre, que retrouvera peut-être quelque ami lecteur presque improbable. Accessoirement, le livre sert à amuser bien d'autres amis en un sens large, en des entretiens futiles,

dont le sens et la saveur véritable ne se révéleront qu'aux très rares vrais amis. Car c'est à ceux-ci seuls qu'il appartient de se connaître vraiment. Mais il faut ajouter aussi que non seulement ils se connaissent mieux que ne font habituellement les hommes, mais qu'ils ont en outre l'un de l'autre une connaissance parfaite, certaine, si l'on en croit notre auteur, pourtant généralement porté à l'attitude sceptique :

Il n'est pas en la puissance de tous les discours du monde de me desloger de la certitude que j'ay, des intentions et jugemens du mien. Aucune de ses actions ne me sçauroit estre présentée, quelque visage qu'elle eut, que je n'en trouvasse incontinent le ressort.

Est-ce donc ainsi que le véritable lecteur des *Essais* devrait pénétrer leur sens, jusqu'à le saisir avec la plus entière certitude ? Lui serait-il donc possible de savoir parfaitement par exemple si Montaigne est athée, et en quel sens ?

Au premier abord, c'est aux grotesques sortis de l'imagination de Montaigne qu'on se trouve confronté, et nous savons à présent que ce mode de composition bizarre et peu sérieux à première vue est délibéré. Il s'agit donc davantage de rendre impossible toute interprétation sérieuse que d'offrir un sens avec certitude. Cet essai sur l'amitié lui-même ne devrait-il pas faire partie de ces grotesques ? Il procède avec une étrange certitude pour proposer un idéal extrême, avoué à peu près irréalisable, bien qu'appuyé sur un exemple réel, dont, il est vrai, l'auteur est le seul témoin intime. Tournons-nous vers l'autre côté du tableau manquant pour lire l'essai symétrique, sur la modération, où nous découvrons aussitôt cet aveu : « J'aime des natures tempérées et moyennes. L'immodération vers le bien mesme, si elle ne m'offense, elle m'estonne et me met en peine de la baptiser. » Ce goût de la modération en tout, même dans le bien, n'est-il pas tout contraire à l'élan immodéré vers l'amitié parfaite et extrême, qui lui fait pendant ? Faut-il prendre au sérieux cette déclaration d'un goût pour la modération de la part de l'ami extrémiste qui s'est révélé juste auparavant ? Ou faut-il comprendre que l'idéal de l'amitié absolue ne pouvait être qu'une plaisanterie de la part de l'ami de la modération jusque dans le bien ? Certes, la contradiction n'est peut-être pas aussi radicale, car Montaigne nous dit s'étonner sans pourtant s'offenser de l'immodération vers le bien, et se trouver plutôt incapable de l'exprimer. La tension reste cependant très grande entre ce goût de la modération et l'amour extrême de l'amitié parfaite. Et pour le moins, le lecteur ne peut que s'en étonner, s'il ne s'en offense, et il sera bien en peine à son tour de « baptiser » ce paradoxe. Mais ce n'est qu'un exemple ; partout Montaigne se plaît à jeter la pensée réglée dans l'embarras et l'aporie. Il plaisante, c'est certain. Mais plaisante-t-il toujours ? Ses plaisanteries n'ont-elles pas d'autre sens que d'amuser ? Et dans ce cas, comment reconnaître les passages où il parle sérieusement ?

5

Tentons à nos risques la conversation dans ces conditions incertaines et, pour simplifier, tenons-nous en au premier livre des *Essais*, et à sa cohérence particulière. Commençons par aller voir ceux avec lesquels Montaigne aurait pu se montrer nu, ses chers cannibales qu'il estime vivre en un véritable âge d'or et

mieux encore. Ils mènent une vie simple, mais non pauvre du tout, ayant tout ce dont ils ont besoin, logement, nourriture et société, et même le luxe principal, le loisir, qu'ils passent principalement à danser. Leur gloire est de ne pas craindre la douleur ni la mort, et ils se font des guerres dans le seul but de prouver leur vertu. Ils croient les âmes éternelles, sans paraître se soucier autrement de la vie après la mort, se contentant de bien vivre. Leurs moralistes ne leur prêchent « que deux choses : la vaillance contre les ennemis et l'amitié à leurs femmes. » Leurs sentiments sont simples comme leurs mœurs, « Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon, inouïes. » En somme, ils n'ont rien de ce qui concerne le chrétien, ni péché ni pardon. Et toute leur attention est tournée vers cette vie, qu'ils passent sans « nulles occupations qu'oisives ; nul respect de parenté que commun ; nuls vestemens », étrangers à tous nos soucis les plus ordinaires. Quelques prêtres vivent à l'écart et passent leur faire des prédictions, à leurs risques et périls, puisqu'ils tuent ceux qui se sont trompés, ce que Montaigne approuve tout à fait.

Ceux qui manient les choses sujettes à la conduite de l'humaine suffisance, sont excusables d'y faire ce qu'ils peuvent. Mais ces autres, qui nous viennent pipant des assurances d'une faculté extraordinaire qui est hors de notre cognoissance, faut-il pas les punir de ce qu'ils ne maintiennent l'effect de leur promesse, et de la temerité de leur imposture ?

Voilà une politique qui réduit fortement le recours à des révélations et inspirations divines, sur lesquelles reposent aussi nos religions. Il est légitime de recourir à la raison, qui nous est commune et que nous savons faillible, mais de prétendre à des savoirs surnaturels, invérifiables en eux-mêmes, c'est se donner le moyen de tromper facilement, et il faut s'en garder. D'ailleurs, la vie excellente des cannibales n'est pas décrite comme religieuse, mais comme accomplissant « la conception et le desir mesme de la philosophie. »

Et pourtant, ne croient-ils pas à la vie éternelle et à des dieux ? En tout cas, c'est sans tomber dans la superstition vulgaire, de faire intervenir les dieux dans le cours de nos vies, comme il arrive face aux accidents, où par exemple, « és confusions publiques les hommes estonnez de leur fortune se vont rejettant comme à toute superstition, à rechercher au ciel les causes et menaces anciennes de leur malheur. »

Montaigne revient au thème de l'imposture prophétique et de la croyance dans l'essai suivant, en insistant et en élargissant le propos :

Le vray champ et subject de l'imposture sont les choses inconnues. D'autant qu'en premier lieu l'estrangeté mesme donne credit ; et puis, n'estant point subjectes à nos discours ordinaires, elles nous ostent le moyen de les combattre.

Bref, dans le domaine de l'inconnu, on peut prétendre n'importe quoi, et c'est seulement par les éventuelles conséquences de ces supposés savoirs sur le monde qu'on peut éventuellement prouver la supercherie. Sinon, nous n'avons aucun moyen de combattre ce qui ne peut non plus aucunement se prouver. Que peut la prudence dans ce domaine, sinon constater son ignorance et s'y tenir, plutôt que d'en arriver à l'aberration courante de croire le plus fermement ce qu'on sait le moins. Mais les cannibales ne croient-ils pas qu'il y a des dieux ? Certes, mais ils semblent éviter les conséquences superstitieuses de cette croyance, en la ramenant

à un simple encouragement moral. Ne pourrait-on limiter de la même façon la foi chrétienne ? C'est ce que propose en effet Montaigne :

Suffit à un Chrestien croire toutes choses venir de Dieu, les recevoir avec reconnaissance de sa divine et inscrutable sapience, pourtant les prendre en bonne part, en quelque visage qu'elles luy soient envoyées. Mais je trouve mauvais ce que je voy en usage, de chercher à fermir et appuyer nostre religion par le bon-heur et prospérité de nos entreprises.

Pour suivre ce conseil, il faut donc renoncer à se servir de Dieu pour expliquer les événements du monde et de notre vie et se contenter d'adopter à leur égard une attitude morale, en les considérant comme s'ils découlaient d'une infinie sagesse et pouvaient être interprétés comme bons dans ce qui reste en eux inaccessible au jugement de notre prudence. En somme la foi en un Dieu sage n'est, ainsi comprise, qu'un encouragement moral. Pour en savoir plus, il faut ou bien se fier à ceux qui prétendent à des révélations, et s'exposer sans défense à leurs impostures, ou bien tenter de scruter soi-même l'inscrutable. Mais c'est comme avec le soleil, dont la lumière éclaire notre monde : « qui eslevera ses yeux pour en prendre une plus grande dans son corps mesme, qu'il ne trouve pas estrange si, pour la peine de son outreuidance, il y perd la veue. » Ceux qui veulent regarder Dieu s'aveuglent et finissent donc par en savoir bien moins que les autres, malgré leurs prétentions. Cette considération devrait suffire pour retenir de s'engager sérieusement dans les spéculations théologiques, comme pour prendre au sérieux ce que d'autres peuvent dire sur ces sujets.

6

Si la raison ne peut rien nous découvrir dans ce domaine de l'inconnu, qui est tel non pas faute d'investigation, mais parce que le sujet dépasse nos capacités, il faut bien renoncer à rien en savoir naturellement. Faut-il donc recourir à la foi ? Il n'y a guère d'autre possibilité. Mais du moins devons-nous juger de ce qui est digne d'entraîner notre croyance et de ce qui se présente comme une probable imposture.

Se pourrait-il que les dieux nous parlent dans le monde, en bouleversant pour nous l'ordre de la nature, ou que la nature avoue les dieux dans ces événements surprenants que nous nommons les miracles ? Encore faudrait-il pouvoir nous assurer que les miracles aient lieu réellement. Mais en vérité « les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature. » Et par conséquent, ils signifient seulement qu'il se passe quelque chose dont nous ignorons les causes, que nous attribuons aux dieux, et non pas que ces causes ne soient pas en fait naturelles. Notre raison ne peut nous assurer d'aucun miracle, mais seulement de notre ignorance, qui ne nous permet de rien conclure. Le miracle n'est donc qu'un produit de l'imagination, et doit s'expliquer par la force de cette faculté, comme dans l'essai qui y est consacré :

Il est vray semblable que le principal credit des miracles, des visions, des enchantemens et de tels effects extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination agissant principalement contre les ames du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la creance, qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voyent pas.

Le philosophe ne peut donc accorder aucune valeur à ces illusions, dont il a repéré le mécanisme.

Il reste que les témoins de cette sorte de visions, sûrs de leur vérité, puissent la garantir autrement que par la raison, la force de l'imagination ou la rhétorique, en recourant à d'autres moyens aptes à nous impressionner et à nous convaincre de l'authenticité du témoignage. Montaigne envisage principalement un, fort important en effet, l'aptitude du témoin à souffrir, voire à mourir, pour sa prétendue vérité. En un sens, en proposant de punir et de tuer éventuellement les faux prophètes, il recourt à ce critère, puisque le ressort d'une telle loi ou coutume consisterait dans la frayeur par laquelle elle retiendrait une partie au moins de ces prophètes de tenter leur chance. Si certains acceptaient la torture et la mort, serait-ce donc une raison de croire qu'ils aient raison ?

Dans son quatorzième essai, examinant la manière dont nous supportons la douleur et la mort, l'auteur cite divers exemples de courage, et en vient à des cas moins héroïques, et notamment à ceux des femmes qui supportent pour se garder ou se rendre belles les traitements les plus horribles, comme de se faire « escorcher pour seulement en acquérir le teint plus frais d'une nouvelle peau ». Or le fait remarquable est qu'il n'y a rien d'exceptionnel dans ce genre de courage féminin, pour des fins apparemment futiles, ce qui amène Montaigne à s'exclamer :

Combien d'exemples du mespris de la douleur avons nous en ce genre ? Que ne peuvent elles ? Que craignent elles ? pour peu qu'il y ait d'agencement à esperer en leur beauté ?

Mais ces souffrances, allant parfois jusqu'à la mort, ne leur servent pas à nous prouver quoi que ce soit, pas même que nous aurions tort de trouver futile la beauté. Pourtant, doutera-t-on qu'elles n'y donnent un très grand prix pour lui faire de tels sacrifices ?

Aussitôt après ces exemples féminins, l'essai passe à ceux de la douleur servant à garantir sa parole. Et après quelques exemples étrangers, il en vient à ceux qui nous intéressent ici :

Je suis bien ayse que les tesmoins nous sont plus à main, où nous en avons plus affaire : car la Chrestienté nous en fournit à suffisance. Et, apres l'exemple de nostre saint guide, il y en a eu force qui par devotion ont voulu porter la croix. Nous apprenons par tesmoing tres-digne de foy, que le Roy Saint Loys porta la here jusques à ce que, sur sa vieillesse, son confesseur l'en dispensa, et que, tous les vendredis, il se faisoit battre les espaules par son prestre de cinq chainettes de fer, que pour cet effet il portoit tousjours dans une boite.

La passion du Christ, sa mort ignominieuse pour nous sur la croix, ne joue-t-elle pas en effet un grand rôle pour nous convaincre qu'un tel mépris de la souffrance et de la mort ne pouvait être le fait d'un simple homme, mais qu'il devait manifester la divinité ou du moins quelque influence divine ? L'exemple de St Louis n'est-il pas également un argument en faveur d'une foi qui, chez un roi qui aurait pu vivre à l'aise, le conduit à se rendre souffrant toute sa vie pour sa religion ? Mais faut-il reprocher à Montaigne de donner ces exemples à la suite de ceux des femmes souffrant pour leur beauté ? Ne tend-il pas à les banaliser ainsi ? Certes, il pourra s'excuser en nous rappelant qu'il écrit souvent d'une manière

désordonnée, suivant les associations d'idées de son imagination, sans autre intention. C'est le lecteur sans doute, qui manifeste son esprit mal tourné en interprétant ainsi une simple contiguïté des textes.

Suivons-le donc encore dans ses exemples tirés des chrétiens, où après quelques autres, il en vient à celui-ci :

Mais ne voit-on encore tous les jours le Vendredy Saint en divers lieux un grand nombre d'hommes et femmes se battre jusques à se déchirer la chair et percer jusques aux os ? Cela ay-je veu souvent et sans enchantement : et, disoit-on (car ils vont masquez) qu'il y en avoit, qui pour de l'argent entreprenoyent en cela de garantir la religion d'autrui, par un mespris de la douleur d'autant plus grand, que plus peuvent les éguillons de la devotion que de l'avarice.

Ces démonstrations de souffrance que les fidèles s'imposent à eux-même dans des fêtes publiques ne doivent-elles pas servir de caution de la sincérité de leur foi, et de sa vérité ? Montaigne ne devrait-il pas s'en réjouir, plutôt que d'exprimer son déplaisir face à ces preuves de dévotion, sinon peut-être de la vérité de leur religion ? La remarque ajoutée finit de démonter l'argument de la douleur garante d'une vérité religieuse, puisque certains ne participent à ces démonstrations que pour de l'argent, un motif supposé, mais à tort dans les faits, inférieur à celui de l'élan de la dévotion. De plus, sous le masque, on découvre ici que les garants de la sincérité peuvent être eux-mêmes tout à fait hypocrites, puisqu'ils mentent effectivement sur les motifs de ces démonstrations.

Le fait de mêler les exemples des femmes souffrant pour leur beauté et ceux des martyrs plus ou moins grands et sincères des religions n'est donc pas incongru ni fortuit. L'analogie sert à montrer que la souffrance, et même la mort, ne peuvent être des garants sûrs, et que non seulement des motifs jugés futiles, mais même d'autres considérés comme bas, tels que la vénalité, suffisent à produire le genre d'effets qu'on aimerait nous donner pour des preuves d'authenticité des témoignages religieux.

Montaigne nous avait d'ailleurs déjà donné sa conclusion plus haut dans l'essai : « Toute opinion est assez forte pour se faire espouser au pris de la vie. [...] Exemple de quoy nulle sorte de religion n'est incapable. » En effet, pourquoi toutes les religions sont-elles capables d'appuyer leurs révélations sur de longues listes de martyrs, sinon parce que ni la souffrance ni la mort ne prouvent jamais rien d'étranger à la psychologie ordinaire, les motivations les plus diverses côtoyant celles de la religion ? C'est pourquoi les exemples sont innombrables en rapport avec toute sorte de motifs très divers et opposés :

D'enfiler icy un grand rolle de ceux de tous sexes et conditions et de toutes sectes és siecles plus heureux, qui ont ou attendu la mort constamment, ou recherchée volontairement, et recherchée non seulement pour fuir les maux de cette vie, mais aucuns pour fuir simplement la satieté de vivre, et d'autres pour l'esperance d'une meilleure condition ailleurs, je n'auroy jamais fait.

La raison et le témoignage éliminés, que reste-t-il pour soutenir l'idée de l'existence d'un dieu (ou de plusieurs dieux) ? Ne semble-t-il pas que nous puissions déjà conclure que Montaigne devait bien être athée et qu'en somme, à travers la bigarrure de ses essais, il a laissé un fil de raisons relativement aisé à retrouver pour le faire voir ?

7

Pourquoi Montaigne insiste-t-il à se dire bon chrétien et fidèle catholique ? Nous savons déjà que ce genre de professions n'ont pas par elles-mêmes une grande signification concernant sa véritable façon de voir les choses, puisqu'il est exclu par l'ordre social qu'il puisse se déclarer athée simplement. Néanmoins faut-il croire qu'il mente effrontément, en se présentant comme « tenant pour execrable, s'il se trouve chose dite par moy ignoramment ou inadvertamment contre les saintes prescriptions de l'Eglise catholique, apostolique et Romaine, en laquelle je meurs et en laquelle je suis nay. » ? Et si c'est le cas, comment comprendre sa forte protestation de haine extrême du mensonge dans une formule aussi appuyée que celle-ci : « En vérité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. » ? Et on sait combien il tient à se présenter comme un caractère franc. D'ailleurs la raison qu'il donne pour détester le mensonge n'est-elle pas vraie ? Car la parole n'est-elle pas effectivement le principal lien social, à tous niveaux, de la simple coopération à la plus parfaite amitié ? Mentir, n'est-ce pas donc non seulement se retirer de la société, mais également gêner celle-ci ?

Ne pourrait-on pas concilier les critiques des croyances religieuses avec un catholicisme sincère ? Nous avons vu que ce n'était pas tant la croyance en l'existence d'un dieu mystérieux, dont l'idée encourage l'action morale, qui lui paraissait contestable, mais son usage pour expliquer les événements particuliers de notre réalité ou la prétention de connaître sa nature. Ainsi, tant que la croyance en l'existence d'un dieu juste se limite à nous encourager dans la vie la plus vertueuse, en affectant notre imagination et nos sentiments, sans réclamer l'accord de notre raison ni la heurter, n'est-elle pas compatible avec la forme d'athéisme intellectuel résultant de la critique que nous avons exposée ? Ne peut-on ainsi concilier le scepticisme et la foi, une incroyance intellectuelle avec une adhésion imaginaire, sentimentale, poétique en quelque sorte, et pratique, à la religion ? Le domaine de l'inconnu que la raison tient vide, ne peut-il s'offrir aux projections de l'imagination, obtenant un certain accord affectif qui n'entraîne pas la raison ? La critique des superstitions affectant toutes les religions — et le christianisme également — ne toucherait qu'à leur partie impure, inacceptable pour la raison, et dégagerait au contraire le noyau purement moral de la religion, qu'on pourrait dire étranger à la raison et à la vérité naturelle, plutôt qu'irrationnel ou contraire à elle. Nul besoin alors de mentir pour tenir ensemble ces deux parties contradictoires seulement en apparence.

Toutefois, un tel rapport à la religion pour faire un tri, une sorte d'épuration, afin d'adopter ce qu'elle a de meilleur et d'en éliminer les parties superstitieuses, convient-elle à l'intention affirmée de se soumettre en tout à l'Eglise ? Par une telle opération, ne tombe-t-on pas dans la réforme ? Or Montaigne rejette le soupçon qu'il puisse faire secrètement, en son fort intérieur, partie des réformés, sous quelque forme que ce soit. Car le mensonge consistant à vivre selon une religion tout en croyant à une autre semble insupportable. N'est-il pas du même ordre que l'hypocrisie ou la folie de ceux qui vivent dans le péché, tout en le sachant et en espérant se faire pardonner au dernier moment ? Après en avoir donné quelques exemples, Montaigne, dans l'essai sur les prières, poursuit ainsi :

Et celui qui, se confessant à moi, me recitoit avoir tout un aage fait profession et les effects d'une religion damnable selon luy, et contradictoire à celle qu'il avoit en son coeur, pour ne perdre son credit et l'honneur de ses charges : comment patissoit-il ce discours en son courage ?

N'est-il pas absurde d'offenser ainsi par sa conduite le vrai Dieu auquel on voue son culte intérieur pour obéir en fait aux prescriptions d'une religion jugée fautive et incompatible avec la vraie ? Ce ne serait plus ici concilier une croyance non irrationnelle avec la raison, mais abandonner celle-ci et perdre en même temps tous les fruits de la religion.

Mais ne serait-il pas possible d'être raisonnablement catholique, en ne retenant de cette religion que ce qui demeure compatible avec la raison, sans se jeter à des croyances contraires ? C'est une solution apparemment plausible, que Montaigne refuse pourtant, car « ou il faut se soumettre du tout à l'autorité de notre police ecclésiastique, ou du tout s'en dispenser. Ce n'est pas à nous à établir la part que nous luy devons d'obéissance. » L'alternative réduit le rôle de notre propre jugement au choix entre l'acceptation globale de la religion officielle et son refus total. Car ce dont il s'agit, c'est d'obéir ou non, et obéir seulement à ce qu'on juge raisonnable, ce n'est pas vraiment obéir, comme Montaigne le remarque à propos des exécutants qui se substituent à leur maître plutôt que de se contenter de lui obéir — même si la ligne de démarcation n'est pas toujours claire en ce qui concerne le degré de liberté de jugement laissé par un commandement. On ne peut donc être catholique en se gardant le droit d'aménager sa croyance à sa guise, ce qui reviendrait à passer justement du côté des protestants. Mais Montaigne s'interdit-il vraiment de juger de tout ce que l'Église commande d'une façon ou de l'autre ? Loin de là, comme nous le verrons encore.

Ne faut-il donc pas envisager l'idée qu'il puisse mentir, et se résigner au vice horrible du mensonge ? Écoutons à ce propos l'aveu indirect qu'il fait dans l'essai même sur le mensonge, où il condamne ce dernier et affirme vivement sa répugnance à son égard : « certes je ne m'assure pas que je puisse venir à bout de moi, à garantir un danger évident et extrême par une effrontée et solennelle mensonge. » En avouant son extrême désir de franchise, il reconnaît indirectement qu'un très grand danger excuse le mensonge, malgré la répugnance qu'il en éprouve. Et si le danger extrême justifie le recours au mensonge effronté et solennel, il excuse à fortiori les mensonges plus timides ou ambigus, et peut-être même dans des dangers moins extrêmes, quoique l'honnête homme comme Montaigne ne puisse songer à s'y résoudre que très à contre-cœur. À quel point parvient-il à surmonter cette aversion ? Il faut le voir dans sa pratique même, comme dans les *Essais*. Or n'y a-t-il pas extrême danger à se déclarer contre les religions farouches de son temps ? Et y aurait-il mensonge plus solennel et effronté que de s'affirmer entièrement soumis à l'Église catholique, pour quelqu'un qui en mettrait en doute la plupart des dogmes ? Et cela n'est peut-être pas si peu raisonnable pour quelqu'un qui estime qu'il y a possibilité d'exagération dans la poursuite de la vertu, si bien qu'un vice apparent peut être plus vertueux parfois qu'une vertu exagérée.

Et alors, s'il faut être entièrement catholique ou pas du tout, faut-il en conclure que la possibilité d'un franc mensonge à ce sujet corresponde à celle d'un rejet

total du catholicisme ? Et si un croyant ne peut vivre selon les prescriptions d'une religion contraire à la sienne sans chercher à se faire hypocrite devant Dieu, devant son Dieu même, auquel il croit, qu'il aime et craint, alors ne faut-il pas que ce rejet du catholicisme soit celui du christianisme et de tout dieu exigeant pure foi et obéissance ? Mais un athée, contrairement à un croyant, peut-il vivre une telle double vie, supposant un mensonge extrême, assumé et constant ?

8

Revenons donc à cette déclaration de soumission entière à l'Église pour la comprendre dans son contexte. Elle ouvre l'essai sur les prières de la manière suivante :

Je propose des fantasies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles : non pour établir la vérité, mais pour la chercher. Et les soumetts au jugement de ceux à qui il touche de régler, non seulement mes actions et mes escrits, mais encore mes pensées. Esgalement m'en sera acceptable et utile la condamnation comme l'approbation, tenant pour execrable, s'il se trouve chose dite par moy ignoramment ou inadvertamment contre les saintes prescriptions de l'Eglise catholique, apostolique et Romaine, en laquelle je meurs et en laquelle je suis nay.

C'est un thème des *Essais* que de se référer à eux-mêmes en les désignant comme des fantaisies informes, des grotesques, comme les qualifiait le début de l'essai sur l'amitié. La formule semble inciter à ne pas les prendre au sérieux et à renoncer à y voir des thèses. Tout ce qui y est dit est non seulement le produit de l'imagination plus que des conclusions du raisonnement, ce sont des propositions non résolues, de simples hypothèses telles que les questions soumises à la dispute pour exercice dans les écoles du temps. Il suffit de pratiquer les essais pour voir qu'il s'agit en effet, non pas d'établir la vérité, mais de la chercher. Et on comprend alors que tout leur propos ne peut avoir le statut ni de vérité ni de mensonge, puisque la valeur de vérité reste en suspens. On se méprendrait donc à vouloir chercher dans ces essais quelque affirmation dogmatique que ce soit dans ce qui n'est qu'une série d'exercices de raisonnement, ou plutôt ici d'exercices du jugement sur tout ce qui peut se présenter à l'esprit. Toutes les idées ne servent que de matière à ces exercices, plutôt qu'elles ne seraient traitées pour elles-mêmes. En effet, apprend-on dans un autre chapitre : « Le jugement est un util à tous subjects, et se mesle par tout. A cette cause, aux essais que j'en fay ici, j'y employe toute sorte d'occasion. » Les sujets touchant la religion de près ou de loin ne sont donc que des occasions, et on aurait tort de chercher dans ce livre des enseignements dogmatiques dans ce domaine comme dans d'autres. Nous savons que cet aspect des *Essais* représente justement une grande difficulté d'interprétation dès qu'on veut y chercher autre chose que des occasions d'exercice pour le lecteur lui-même. Tout reste suspendu, en mouvement, susceptible de varier, sans abolir le doute ni l'ignorance, comme on le lit un peu après notre dernière citation :

Semant icy un mot, icy un autre, eschantillons despris de leur piece, escartez, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ny de m'y tenir moy

mesme, sans varier quand il me plaist ; et me rendre au doute et incertitude, et à ma maistresse forme, qui est l'ignorance.

En somme, si le lecteur veut tirer des conclusions et s'y fixer, c'est toujours sous sa propre responsabilité, et ainsi, à proprement parler, Montaigne ne ment jamais, mais il ne nous dit non plus la vérité, sa croyance authentique, sur rien.

Ainsi, en soumettant ses écrits au jugement des autorités ecclésiastiques, chargées de régler les actions, les écrits et même les pensées des gens en pays catholiques, Montaigne prétend en somme ne rien offrir à mordre à cette censure, n'ayant rien affirmé vraiment et ne s'étant donc opposé à aucun dogme non plus. Il peut donc laisser aux censeurs la responsabilité entière de juger de l'entière conformité de ses écrits, leur approbation comme leur condamnation ne touchant pas les intentions réelles de l'auteur, ignorant de ce qu'il aurait pu affirmer ou paraître affirmer à l'encontre des saintes prescriptions de l'Église (à moins qu'il ne laisse penser aussi que ce qu'il a avancé sciemment contre ses dogmes ne le désole pas). Certains lecteurs jugeront sans doute qu'il y a de l'ironie dans cette soumission d'une pensée même qui se retire ainsi et se joue de toute véritable responsabilité, et ils rejoindront mon propre sentiment.

Fallait-il que, pour ses exercices, Montaigne touche à tout, y compris les sujets religieux, même s'il évite la plupart du temps d'aborder directement ceux de la religion en vigueur ? Comme il veut s'essayer à aborder des questions sur les prières, ce petit avertissement pour désamorcer la censure n'était pas inutile. Et rien n'oblige à y voir une provocation, quoique la précaution semble indiquer qu'il pourrait y avoir lieu de trouver peu orthodoxe son traitement du sujet.

Observons-le opérer :

Je ne sçay si je me trompe, mais, puis que, par une faveur particuliere de la bonté divine, certaine façon de priere nous a esté prescrite et dictée mot à mot par la bouche de Dieu, il m'a tousjours semblé que nous en devons avoir l'usage plus ordinaire que nous n'avons. Et, si j'en estoy creu, à l'entrée et à l'issue de nos tables, à nostre lever et coucher, et à toutes actions particulieres ausquelles on a accoustumé de mesler des prieres, je voudroy que ce fut le patenostre que les Chrestiens y employassent, sinon seulement, au moins tousjours.

Quoi de plus dévot que ce désir de réciter en toute occasion la prière officielle, et de se conformer ainsi le plus étroitement à la tradition, plutôt que de se livrer en ce domaine à des inventions risquées. D'ailleurs, Montaigne précise qu'il ne prétend pas exclure d'autres prières, ce qui pourrait contrevenir aux règles de l'Église. Il valait bien la peine de s'alerter pour si peu. Lisons un peu plus loin :

C'est l'unique priere de quoy je me sers par tout, et la repete au lieu d'en changer. D'où il advient que je n'en ay aussi bien en memoire que celle là. J'avoy presentement en la pensée d'où nous venoit cett'erreur de recourir à Dieu en tous nos desseins et entreprinses, et l'appeller à toute sorte de besoing et en quelque lieu que nostre foiblesse veut de l'aide, sans considerer si l'occasion est juste ou injuste ; et de escrier son nom et sa puissance, en quelque estat et action que nous soyons, pour vitieuse qu'elle soit. Il est bien nostre seul et unique protecteur, et peut toutes choses à nous ayder ; mais, encore qu'il daigne nous honorer de cette douce alliance paternelle, il est pourtant autant juste comme il est bon et comme il est puissant.

Mais il use bien plus souvent de sa justice que de son pouvoir, et nous favorise selon la raison d'icelle, non selon nos demandes. Platon, en ses loix, fait trois sortes d'injurieuse creance des Dieux : Qu'il n'y en ayt point ; qu'ils ne se meslent pas de nos affaires ; qu'ils ne refusent rien à nos vœux, offrandes et sacrifices. La première erreur, selon son avis, ne dura jamais immuable en homme depuis son enfance jusques à sa vieillesse. Les deux suivantes peuvent souffrir de la constance.

On pourra trouver encore louable que Montaigne se serve constamment de cette prière. Mais fallait-il ajouter qu'elle est aussi la seule qu'il connaisse tout à fait par cœur ? Car est-ce par dévotion ou paresse qu'il s'en contente ? C'est par dévotion, qu'on se rassure, puisque sa question concerne justement l'opportunité, non pas tant de se servir d'une seule prière ou de plusieurs, mais de prier toujours, en toutes circonstances. N'est-il pas inconvenant en effet de vouloir intéresser Dieu à toutes nos actions, à vouloir en quelque sorte le soumettre à notre volonté, plutôt que de nous contenter de nous soumettre à la sienne, c'est-à-dire à sa justice. On retrouve ici l'idée que la croyance en Dieu ne doit servir qu'à nous encourager à agir le plus justement possible, et que la tentative d'utiliser Dieu à d'autres fins est mauvaise. Voilà qui n'est peut-être plus aussi orthodoxe, rejetant hors de la religion bien des choses que l'Église y réclame, en multipliant notamment bien autrement les prières. Montaigne en vient même à rendre la prière inutile, du moins si on l'entend comme une demande, puisque Dieu suit de toute façon la seule loi de sa justice. C'est donc la droiture morale qui seule plaît à Dieu, si l'on peut l'exprimer ainsi.

Et pour nous apprendre la bonne manière de rendre culte aux dieux, c'est au sage païen Platon qu'on s'adresse. Si l'Église a tout pouvoir sur notre religion, dans l'exercice du jugement à ce sujet, le philosophe Platon est une meilleure référence pour juger des pratiques mêmes de notre religion. Où se trouve donc l'impiété ? Dans l'athéisme, dans l'idée que les dieux ne s'occupent pas de nous, et dans la croyance qu'ils sont là pour nous aider selon nos prières. Ces deux dernières croyances peuvent être constantes, et c'est de la dernière qu'il s'agit à présent, qui correspond à une habitude presque universelle et condamnable, pour les raisons que nous savons. La seconde n'est pas l'objet de l'essai actuel, mais il va de soi qu'un dieu qui serait indifférent aux hommes ne servirait pas à la fonction d'encouragement moral attribuée par Montaigne à la religion. Quant à l'athéisme, il est inconstant, personne n'étant athée de naissance en effet, cette position étant acquise par un exercice critique du jugement. Cette circonstance de l'inconstance atténue-t-elle l'erreur de l'athéisme ? Ou est-elle un signe de son caractère peu naturel ? Ici, elle semble donner un prétexte de ne pas s'y arrêter, sa conséquence étant qu'il supprime totalement la prière, alors que Montaigne veut seulement la modérer. Remarquons aussi qu'il échappe évidemment au vice dénoncé, qui est de chercher à rabaisser les dieux à nos propres intérêts.

Voyons un peu plus bas comment se poursuit cette charge contre la dévotion vulgaire :

Et l'assiette d'un homme, meslant à une vie execrable la dévotion, semble estre aucunement plus condamnable que celle d'un homme conforme à soy, et dissolu par tout. Pourtant refuse nostre Eglise tous les jours la faveur de son entrée et société aux moeurs obstinées à quelque insigne malice. Nous prions par usage et par coustume, ou, pour mieux dire, nous lisons ou prononçons nos prières. Ce n'est

en fin que mine. Et me desplaist de voir faire trois signes de croix au benedicite, autant à graces (et plus m'en desplaist il de ce que c'est un signe que j'ay en reverence et continuel usage, mesmement au bailler), et ce pendant, toutes les autres heures du jour, les voir occupées à la haine, l'avarice, l'injustice. Aux vices leur heure, son heure à Dieu, comme par compensation et composition. C'est miracle de voir continuer des actions si diverses, d'une si pareille teneur qu'il ne s'y sente point d'interruption et d'alteration aux confins mesme et passage de l'une à l'autre. Quelle prodigieuse conscience se peut donner repos, nourrissant en mesme giste, d'une société si accordante et si paisible le crime et le juge ? Un homme de qui la paillardise sans cesse regente la teste, et qui la juge tres-odieuse à la veue divine, que dict-il à Dieu, quand il luy en parle ? Il se rameine ; mais soudain il rechoit. Si l'object de la divine justice et sa presence frappoient comme il dict, et chastioient son ame, pour courte qu'en fust la penitence, la crainte mesme y rejetteroit si souvent sa pensée, qu'incontinent il se verroit maistre de ces vices qui sont habitués et acharnés en luy. Mais quoy ! ceux qui couchent une vie entiere sur le fruit et emolument du peché qu'ils sçavent mortel ? Combien avons-nous de mestiers et vacations reçues, dequoy l'essence est vicieuse. Et celuy qui, se confessant à moy, me recitoit avoir tout un aage fait profession et les effects d'une religion damnable selon luy, et contradictoire à celle qu'il avoit en son coeur, pour ne perdre son credit et l'honneur de ses charges : comment patissoit-il ce discours en son courage ?

On peut assurément lire rapidement ce passage comme exprimant une vertueuse protestation contre la perversion de la religion par ceux qui, au lieu d'en faire le moyen de perfectionner leur vertu, l'utilisent pour favoriser leurs vices, et se font de Dieu un serviteur au lieu d'un maître. Et qui prouvera que ce n'est pas cette sorte de prêche, qu'on pourrait entendre à l'église, que Montaigne produit ici ? Il a placé dès le début de cet essai l'œil du censeur devant ce qu'il écrit, et il ne peut guère l'oublier. Qu'un homme dissolu vaille mieux sans religion qu'en mêlant à ses vices la dévotion, c'est ce qui peut se discuter. Il est vrai que par la dévotion, il ajoute à ses vices celui de l'hypocrisie. D'un autre côté, la dévotion n'est-elle pas pour lui l'occasion de se souvenir d'une autre exigence, et de se réformer ? Faites les signes, et vous finirez par croire et par vous amender, diront plusieurs. Sinon, la religion, qui dépend d'une autorité extérieure, celle de l'Église, peut-elle rien faire pour améliorer la morale ? La vraie dévotion ne dépendra-t-elle pas de la vraie vertu, plutôt qu'elle n'y conduira ? Et la dévotion fausse, la plus fréquente de loin, n'ajoute-t-elle pas simplement le vice au vice ? N'empire-t-elle pas la condition morale habituelle des hommes ? La dévotion obligatoire, celle que contrôle la censure, est une sorte de mécanique régissant le comportement extérieur, réglant les signes sans la pensée. Elle introduit la dissociation qui produit l'hypocrisie chez ceux qui prétendent exprimer leur croyance profonde ainsi. On fait partout des signes de croix, avant et après des actions de toute sorte, vicieuses ou non, ce qui montre leur caractère dérisoire. Et Montaigne ajoute qu'il utilise ce signe abondamment, même au bailler. Veut-il nous faire croire qu'il le fait chaque fois avec une attention extrême, comme il convient face à Dieu, même en des occasions futiles ? Ou s'amuse-t-il à nous montrer l'universelle hypocrisie qu'implique ce genre de dévotion ? A première vue, il s'indigne face à l'immoralité des gens. Et pourquoi non ? Ne fait-il pas aussi la critique de pratiques qui ne peuvent qu'être vides, insincères, sinon toujours, du moins souvent, la plupart du

temps ? Car qui sont ceux chez lesquels la profonde dévotion ne laissera place au réflexe, dans des pratiques si courantes et si automatiques ?

De manière amusante, Montaigne envisage le cas d'un homme dissolu qui par moments se laisse affecter par ses propres actes de dévotion, et leur donne un sens, prend même la décision de se réformer, mais après s'être ramené, rechoit. Ne fallait-il pas crier victoire, et voire un petit effet positif de sa dévotion généralement hypocrite ? Au contraire, Montaigne s'en indigne. Car n'est-ce pas la preuve qu'il ne s'est pas vraiment senti en présence de Dieu ? S'il avait entendu son jugement, il en aurait été profondément marqué, et il n'aurait pu l'oublier, craignant de l'offenser à nouveau. La croyance qu'un Dieu infiniment puissant et juste nous juge ne pourrait que produire un effet radical et réformer entièrement le croyant. Or ce n'est pas ce que nous voyons, bien au contraire. Qu'en conclure, sinon que les dévots ordinaires n'ont pas du tout la foi qu'ils feignent. Et par conséquent, contrairement aux mécréants, ils sont encore gâtés davantage par leur religion.

On ne s'étonnera pas de voir Montaigne en venir à estimer que la révélation divine n'est en réalité réservée qu'aux meilleurs : « ce n'est pas l'étude de tout le monde, c'est l'étude des personnes qui y sont vouées, que Dieu y appelle. Les meschans, les ignorans s'y empirent. » On a eu tort de vouloir mettre la Bible dans les mains de tous, pense-t-il, parce qu'ils ne savent la comprendre. Étrange religion, qui n'améliore pas les méchants, ni les ignorants, mais les rend pires plus ils s'en occupent et veulent en faire leur objet d'étude ! Face aux protestants, les catholiques ont donc raison de vouloir cacher les textes sacrés. Mais ne faudrait-il pas les cacher davantage encore et garder le mystère presque entier ?

C'est ce que suggère ce passage :

L'un de nos historiens Grecs accuse justement son siècle, de ce que les secrets de la religion Chrétienne estoient espendus emmy la place, es mains des moindres artisans ; que chacun en peut debattre et dire selon son sens ; et que ce nous devoit estre grande honte, qui, par la grace de Dieu, jouissons des purs mysteres de la pieté, de les laisser profaner en la bouche de personnes ignorantes et populaires, veu que les Gentils interdissoient à Socrates, à Platon et aux plus sages, de parler et s'enquerir des choses commises aux Prestres de Delphes.

Loin d'imiter les protestants, il faudrait imiter les Grecs, et renfermer totalement les mystères de la religion dans le fond des temples, sous la garde des prêtres, sans laisser même s'en enquérir les meilleurs des hommes, ni Socrate, ni Platon, ni les plus grands sages. Au lieu d'imposer la religion, de soumettre les écrits, les actes, les pensées à la censure, en obligeant ainsi à se préoccuper de savoir quelque chose de ces mystères, il faudrait aller bien plus loin et laisser entièrement les hommes dans l'ignorance des vérités religieuses. Voilà un retournement qu'il est difficile de ne pas juger ironique.

Et les sages grecs semblent d'accord pour condamner ces pratiques perpétuelles de dévotion automatique si la religion doit être une affaire sérieuse. C'est à Xénophon que Montaigne fait appel à présent :

en quelque manière que ce soit que nous appellons Dieu à nostre commerce et société, il faut que ce soit sérieusement et religieusement. Il y a, ce me semble, en Xenophon un tel discours, où il montre que nous devons plus rarement prier Dieu, d'autant qu'il n'est pas aisé que nous puissions si souvent remettre nostre ame en cette assiete réglée, reformée et devotieuse, où il faut qu'elle soit pour ce faire ; autrement nos prieres ne sont pas seulement vaines et inutiles, mais vitieuses.

Que dirait Xénophon des prières et des signes de croix perpétuels de Montaigne, sinon qu'ils ne sont pas les signes d'une dévotion sérieuse et religieuse, mais d'une disposition vicieuse ?

Et si l'on suit les préceptes d'une telle religion véritable, que reste-t-il à demander dans nos prières, pour ne pas la dégrader ? Cela peut se résumer en une phrase : « Il ne faut pas demander que toutes choses suivent nostre volonté, mais qu'elles suivent la prudence. » On voit que le retour aux sages n'est pas fortuit. Qu'importe en réalité la connaissance des mystères, qui ne nuira peut-être pas au meilleurs, mais bien à tous les autres ? S'il n'importe pas de suivre notre volonté simplement, mais notre prudence, alors le guide authentique, c'est encore la raison ou le jugement exercé, et les futilités qu'annonçait l'essai, pour s'autoriser de toucher aux choses sacrées, conduisent à proposer comme l'objet le plus haut que puisse se proposer la religion celui de la sagesse, à savoir l'exercice en tout sens, et pratique également, du jugement, c'est-à-dire la prudence.

Quant à la religion officielle, il semble qu'elle implique bien l'hypocrisie, à divers niveaux. La plus profonde est celle de ceux qui se persuadent d'avoir la foi, alors qu'ils ne peuvent pas l'avoir. La plus innocente est sans doute celle du philosophe qui sait devoir jouer le jeu, et le fait sans s'y laisser prendre. Il reconnaît en paroles l'autorité de la censure sur ses pensées, et il y échappe par ces mêmes pensées.

9

Mais, répliquera-t-on peut-être, si Montaigne s'indigne et se moque, ce n'est pas tant de la véritable religion que de celle qui est effectivement pratiquée autour de lui. Le point de vue duquel il fait sa critique n'est-il pas celui d'une pure religion, simple, franche et naïve, qui représente l'objet de son désir ? Il n'avait rien à reprocher à celle des cannibales, et il conçoit une façon pour le chrétien de se fier au secours moral de Dieu pour cultiver sa vertu, sans ambition de mettre sinon sa puissance à son service. Et, prenant cette perspective, ne peut-on pas lire autrement l'idée qu'il ne faut demander aux dieux que de voir les choses suivre la prudence ? Car cette prudence ne peut-elle être comprise aussi bien comme celle de Dieu ? Et dans ce cas, cette sorte de prière se contenterait d'exprimer le désir de se contenter de ce que la prudence divine nous envoie, et de le considérer toujours comme bon et juste parce que sa prudence l'aura jugé tel.

La question ne serait peut-être pas celle de croire ou de ne pas croire, mais celle des diverses manières de croire et de ne pas croire, ainsi que de leurs raisons. Dans son essai sur les vaines subtilités, Montaigne s'amuse à jouer chez lui avec

sa famille « à qui pourroit trouver plus de choses qui se tiennent par les deux bouts extremes », et en vient en poursuivant ce jeu à examiner la foi :

Des esprits simples, moins curieux et moins instruits, il s'en fait de bons Chrestiens qui, par reverence et obeissance, croient simplement et se maintiennent soubz les loix. En la moyenne vigueur des esprits et moyenne capacité s'engendre l'erreur des opinions : ils suyvent l'apparence du premier sens, et ont quelque tiltre d'interpreter à simplicité et bestise, de nous voir arrester en l'ancien train, regardant à nous qui n'y sommes pas instruits par estude. Les grands esprits, plus rassis et clairvoians, font un autre genre de bien croyans ; lesquels, par longue et religieuse investigation, penetrent une plus profonde et abstruse lumiere és escriptures, et sentent le misterieux et divin secret de nostre police Ecclesiastique.

Aux deux extrémités, les simples et les ignorants, d'un côté, et les sages, de l'autre, font de bons croyants, tandis que ceux qui se situent au milieu veulent faire les subtils, se mettent à critiquer et à rechercher quelques nouveautés plus adaptées à leur goût, et ils tombent dans l'erreur et les mauvaises croyances. Or quelles sont les raisons de ces diverses attitudes ? Les plus simples, dépourvus des capacités de critiquer les opinions qu'on leur inculque, les acceptent sans autre, par révérence et obéissance à l'égard des autorités sociales et religieuses. D'ailleurs ce n'est pas seulement la religion qu'ils ne remettent pas en cause, mais l'ensemble des lois et coutumes. Ils n'ont pas besoin de comprendre les raisons des choses et se contentent de suivre l'ordre du monde tel qu'il se présente dans leur société et leur environnement, respectant les autorités simplement parce qu'elles leur sont toujours apparues comme les autorités en place. Leur foi est d'autant plus assurée qu'ils ne songent pas à douter et qu'ils se tiennent en deçà de toute philosophie. Au milieu, ce sont au contraire les mauvais philosophes, qui ont assez de capacités pour se poser des questions, mais trop peu pour saisir leur propre limitation, et suffisamment d'orgueil pour s'imaginer aptes à découvrir la vérité là où elle leur reste cependant cachée. Les autorités ne leur en imposent plus comme telles, mais ils veulent les discuter, les remettre en question, les adapter à leur capacité, les perfectionner selon leur sens, en détruisant ainsi l'obéissance et l'ordre des lois. Quant aux sages, leur plus grande capacité leur permet de voir au-delà de ces apparences qui frappent les esprits médiocres, d'interpréter les textes sacrés selon des principes cachés, pénétrant les mystères (qui ne nous sont pas révélés ici) de la police ecclésiastique.

Il est frappant que la foi soit ici entièrement considérée en rapport à l'ordre juridique et à l'obéissance. Les plus simples acceptent les lois et obéissent, faute de pouvoir les critiquer. Les esprits médiocres discutent les lois, les tiennent pour humainement établies, accessibles à leurs facultés, modifiables à leur sens, et ils n'obéissent plus que selon ce qui leur semble juste. Les plus sages ne prétendent pas tant saisir la vérité des lois elles-mêmes, mais ils comprennent autre chose, les principes de la politique conduisant à tenir compte de l'importance de l'obéissance dans l'ordre social et de la puissance de la coutume pour la favoriser. Ainsi, les simples et les sages se rejoignent sur un point, l'importance de la simple obéissance, mais les uns parce qu'ils n'en connaissent pas les principes, les autres parce qu'ils les comprennent. Les médiocres contestent l'obéissance faute d'en voir le principe et de pouvoir s'y tenir sans disputer.

On s'attendrait à ce que Montaigne se place parmi les sages, ayant si bien décrit la situation, qui ne se voit que de leur point de vue. Il se place pourtant au-dessous :

Les mestis qui ont dedaigné le premier siege d'ignorance de lettres, et n'ont peu joindre l'autre (le cul entre deux selles, desquels je suis, et tant d'autres), sont dangereux, ineptes, importuns : ceux icy troublent le monde. Pourtant de ma part je me recule tant que je puis dans le premier et naturel siege, d'où je me suis pour neant essayé de partir.

On voit bien pourquoi les métis, savants sans être sages, sont dangereux et troublent le monde. Ils croient savoir et veulent réorganiser le monde selon leur fausse science, livresque notamment. Leur tort est de ne pas percevoir à quel point ils demeurent ignorants, et combien leur science très imparfaite ne les sort qu'à moitié de leur première condition. On voit aussi pourquoi Montaigne se compte parmi eux, puisqu'il fait profession d'enquêter sur tout, de s'essayer à tous sujets, cherchant les raisons de tout, critiquant, sans aboutir jamais à aucun savoir définitif. Pourtant, ajoute-t-il, il se distingue des autres par le fait qu'au lieu de se croire véritablement savant, il revient autant que possible à l'ignorance, doutant également de sa propre science. Comment concevoir ce mouvement ? Peut-on réellement imaginer ce retour ? Est-il possible de retrouver la naïveté après l'avoir quittée ? Certainement pas, parce que la raison de ce retour est une conscience supérieure de la limitation de sa connaissance, c'est-à-dire que c'est encore une connaissance qui s'ajoute à la précédente. Autrement dit, ce recul représente également un progrès vers davantage de sagesse, d'autant que nous avons justement vu que les sages percevaient les avantages politiques de l'obéissance qui passaient plus ou moins inaperçus aux métis habituels. Pourtant, Montaigne n'a-t-il pas avec les métis le point commun d'avoir le cul entre deux selles ? C'est une position fort inconfortable, parce qu'instable, et on conçoit que vouloir s'y maintenir risque de provoquer des accidents. Cependant, n'y a-t-il que cette façon de se trouver le cul entre deux selles ? L'essai sur les destriers nous en présente une autre, celle de ces guerriers qui chevauchent deux chevaux, sautant sans cesse de l'un à l'autre selon que l'occasion le requiert. Et alors, ils valent mieux que ceux qui se contentent d'un seul cheval. Seulement, ces cavaliers ne tentent pas de s'installer entre deux selles, ils passent de l'une à l'autre. Et là est toute la différence, car les uns se trouvent fixés dans une position instable, tandis que les autres bougent en sautant de l'une à l'autre. Or, nous avons vu que Montaigne était également en mouvement, s'avançant à la science et se retirant à l'ignorance, pratiquant donc un tout autre art, dynamique, d'occuper deux selles. Il s'amuse donc à se ranger parmi les métis et mauvais croyants ou mécréants, par politesse, par feinte humilité (comme il fait souvent), et par ironie. En réalité, ce mouvement par lequel on allie science et ignorance, c'est précisément celui de la sagesse, de sorte que, paraissant dire le contraire, c'est parmi les sages de la troisième catégorie qu'il se place. Car ceux-ci, nous le savons, ce n'est pas une connaissance des principes secrets des diverses lois, expliquant pourquoi telle loi serait la vraie, simplement, qui les caractérise, mais le renversement de perspective, selon lequel c'est l'obéissance qui compte en premier lieu.

Où trouve-t-on donc la vraie foi ? Chez les ignorants, parce qu'ils se fient à ceux qui savent ou se présentent comme savants. Mais cette foi n'est pas une perfection des fidèles, bien qu'elle soit très utile à la société. A l'autre extrémité, elle se trouve chez les sages, parce que, connaissant l'avantage de l'obéissance, ils en montrent l'exemple. Mais ils le font sans croire que les lois se recommandent par leur vérité, puisque c'est seulement en tant que principe d'ordre qu'elles valent en général. Ils sont certainement même capables d'envisager, aussi bien et mieux que les métis, des lois meilleures, tout en sachant qu'une bonne loi qui n'entraîne pas l'obéissance, mais la dispute, est par cela plus mauvaise qu'une moins bonne à laquelle on obéit. Cela vaut dans la politique en général comme dans la politique ecclésiastique en particulier. Autrement dit, dans cette conception, la religion est une branche de la politique, et on se trompe en la prenant pour une science touchant les choses elles-mêmes.

Pourquoi faut-il donc croire ? Parce qu'il y a un dieu qui nous aurait révélé des vérités inaccessibles à notre raison ? Non, car il n'est pas raisonnable de le croire. Mais parce qu'il est utile que, vu l'ignorance entière ou métissée de presque tous, il y ait des croyances coutumières qui donnent un ordre à la société et le maintiennent. Encore une fois, la religion se révèle d'ordre purement pratique, moral et politique.

10

Cette sagesse qui estime la coutume comme le grand principe d'ordre moral et politique, ne conduit-elle pas à renier les puissances dynamiques de la raison, ses capacités de critique et d'invention, pour se confiner dans le conservatisme ? N'est-ce pas cette attitude qui amène Montaigne à proférer sa célèbre phrase désabusée : « Je suis desgousté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu des effets tres-dommageables. » ? Il faut certes distinguer entre les esprits conservateurs qui situent la vérité dans quelque passé et veulent, justement, la conserver, d'un côté, et de l'autre ceux qui se replient à la coutume faute de croire en la puissance politique immédiate de la raison, et réservent la philosophie à une élite restreinte. Les premiers, au fond, se ramènent au parti des ignorants, qui se fient à ce que la coutume a imposé et le tiennent pour vrai, sans autre. Les seconds ont dépassé au contraire l'illusion selon laquelle la vérité était, au moins directement, un principe politique. Les premiers veulent que la foi soit vraie, les seconds ne lui demandent que d'être croyable pour le peuple et d'ordonner la société. La seule façon dont Montaigne exprime son dégoût nous porterait à le ranger parmi les seconds. Car ce n'est pas une haine naturelle qui le détourne des nouvelletés, mais un goût pour elles qui s'est gâté et s'est tourné en son contraire à cause de leurs mauvais effets dans la société. C'est la désillusion par rapport à l'idée que la vérité devrait et pourrait être, par soi, le principe d'ordre d'une société.

Quelle est en effet la force si considérable de la coutume, à laquelle il consacre justement l'essai dans lequel il fait sa remarque désabusée ? Loin d'être le conservatoire de la raison ou de la vérité, c'est une force très capricieuse, sinon folle.

Que ne peut elle en nos jugemens et en nos creances ? Y a il opinion si bizarre (je laisse à part la grossiere imposture des religions, dequoy tant de grandes nations et tant de suffisans personnages se sont veux enyvrez : car cette partie estant hors de nos raisons humaines, il est plus excusable de s'y perdre, à qui n'y est extraordinairement éclairé par faveur divine) mais d'autres opinions y en a il de si estranges, qu'elle n'aye planté et estably par loix és regions que bon luy a semblé ?

Laissons d'abord de côté la parenthèse sur l'imposture des religions pour ne retenir que cette constatation que la coutume semble imposer aux hommes n'importe quoi, sans que rien, aussi étrange soit-il, ne trouve pas sa place dans les opinions et mœurs de quelque pays. Elle semble donc ne pas choisir, et moins encore le meilleur. De plus, elle est si puissante qu'elle finit par trouver l'approbation des lois.

Revenons à la parenthèse, qui nous intéresse bien sûr. On s'étonne du langage très critique de Montaigne qui ne craint pas de parler de la grossière imposture des religions, en précisant qu'il ne vise pas juste celle qu'on peut trouver chez quelques peuples sauvages, mais aussi bien celle qui enivre de grandes nations et des personnes intelligentes. Si seules ces dernières étaient nommées, on pourrait penser que le plaisir qu'elles prennent à l'imposture, c'est en tant qu'elles sont elles-mêmes les imposteurs. Mais il est difficile de voir des nations entières dans ce rôle. Et il faut comprendre que l'imposture religieuse bouleverse souvent jusqu'aux bons esprits. D'où vient cette force ? De la coutume, puisque c'est d'elle qu'il est question. Mais précisément, si les exemples des croyances religieuses ne sont pas aussi bons que les autres pour montrer son influence, c'est parce que celle-ci y a une opération plus facile. En effet, comme les opinions faisant l'objet de l'imposture concernent des questions où le raisonnement ne peut plus rien décider, l'intelligence ne permet plus de résister directement. Pour s'y retrouver dans cet espace vide, il faudrait une aide extraordinaire et supérieure à la nature, celle d'une révélation divine. Sans un tel appui, on se rend donc inévitablement victime des impostures dans ce domaine. Est-ce à dire que toutes les religions soient des impostures ? Évidemment, on pourra répondre au censeur qu'il faut faire exception pour la vraie religion, qui nous vient justement d'une authentique révélation divine. Mais c'est aussi ce que diront toutes les victimes d'impostures religieuses. Pourquoi le philosophe pratiquera-t-il telle religion dans ce cas, sinon parce que c'est celle qui est chez lui coutumière, quelle que soit l'imposture dont elle provienne, et dont le sage, suspendant son jugement, se gardera de tomber victime.

Mais dira-t-on, cela vaut pour l'enseignement extérieur des religions, et non pour le sentiment intérieur que nous en avons, parce que là, c'est la voix de Dieu lui-même que nous entendons. N'est-ce pas ainsi que le dieu juste et bon guide ses disciples en les inspirant dans leurs jugements moraux, tels qu'ils les trouvent dans leur cœur même, dans leur propre nature ? Ici, apparemment, il n'y a plus de lieu pour l'imposture, et nous touchons au moins sur ce point la vérité même, en deçà également des déformations de l'habitude. Mais Montaigne n'accorde pas ce refuge de la conscience innée :

Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume : chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvées

et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement.

La diversité morale que nous observons prouve cette influence variée des coutumes, puisque la voix de la conscience prescrit à chacun ce qu'elle prescrit à ceux qui partagent les même mœurs, mais non aux autres. C'est l'approbation et la désapprobation de nos voisins qui forme notre conscience morale. Quand nous nous référons à notre conscience pour nous assurer de la vérité d'une morale ou d'une religion, c'est donc la coutume qui nous y pousse et nous sert de garant.

Ne s'ensuit-il pas que, comme il faut obéir à la religion de son pays, il faut suivre également la coutume en toute chose ? C'est bien ce qu'il semble aussi à Montaigne :

Il me semble que toutes façons escartées et particulieres partent plustost de folie ou d'affectation ambitieuse, que de vraye raison ; et que le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses ; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues.

La vraie raison des mœurs, c'est en effet la coutume, à laquelle on n'oppose pas efficacement des raisons, puisque la coutume elle-même paraît donner raison. Il faut donc s'y plier dans la vie publique et cultiver en soi, en secret, sa liberté véritable, celle de juger de tout. Pour les mœurs, il y a cependant un véritable principe partout valable, « car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est ». Nous retrouvons ici comme caractéristique du sage la scission entre une pratique extérieure, réglée par les autorités sociales, religion, lois, mœurs, et une activité intérieure libre, sise dans sa faculté de juger.

Ainsi compris, le sage laisse la société gouverner ce qui lui appartient, nos actes publics, et il renonce pour sa part à lui contester cette autorité et à chercher à transformer l'ordre public.

Il y a grand amour de soy et presumption, d'estimer ses opinions jusque-là que, pour les establir, il faille renverser une paix publique, et introduire tant de maux inevitables et une si horrible corruption de meurs que les guerres civiles apportent, et les mutations d'estat, en chose de tel pois ; et les introduire en son pays propre.

La présomption du réformateur vient de ce que, par amour de ses propres idées, il est prêt à tenter de les imposer au prix du malheur de sa société. Et cette assurance est généralement le propre du métier, qui ne perçoit pas le degré d'ignorance subsistant dans ses convictions les plus fortes.

Dans ces conditions, Montaigne, quelle que soit la religion de son pays, ne devrait-il pas tenter d'y trouver des justifications, comme il fait pour la sienne ?

La religion Chrestienne a toutes les marques d'extreme justice et utilité ; mais nulle plus apparente, que l'exacte recommandation de l'obéissance du Magistrat, et manutention des polices.

Aussi une telle recommandation ne relève-t-elle pas de la sagesse demandant d'approuver la religion reconnue, plutôt que de la découverte d'un véritable

avantage en elle. De toute façon, l'idée avancée que le christianisme excellerait particulièrement en ce qu'il recommande l'obéissance à l'autorité sociale, religieuse ou non, est en parfait accord avec la conception politique de la religion, et elle la confirme une fois de plus.

11

Pour celui qui a compris la fonction politique de la religion, la question de savoir si celui qui ne peut croire à ce qu'elle enseigne doit prendre le masque ou exprimer son opposition au dogme, est résolue. Se conformer à la religion, ce n'est pas un engagement philosophique pour une vérité, mais un acte extérieur de soumission à l'autorité, qui laisse libre la pensée. Non seulement il est admissible de tenir secrète sa véritable conviction, mais c'est un devoir que nous impose la religion lorsque cette conviction la contredit et que son expression pourrait susciter des mouvements de révolte et des troubles sociaux. La situation est à peu près la même que par rapport aux lois civiles, que nous devons respecter même lorsque nous ne les trouvons pas bonnes, la différence étant néanmoins que ces lois ne règlent pas la pensée, ou son expression, comme celles de la religion. En somme, en nous conformant à la religion sans y croire, nous ne mentons ni plus ni moins que lorsque nous suivons une règle de politesse obligeant à tenir à quelqu'un un langage différent de celui qui exprimerait notre opinion réelle, ou lorsqu'un juge prononce selon la loi un jugement différent de son propre sentiment intime. Quand l'action ou la parole nous est imposée, elle n'est plus vraiment nôtre dans cette mesure. Et dans tous ces cas, c'est souvent par une forme d'ironie qu'on parvient à laisser entendre la différence entre sa pensée propre et son expression officielle. Il n'est donc pas étonnant que ce soit souvent au moment même où Montaigne affirme le plus fortement son adhésion à la religion officielle qu'il exprime le plus ironiquement sa réticence intime.

Toutefois l'obligation de se conformer à une religion, surtout si elle prétend régler l'ensemble de la vie des fidèles, n'empêche-t-elle pas l'expression de toute pensée libre, toute vie menée selon la raison plutôt que selon la seule foi, bref, toute philosophie, toute sagesse ?

Comme par rapport aux autres obligations sociales, il y a plusieurs méthodes. La première est d'interpréter en bonne part tout ce qui peut l'être, et de rapprocher ainsi la religion de la philosophie en la pliant le plus qu'il se peut vers celle-ci. C'est ainsi que Montaigne procède à diverses reprises, comme nous l'avons vu par exemple dans son interprétation générale de la religion chrétienne en tant que consistant essentiellement dans le soutien moral de la justice. La seconde consiste à se retirer autant que possible du domaine public que régit la loi, et particulièrement celle de la religion, pour aménager sa vie privée selon son propre jugement. Non seulement, selon la célèbre formule, « il se faut réserver une arrièreboutique toute nostre, toute franche, en laquelle nous établissons nostre vraie liberté et principale retraicte et solitude », mais il faut si possible se créer à l'écart de la vie publique une sphère privée de liberté relative parmi ses parents et amis. Et troisièmement, comme le font les *Essais*, on peut chercher à étendre les

réseaux privés à travers le public même par une écriture apte à voiler et à dévoiler à la fois la philosophie.

Plutôt que dans les spéculations directes sur les objets de la religion chrétienne, dont, bien sûr, l'existence de Dieu, c'est dans les idées sur la vie concrète du philosophe, dans ce qui dépend de lui, qu'il faut saisir la pensée de Montaigne. Il serait illusoire pourtant d'imaginer qu'alors il s'exprime sans voile, dans un livre public, livré tout entier à la censure, même s'il peut se donner une plus grande liberté.

Parmi les thèmes les plus importants de la religion, et du christianisme notamment, il faut compter celui de la mort. Voyons donc si l'adhésion officielle au catholicisme détermine chez Montaigne une conception conséquente de la mort. Tournons-nous vers deux essais qui lui sont consacrés : *Qu'il ne faut juger de notre heur, qu'après la mort* et *Que philosopher c'est apprendre à mourir*.

La mort peut être considérée comme le juge de la vie, dont elle est le dernier acte. Pour les Anciens, c'est le moment où se révèle à nu le courage, et pour les chrétiens, c'est l'heure de la rencontre avec le juge suprême. Dans la vie, on peut s'arranger avec les événements, éviter les risques, se déguiser, alors qu'à la mort, il n'y a plus de fuite, plus rien à obtenir par ruse : « à ce dernier rôle de la mort et de nous, il n'y a plus que faindre ». Il n'est donc pas étonnant qu'on considère la mort comme le véritable révélateur du caractère de quelqu'un, puisque c'est le moment où, semble-t-il, on voit l'homme nu. « J'ai vu, constate Montaigne, plusieurs donner par leur mort réputation en bien ou en mal à toute leur vie. » Mais est-ce un critère infaillible ? Apparemment non, si l'on en croit ce témoignage :

Dieu l'a voulu comme il luy a plu : mais en mon temps trois les plus execrables personnes que je cogneusse en toute abomination de vie, et les plus infâmes, ont eu des mors réglées et en toutes circonstances composées jusques à la perfection.

Cet exemple n'est pas suivi de commentaires, et il nous est laissé brut, à interpréter. L'opposition est exacerbée. Ce sont des personnes exécrables, infâmes en tout, qui ont réglé pourtant parfaitement leur mort. Certes, Dieu l'aura voulu comme il lui aura plu, autrement dit, on peut toujours penser qu'il aura converti à la dernière heure ces trois parfaits méchants, ou qu'il les aura laissés au contraire se plonger dans le pécher, se moquer de lui jusqu'à la fin, pour les damner plus sûrement, peu importe. Ce qui est certain, c'est que la volonté divine ne se manifeste certainement pas là, et qu'il ne nous reste, si nous la supposons, qu'à la laisser à son entière incertitude. Le recours à Dieu n'explique donc rien ici. Et surtout, la mort n'est pas dans ce cas le révélateur infaillible qu'on aimerait y voir. Mais il y a plus. La description de ces morts insiste sur la maîtrise des trois scélérats, car leur mort est parfaitement réglée et composée. Cela suggère une simulation extrême, et le désir de tromper jusqu'à la fin. S'étant fait connaître comme infâmes, espéraient-ils s'acquérir d'un coup une réputation d'honnêtes gens ? Leur réputation leur serait-elle subitement devenue infiniment précieuse alors qu'ils la négligeaient jusque là ? Ou bien leur fond de croyance les incitait-il à tenter par une parfaite momerie de tromper le prince du monde où ils pensaient entrer ? Dans ce cas, leur mort parfaitement composée donnerait un exemple supplémentaire fort remarquable de l'hypocrisie à laquelle incite la religion. Enfin

cet exemple entre finalement dans la série de ceux qui montrent que, loin d'avoir l'immense importance que l'on croit, la mort est souvent envisagée, et même par des esprits bas, comme un événement relativement anodin.

Et cette constatation est davantage en accord avec la philosophie qu'avec la religion, du moins dans sa forme chrétienne populaire, qui s'appuie fortement sur la peur de la mort. Sa dramatisation, comme le moment de rencontrer son juge ultime, avec le risque de la damnation, va à l'encontre d'une attitude plus sereine, tandis que le raisonnement nous délivre de ces imaginations d'un au-delà effrayant en s'en tenant au côté que nous pouvons en connaître, celui de notre disparition du monde. En effet, voici le raisonnement que nous pouvons faire à son sujet à partir de l'observation courante :

Comme nostre naissance nous apporta la naissance de toutes choses, aussi fera la mort de toutes choses, nostre mort. Parquoy c'est pareille folie de pleurer de ce que d'icy à cent ans nous ne vivrons pas, que de pleurer de ce que nous ne vivions pas il y a cent ans. La mort est origine d'une autre vie. Ainsi pleurasmes-nous : ainsi nous cousta-il d'entrer en cette-cy : ainsi nous despoillasmes-nous de nostre ancien voile, en y entrant.

Du point de vue du sujet et de sa stricte expérience, notre naissance n'a pas lieu dans un monde préexistant, mais le monde naît avec nous. Symétriquement, nous ne mourrons pas en laissant le monde subsister après nous, mais il mourra avec nous. Nous ne regrettons pas un état qui aurait précédé notre naissance, et notre mort mettra fin à la vie sans rien laisser, ce qui devrait nous consoler en nous incitant à voir qu'un supposé état succédant à la mort ne peut nous concerner vraiment plus qu'un état ayant précédé notre naissance, déjà parce que ce supposé état où nous n'étions pas, ni nous ni rien d'autre, où nous ne serons pas, ni nous ni rien d'autre, est impensable. Après nous avoir suggéré que la mort ne laisse que le néant, y compris de nous-même, Montaigne semble se raviser et vouloir atténuer cette image pour en proposer une autre qui n'exclue pas une vie après la mort, sans abandonner pourtant la comparaison avec une vie supposée précéder la naissance. Poussant la comparaison dans l'hypothèse d'une certaine continuité de la vie, il attire notre attention sur le fait que nous ne sommes pas entrés dans cette vie de bon cœur, selon toute apparence, puisque les nouveaux-nés pleurent, alors que nous pleurons plutôt de la quitter. Dans ce cas, ce que nous refusons ne sera-t-il pas ce que nous désirerons ensuite ? Mais, si notre vie se continue par-delà cet événement qui est un, quoique se présentant comme naissance ou mort selon le point de vue d'où on le regarde, il faut bien admettre que quelque chose de nous a disparu ou est apparu à ce moment, qu'on pourra appeler notre voile. La pensée est naturellement invitée à poursuivre. Si nous n'avons pas d'idée du néant qui précède notre vie ou qui suit la mort, en avons-nous davantage de ce voile ou de ce qui s'y voilait ? Non, nous ne savons rien de ce que nous aurions pu être avant de naître, et nous ne nous en soucions pas. Nous sommes tout aussi ignorants de ce que nous pourrions être après la mort, et nous ne devrions pas nous en soucier.

Dans ses deux versions cette vision de la mort, plutôt inspirée d'Épicure, contredit celle des chrétiens. Dans la première, nous disparaissions avec le monde, et nous ne pouvons donc avoir d'autre vie. Dans la seconde, nous avons d'autres vies, indéfiniment semble-t-il, comme dans la conception de la transmigration des

âmes, mais nous vivions de même avant notre naissance. Et le principe de consolation est également contraire à celui du christianisme, en retirant son importance à la mort plutôt que d'en faire un moment décisif, en nous invitant à penser la mort à partir de la vie plutôt que la vie à partir de la mort et de l'au-delà. La référence à Épicure deviendra d'ailleurs tout à fait explicite lorsque sera repris plus loin à propos de la mort sa formule dans sa radicalité : « Elle ne vous concerne ny mort ny vif : vif, parce que vous estes : mort, par ce que vous n'estes plus. » La vague possibilité d'une survie n'est même plus envisagée ici.

Pour poursuivre cette réflexion sur l'attitude à prendre face à la mort, Montaigne place, de façon tout à fait significative, son discours, non en la bouche d'un dieu, d'un de ses prêtres ou prophètes, mais dans celle de la nature, marquant bien que c'est d'elle que la philosophie tire son enseignement sur l'art de mourir. Et il n'est pas étonnant qu'alors la mort trouve sa mesure dans la vie. C'est ainsi que la nature peut nous rappeler non seulement que la mort fait partie de sa loi, mais qu'elle peut nous montrer comment ne pas se plaindre d'avoir à s'y soumettre, nous disant par exemple : « Si vous avez faict vostre prouffit de la vie, vous en estes repeu, allez vous en satisfait », et en insistant par la négative : « Si vous n'en avez sçeu user, si elle vous estoit inutile, que vous chault-il de l'avoir perdue, à quoy faire la voulez-vous encores ? » Si pour bien vivre, il faut savoir mourir, inversement, pour mourir satisfait, il faut savoir bien vivre, et cette perspective est décisive. En effet, ici, ce n'est pas la vie qui doit être conduite en fonction de la mort, comme ne valant qu'en vue d'une autre vie, pour laquelle il faudrait éventuellement la sacrifier, mais au contraire, celui qui a profité de la vie comme telle, pour elle-même, qui s'en est repu, peut consentir à mourir satisfait. Quant à l'autre, celui par exemple qui, justement, n'a pas su vivre pour la vie présente, il n'a pas à réclamer non plus, bien qu'on sente qu'il ne puisse pourtant se résigner, puisqu'il faut le convaincre de cesser de la vouloir sans savoir en profiter. La vie a donc son sens entièrement en elle-même, et la mort même ne prend son sens que d'elle. Nul besoin de faire intervenir rien au-delà d'elle, au contraire.

Est-ce à dire que la vie soit bonne en soi, et qu'il suffise de vivre ? Le croire reviendrait à diviniser la vie, à admettre un bien qui ne soit pas relatif à notre propre jugement. Et il faudrait soutenir inversement que la mort est mauvaise en soi, mettant fin à un bien. En vérité, nous dit la nature, « La vie n'est de soy ny bien ny mal : c'est la place du bien et du mal selon que vous la leur faictes. » Le bien et le mal dépendent de nous, de notre action, de notre jugement, et la nature, à laquelle la parole est attribuée fictivement, n'est pas un dieu, elle reste indifférente à nos catégories morales. La responsabilité de bien vivre est donc la nôtre, non seulement dans le sens qu'il nous revient de réaliser le bien, mais également dans le sens qu'il nous revient aussi de le définir, même si c'est « selon la nature ». Et cette responsabilité de faire notre vie est telle que, face à elle, la durée de la vie, dépendante de la nature ou de la fortune, pour l'essentiel, compte peu, car « l'utilité du vivre n'est pas en l'espace, elle est en l'usage : tel a vescu long temps, qui a peu vescu : attendez vous y pendant que vous y estes. » La vie certes est utile à notre action morale, dont elle est la condition, mais sa véritable utilité est dans l'usage que nous en faisons, usage qui est notre vie même, et c'est pourquoi la quantité de notre vie est d'abord notre fait. S'il faut être attentif à sa

vie, en vivant, c'est également pour cette vie, et non pour une quelconque récompense hors d'elle, comme le croient tant de fidèles.

Mais aussi, comme seul l'usage donne son prix à la vie, il est non seulement indifférent de mourir à celui qui ne sait pas vivre, mais il peut même être avisé de priver de la vie celui qui s'annonce incapable de bien vivre, comme le remarque Montaigne en plaisantant au sujet du problème que pose l'éducation d'un enfant d'un caractère bas : « Je n'y trouve autre remède, sinon que de bonne heure son gouverneur l'estrange, s'il est sans tesmoins, ou qu'on le mette patissier dans quelque bonne ville ». Décidément, l'auteur des *Essais* se rit de tout, et il a su s'assurer que les tendres mères ne songent pas à lui envoyer leurs tendres fils à éduquer.

Maintenant, pourquoi, si la mort est si naturelle, si neutre moralement, acceptable en principe tant à celui qui vit bien qu'à celui qui vit mal, ne sommes-nous pas par nature sans crainte d'elle ? Il y a certes peut-être des raisons de la craindre un peu par celui qui n'est pas encore repu, mais elles sont loin de rendre compte de la terreur qu'elle nous inspire souvent. Ne faut-il pas trouver des raisons qui ne sont pas elles-mêmes purement naturelles, si le discours de la nature ne doit pas être simplement contredit et laisser place par exemple aux consolations de la religion ? Si l'on en croit Montaigne, c'est bien l'inverse.

Je croy à la verité que ce sont ces mines et appareils effroyables, dequoy nous l'entourons, qui nous font plus de peur qu'elle : une toute nouvelle forme de vivre, les cris des meres, des femmes et des enfans, la visitation de personnes estonnées et transies, l'assistance d'un nombre de valets pasles et éplorés, une chambre sans jour, des cierges allumez, nostre chevet assiegé de medecins et de prescheurs ; somme, tout horreur et tout effroy autour de nous. Nous voylà des-jà ensevelis et enterrez. Les enfans ont peur de leurs amis mesmes quand ils les voyent masquez, aussi avons-nous. Il faut oster le masque aussi bien des choses, que des personnes : osté qu'il sera, nous ne trouverons au dessous que cette mesme mort, qu'un valet ou simple chambriere passerent dernièrement sans peur. Heureuse la mort qui oste le loisir aux apprests de tel equipage.

En somme, la responsable de notre frayeur, c'est la cérémonie, la mise en scène de la mort selon une idée effrayante d'elle que la société, c'est-à-dire la religion concrète, s'en fait et veut imposer. Médecins et prêtres se liguent pour lui donner cette figure et entraînent toute la maison pour terroriser le mourant et les assistants. La religion nous demande de prendre le masque du dévot, et il faut lui obéir pour vivre en société, parce qu'elle fait partie de la loi, mais lorsqu'il s'agit proprement de nous, de nos sentiments, de notre vie propre et de notre mort (qui n'en est qu'un aspect), il faut ôter les masques pour voir la réalité et y attribuer notre sens au lieu de celui qu'y forge la religion. On retrouve ici l'envers du caractère conventionnel de la religion, dont l'endroit était le devoir d'obéissance. La religion est affaire de masque, et il faut donc à la fois savoir se masquer et savoir démasquer les gens et les choses qu'elle déguise. Et derrière le masque, on ne trouve pas Dieu, mais la nature.

12

Pour savoir mourir, il faut savoir vivre. Or quel est cet art de vivre que nous découvrons la philosophie, et comment se rapporte-t-il à la religion et aux dieux ?

En vérité, le grand défaut de notre esprit est justement de se tourner toujours vers ces choses non existantes qui intéressent tant les religions. Nous avons vu que s'il faut penser à la mort, c'est en somme pour pouvoir y penser moins, c'est-à-dire pour parvenir à la concevoir de telle manière qu'elle ne nous fasse plus peur et que nous en perdions le souci. Cette malheureuse tendance de nos passions à nous rendre inquiets de chimères est générale, et ne concerne pas que la peur et la mort.

Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au delà. La crainte, le désir, l'espérance nous eslancent vers l'avenir, et nous desrobent le sentiment et la considération de ce qui est, pour amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus.

La grande opposition, c'est entre être chez soi et être au-delà. Chez nous, c'est ici, maintenant, dans le monde, dans la vie concrète, en nous-mêmes, dans notre corps et notre esprit. Au-delà, c'est ailleurs, dans l'avenir, hors du monde, hors de soi, dans les opinions des autres, voire après la vie. Le désir qui nous lance vers l'avenir entraîne la crainte et l'espérance, qui nous font vivre hors de nous-mêmes, au lieu de nous laisser considérer et sentir le présent, seul réel et satisfaisant. Or n'est-ce pas la première de ces deux tendances qui intéresse principalement la religion, et n'est-ce pas la première que Montaigne valorise ? Quand il s'amuse à tenter de les réconcilier directement, il plaisante évidemment, comme lorsqu'il attribue à l'Écriture la recommandation de sa philosophie :

De vray, ou la raison se mocque, ou elle ne doit viser qu'à nostre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, et à nostre aise, comme dict la Sainte Escriture.

L'image d'une moquerie de la raison, lorsqu'elle vise à autre chose que notre contentement, et naturellement surtout quand elle travaille à produire le contraire, la douleur, la tristesse, la frustration, est intéressante, en posant comme ridicule la tentative d'user du raisonnement pour nous persuader de vivre autrement qu'à notre aise. Or comment la raison se moque-t-elle ? En faisant bien sûr passer pour des raisons de fausses raisons.

Nous avons pourtant déjà vu que la raison semble recommander également la modération. Ne doit-elle donc pas lutter contre le plaisir pour le limiter ? Et celui-ci n'est-il donc pas, sinon entièrement mauvais, du moins inférieur à d'autres biens qu'il faut lui préférer ? Revenons donc à cet essai sur la modération :

Il n'est en somme aucune si juste volupté, en laquelle l'excez et l'intemperance ne nous soit reprochable. Mais, à parler en bon escient, est-ce pas un miserable animal que l'homme ? A peine est-il en son pouvoir, par sa condition naturelle, de goûter un seul plaisir entier et pur, encore se met-il en peine de le retrancher par discours [...]. La sagesse humaine fait bien sottement l'ingenieuse de s'exercer à rabattre le nombre et la douceur des voluptez qui nous appartiennent, comme elle fait

favorablement et industrieusement d'employer ses artifices à nous peigner et farder les maux et en alléger le sentiment.

Ce passage est un moment de basculement de l'argument de l'essai. Toute volupté doit être limitée, mais cela est malheureux. Ce malheur est-il inévitable ? Dans une certaine mesure, certainement. Car ce sont les hommes qui s'ingénient à limiter le nombre de nos plaisirs, par faux raisonnement. Et la raison de cette erreur de raisonnement nous est suggérée. Elle est d'un type habituel que Montaigne ne cesse de dénoncer sous ses diverses formes. Nous avons établi une règle morale, selon laquelle toute volupté peut être excessive, par une généralisation abusive, qui ne tient pas compte de l'existence de purs plaisirs. A partir de la constatation que les plaisirs sont généralement mélangés, et que leur recherche exclusive aboutit à la souffrance, les hommes ont décrété qu'aucun plaisir ne devait être recherché sinon modérément, et que même, tous les plaisirs trop vifs de nature, étant purs et entiers, devaient être évités. Or la sagesse devrait augmenter nos voluptés, et ne les régler que pour éviter les maux qui leur sont liés, non pour les réduire. C'est d'ailleurs ainsi qu'elle procède généralement avec les maux, qu'elle n'hésite pas même à déguiser pour les rendre plus supportables. Autrement dit, selon la vraie sagesse il n'y a pas d'excès de la volupté comme tel, puisque celle-ci est son but. Et on aurait tort d'opposer une vertu austère, valant par son austérité, à une vie de plaisirs, car « en la vertu mesme, le dernier but de nostre visée, c'est la volupté. »

Et si l'on réplique que la vertu est difficile, qu'elle implique un dur exercice et la capacité d'en supporter la peine, il faut répondre que les choses sont plus compliquées, justement à cause du mélange habituel des plaisirs et des peines, qu'il faut démêler. En effet :

L'heur et la beatitude qui reluit en la vertu, remplit toutes ses appartenances et avenues, jusques à la première entrée et extrême barrière. Or des principaux bienfaits de la vertu est le mépris de la mort, moyen qui fournit nostre vie d'une molle tranquillité, nous en donne le goût pur et amiable, sans qui toute autre volupté est éteinte.

Le rythme en deux temps supposé nécessaire dans la recherche du bonheur et du plaisir — d'abord la peine et le travail, et ensuite, en fin, la jouissance de ses fruits — n'est tel que si l'on ne tient pas compte du fait que la fin de l'effort n'y reste pas étrangère jusqu'à la fin, mais qu'elle le transforme et lui donne déjà son caractère dès le début. Et Montaigne s'amuse à en inverser la nature, puisque, par le mépris de la mort (de ce qui met fin à la vie et nous prive de nos fins non encore atteintes, faisant du travail une peine inutile pour celui qui ne jouit pas déjà de sa fin), la vertu perd son caractère aride et austère, pour se faire molle tranquillité. C'est bien sûr une vision contestée du sage, mais ce qui reste l'objet de la critique, c'est l'idée de la vie comme épreuve pénible, dont la récompense est au-delà de la mort.

Lorsqu'il s'agit de l'institution des enfants, Montaigne affirme fortement cette figure joyeuse de la philosophie :

On a grand tort de la peindre inaccessible aux enfans, et d'un visage renfroigné, sourcilleux et terrible. Qui me l'a masquée de ce faux visage, pasle et hideux ? Il

n'est rien plus gay, plus gaillard, plus enjoué, et à peu que je ne dise follastre. Elle ne presche que feste et bon temps. Une mine triste et transie montre que ce n'est pas là son giste.

Cette philosophie, gaie, gaillarde, enjouée, folâtre même, qui en effet l'a masquée pour la faire paraître pâle et hideuse ? Qui sont ceux qui s'opposent à ce qu'on ne prêche que fête et bon temps ? Qui sont ceux qui la défigurent en montrant eux-mêmes une mine triste ? Les pédants bien sûr, et les prêtres de la souffrance et de la mort. A eux, il faut opposer un philosophe païen :

C'est ce que dict Epicurus au commencement de sa lettre à Meniceus : Ny le plus jeune refuie à philosopher, ny le plus vieil s'y lasse. Qui faict autrement, il semble dire ou qu'il n'est pas encores saison d'heureusement vivre, ou qu'il n'en est plus saison.

C'est encore Épicure qui enseigne la véritable sagesse, dont toute la visée, toute la pratique, est de vivre heureux, ici et maintenant. Voilà un conseiller qui n'est sûrement pas l'ami des prêtres ! Sa philosophie ne se fonde pas sur l'interprétation des signes que nous enverraient les dieux, mais sur l'examen raisonné de la nature, dont nous faisons partie. Nous cherchons le plaisir par nature, la nature nous a donc donné ce désir, qui fait simplement partie de nous et qu'il serait absurde de condamner comme tel. Nous avons la capacité de raisonner, et le raisonnement nous sert pour réaliser efficacement nos désirs, pour les régler, selon leur fin naturelle, comme cela se voit par la raison elle-même. La sagesse est donc la recherche rationnelle du bonheur.

N'est-ce pas dans ce sens que Montaigne écrit par exemple :

L'intelligence qui nous a esté donnée pour nostre plus grand bien, l'employerons nous à nostre ruine, combatans le dessein de nature, et l'universel ordre des choses, qui porte que chacun use de ses utils et moyens pour sa commodité ?

Ce n'est pas le dessein des dieux qu'il consulte, mais celui de la nature, et celle-ci vise notre commodité. Quant à l'intelligence, qui nous révèle le dessein de la nature, elle est à son tour l'un de nos instruments naturels, et donc une faculté subordonnée à cette fin. Les autres usages que nous pouvons en faire la tournent contre la nature, c'est-à-dire contre notre propre nature, et nous ruinent. Mais notre nature n'est certes pas parfaite, et notre esprit comporte également des défauts qui nous poussent à ces mauvais usages, même s'ils sont corrigibles par la philosophie. C'est ce qu'on constate en comparant les hommes aux animaux, dont l'esprit est plus fruste :

Ce qui aiguise en nous la douleur et la volupté, c'est la pointe de nostre esprit. Les bestes, qui le tiennent sous boucle, laissent aux corps leurs sentiments, libres et naïfs, et par consequent uns, à peu pres en chaque espece, comme nous voions par la semblable application de leurs mouvements. Si nous ne troublions pas en noz membres la jurisdiction qui leur appartient en cela, il est à croire que nous en serions mieux, et que nature leur a donné un juste et moderé temperament envers la volupté et envers la douleur.

Cet avantage dont nous nous vantons, d'avoir plus d'esprit que les animaux, est ce qui nous déséquilibre aussi. Les animaux ne sont pas dépourvus d'esprit, mais le

leur est mieux soumis à leur constitution, alors que le nôtre pense pouvoir en quelque sorte pousser sa pointe hors du corps et se libérer de notre nature. A cet égard, les animaux peuvent nous servir de modèles, et c'est peut-être l'un des meilleurs usages de cette pointe d'esprit supplémentaire que nous avons, que de la plier à cette observation. Ainsi, si dans certaines religions l'homme se plaît à se croire, par son esprit, le favori des dieux, à l'exclusion des autres animaux, il n'est pas évidemment celui de la nature, surtout quand son esprit le pousse à croire pouvoir s'en libérer. Il faut rééquilibrer nos conceptions des rapports de l'esprit et du corps, au désavantage du privilège que certaines conceptions religieuses accordaient à celui-ci.

On sait que l'essai sur l'inégalité commence par une remarque de Plutarque, selon laquelle les hommes diffèrent plus entre eux encore que les bêtes. Jugée trop modérée, elle est corrigée dans la formule suivante : « il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste ». Voilà une façon claire de naturaliser l'homme et de le replacer parmi les animaux. Mais en même temps, comme c'est par l'esprit d'abord que les hommes diffèrent entre eux, l'importance accordée à celui-ci est immense également. La faiblesse des qualités de l'esprit peut rendre l'homme très proche de bien des animaux. Et l'on sait que les gens très simples peuvent parfois servir de modèles de vie naturelle, comme les animaux, parce que leur proximité est très étroite. Ceux qui possèdent un peu plus d'esprit, quoiqu'à un état encore très imparfait, nous savons qu'ils manquent de sagesse pour en bien user, mais croient pouvoir s'élever bien au-dessus des animaux, et empirent au contraire leur condition. Quant aux plus sages, leur raison leur donne effectivement une très grande supériorité à la fois sur les autres hommes et sur les animaux. Mais ils ne s'élancent pas hors du corps, comme tentent de le faire les « métis », ils assument au contraire leur nature entière et la règlent selon elle. Ce sont donc les différences spécifiques des constitutions corporelles qui différencient les animaux et les rendent inégaux entre eux, alors que c'est la sagesse et ses degrés, c'est-à-dire les aptitudes à la sagesse d'abord, qui forment les degrés de la hiérarchie réelle des hommes. C'est dire que tous ne sont pas appelés au même salut, et que seuls en sont capables les plus intelligents, les plus vertueux. Telle est la loi de la nature, bien différente de celles de la religion chrétienne.

13

Si les hommes sont si inégaux entre eux, et surtout dans leur aptitude à la sagesse, on comprend que les enseignements de cette dernière ne soient pas destinés à tous. Voici donc une raison supplémentaire pourquoi, même indépendamment de toute censure, la philosophie ne peut se communiquer de manière vraiment utile qu'à une minorité, celle des parents et des amis des sages. Cela signifie aussi que le philosophe ne peut espérer partager réellement sa vie avec sa société. Il a besoin d'une retraite pour se retrouver seul, ou presque.

De ce jugement d'une très grande distance entre les plus grands et les plus médiocres des hommes, on trouve nombre d'expressions dans les *Essais*, mais ses conséquences les plus nettes paraissent peut-être dans le chapitre sur Héraclite et

Démocrite. Tous deux observaient la misérable condition de l'humanité, mais l'un s'en affligeait et l'autre s'en moquait. Or Montaigne préfère l'attitude de ce dernier.

Il me semble que nous ne pouvons jamais estre assez mesprizez selon nostre merite. La plainte et la commiseration sont meslées à quelque estimation de la chose qu'on plaint ; les choses dequoy on se moque, on les estime sans pris. Je ne pense point qu'il y ait tant de malheur en nous comme il y a de vanité, ny tant de malice comme de sotise : nous ne sommes pas si pleins de mal comme d'inanité ; nous ne sommes pas si miserables comme nous sommes viles.

Mauvais et misérables, nous méritons bien la pitié. Et les chrétiens se montreraient sans doute assez d'accord avec Héraclite sur ce point, la charité se rapprochant de cette pitié. Mais nous sommes pires encore, vains et vils, des êtres qui ne valent rien et qui cherchent à se faire valoir, demeurant vains et vaniteux. Cela fait rire, parce que rien n'appelle en eux la reconnaissance d'une valeur et la sympathie pour leurs défauts. A première vue, ce n'est pas d'une seule catégorie d'hommes qu'il s'agit, mais de notre condition commune. Mais se moque-t-on sans prendre un point de vue supérieur ? Par cette conscience de la vanité habituelle de la condition humaine, dont les plus fous sont dépourvus, Démocrite et les plus sages valent au moins infiniment mieux que ceux dont ils rient. Nous connaissons déjà cette tactique de Montaigne, qui par une sorte de politesse, assez moqueuse d'ailleurs, feint de se placer au rang de ceux qu'il critique, laissant aux quelques rares amis le soin de saisir l'altitude d'où la scène est décrite, surtout s'ils se souviennent que les différences entre les hommes sont très grandes. Un Socrate, un Alexandre, un César, un Caton, qui ne voit qu'ils sont infiniment au-dessus de la condition commune, même en des civilisations où les grands hommes étaient plus communs que dans la chrétienté ? D'autre part, une fierté non vaine s'accommode moins de la pitié que du mépris, l'une nous laissant au niveau du peu que nous valons, l'autre nous rappelant l'exigence de noblesse que nous avons éventuellement et qui constitue notre meilleure part, notre cœur, comme dit Montaigne ailleurs. Peut-on rejeter plus vivement la pitié d'un imaginaire dieu de charité ?

Or ces hommes vils qui forment notre société habituelle, il nous faut bien vivre avec eux, feindre de partager leurs superstitions, leur religion, nous adapter dans nos comportements visibles à leurs mœurs, même en conservant en notre cœur notre liberté. Ce domaine caché suffit-il au sage ? Peut-il jouer toujours le double jeu consistant à agir d'une manière et à penser de l'autre, à prendre les attitudes vulgaires et à garder la pensée et les sentiments nobles, purs de toute participation intime à ce rôle imposé par la société ? A la limite, l'idéal du sage, tel que le peignent les stoïciens notamment, nous le présente justement capable de cette prouesse, capable de jouer le rôle le plus vil sans en être du tout affecté intérieurement. Et ne peut-on penser que quelques héros, tels que Socrate ou Caton, ne se soient approchés de très près de cette perfection, quoiqu'ils aient préféré la mort au déshonneur ? Mais, pour y réussir tout à fait, ne faudrait-il pas que l'esprit et le corps soient entièrement distincts, ce que nie Montaigne ?

Sinon, il faut admettre que la solitude réelle est préférable et presque indispensable, comme l'explique l'essai qui lui est consacré, parce qu'on ne peut pas absolument séparer le rôle de l'acteur.

La contagion est tres-dangereuse en la presse. Il faut ou imiter les vitiex, ou les haïr. Tous les deux sont dangereux, et de leur ressembler, par ce qu'ils sont beaucoup ; et d'en hair beaucoup, parce qu'ils sont dissemblables.

En somme, la contagion pourrait être vue comme s'effectuant en deux temps. L'attitude des autres affecte la nôtre en tant que nous jouons le rôle qu'ils nous dictent et imitons leur attitude. Et notre rôle nous affecte intérieurement, dans la mesure où nous ne pouvons nous séparer entièrement de nous-mêmes. Or la foule, ce sont les vicieux, parce qu'ils en composent la large majorité, et parce que leur vice, leur défaut, est justement ce par quoi ils diffèrent de nous. Il y a deux stratégies à leur égard : ou bien l'imitation, l'adaptation, de manière à s'en faire accepter, l'adoption de leurs mœurs, et donc, au moins extérieurement, de leurs vices, au risque de leur ressembler et de s'avilir ; ou bien la haine, la guerre, qui nous préserve de la contagion, puisque nous refusons de jouer leur rôle, mais au risque de succomber très vite sous le poids de leur nombre. La société laisse donc au philosophe le choix entre deux façons de disparaître. La troisième solution, la recherche de solitude concrète ou d'une retraite au moins relative de la vie sociale, semble donc s'imposer.

Cette retraite n'est cependant pas facile, parce que nous désirons la société, même si c'est celle de nos semblables plutôt que de nos dissemblables. Or le penseur, dans sa solitude, ne rêve-t-il pas de se faire reconnaître d'une humanité capable de l'apprécier et de le comprendre, et ne restera-t-il pas soucieux de sa gloire ? Mais si la gloire consiste à se faire reconnaître du plus grand nombre, ce n'est toujours pas s'isoler que de la rechercher depuis sa retraite, puisqu'elle implique encore le souci de plaire, et donc d'imiter, qu'il s'agissait d'abandonner.

Qu'en est-il de cette autre société, celle de Dieu, et du désir de se faire accepter dans son paradis pour obtenir après la mort le bonheur auquel il a fallu renoncer ? Nous connaissons déjà la critique de tout souci d'un bonheur au-delà du présent et de nous-mêmes dans notre condition actuelle. Pourtant, ce qui n'est pas désirable en soi, ne l'est-il pas dans notre situation, où un certain compromis est indispensable ? Montaigne semble en tout cas préférer à la recherche de la gloire celle du salut après la mort.

L'imagination de ceux qui, par devotion, recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines en l'autre vie, est bien plus sainement assortie. Ils se proposent Dieu, object infini et en bonté et en puissance : l'ame a dequoy y ressasier ses desirs en toute liberté. Les afflictions, les douleurs leur viennent à profit, employées à l'acquest d'une santé et resjouyssance eternelle : la mort, à souhait, passage à un si parfait estat. L'aspreté de leurs regles est incontinent applanie par l'accoustumance ; et les appetits charnels, rebutez et endormis par leur refus, car rien ne les entretient que l'usage et exercice. Cette seule fin d'une autre vie heureusement immortelle, merite loyalement que nous abandonnons les commoditez et douceurs de cette vie nostre. Et qui peut embraser son ame de l'ardeur de cette vive foy et esperance, reellement et constamment, il se bastit en la solitude une vie voluptueuse et delicate au delà de toute autre forme de vie.

On aurait tort cependant de voir dans ce passage une acceptation de la foi religieuse au salut dans l'au-delà. Tout le bonheur que les dévots retirent de leur

dévotion est imaginaire, et ce sont les plaisirs de l'illusion qui les contentent. Nous avons déjà vu qu'il était préférable d'utiliser notre imagination et même le raisonnement pour lutter contre la douleur que pour réduire nos plaisirs. Ici, l'illusion semble acquérir un tel pouvoir qu'elle rende indifférent aux plaisirs réels et puisse compenser leur perte. Cette efficacité ne lui retire pas pourtant son caractère illusoire, mais, concrètement, elle dépend au contraire du fait que l'illusion soit maintenue. Pour jouir de ce bonheur de rêve, il faut pouvoir continuer à rêver sans jamais se réveiller. Sinon, c'est le désespoir de la désillusion. C'est pourquoi ce bonheur est réservé à ceux qui sont capables de continuer réellement et constamment à croire que le rêve est la vérité et à espérer que tout se réalisera plus pleinement après la mort. Alors, il faut avouer que de tels esprits se forment une sorte de nouvelle vie au-delà de la vie concrète, et qu'ils en jouissent maintenant, au point qu'on peut penser qu'ils ont trouvé le vrai moyen d'accroître les voluptés et de les raffiner. Cependant, il est évident que Montaigne se moque. Non seulement une telle capacité de s'illusionner est contraire à la philosophie, mais elle n'est constante chez personne, sinon peut-être quelques fous. Sans qu'il ait besoin d'y insister, sa manière de présenter cette fantaisie montre bien sa fragilité, et il n'est pas nécessaire de nous rappeler explicitement que faute de parvenir à se tenir constamment dans leur fiction ces rêveurs sont souvent pris de doutes et d'angoisses torturantes. Surtout, à aucun moment Montaigne n'envisage ici la question de savoir si leur imagination ne pourrait pas être vraie, et si leurs malheurs actuels ne pourraient pas être compensés par une félicité éternelle dans une vie future. Cette question paraît déjà réglée, puisque tout ce bâtiment ne tient que par l'imagination, et il s'agit seulement de savoir si nous pourrions avoir avantage, dans notre vie actuelle, à entrer dans une telle rêverie et à y fuir entièrement les inconvénients de la société et de la vie réelles. C'est uniquement le bonheur tiré à présent d'une telle foi ou illusion qui compte pour qui ne place son bonheur qu'ici et maintenant.

Ce n'est pas Dieu qui pourrait rendre heureux le dévot, mais uniquement le rêve de Dieu. De manière plus large, c'est le bonheur tiré de la fiction, de la poésie, qui est évalué ici. Plus loin, la question reviendra en partie à propos des livres. Et dans les deux cas la réponse est nuancée et plutôt négative. Quelles que soient les délices de la fiction, et même si elles peuvent croître pour ceux qui s'y laissent entièrement prendre, le gain n'est que provisoire et ne compense pas la perte de la recherche des jouissances plus réelles.

Or, contrairement à l'imagination, la raison nous reconduit à la réalité et nous y conduit, et c'est donc pour la pratiquer justement qu'il est utile et peut-être nécessaire de rechercher la solitude.

Celui qui se retire, ennuyé et dégouté de la vie commune, doit former cette-cy aux règles de la raison, l'ordonner et renger par premeditation et discours. Il doit avoir prins congé de toute espece de travail, quelque visage qu'il porte ; et fuir en general les passions qui empeschent la tranquillité du corps et de l'ame, et choisir la route qui est plus selon son humeur, ...

Ni perte dans la rêverie, ou la dévotion, ni travail, ni soucis qui affectent la tranquillité, voilà ce qu'on peut espérer trouver dans la solitude et que la société

n'autorise guère. Cette vie du sage libéré autant que possible des obligations sociales, Montaigne se plaît à l'envisager dans le détail.

Au menage, à l'estude, à la chasse et tout autre exercice, il faut donner jusques aux derniers limites du plaisir, et garder de s'engager plus avant, où la peine commence à se mesler parmy. Il faut reserver d'embesoignement et d'occupation autant seulement qu'il en est besoing pour nous tenir en haleine, et pour nous garantir des incommoditez que tire apres soy l'autre extremité d'une lache oysiveté et assopie. Il y a des sciences steriles et épineuses, et la plus part forgées pour la presse : il les faut laisser à ceux qui sont au service du monde. Je n'ayme, pour moy, que des livres ou plaisans et faciles, qui me chatouillent, ou ceux qui me consolent et conseillent à regler ma vie et ma mort.

Cette vie qui est le produit non seulement du raisonnement, mais de l'action, parfaitement réglée pour produire le plus de plaisir, requiert toute l'attention du sage, autant qu'il est en lui, et ne laisse guère de place aux spéculations sur l'inconnaissable, si ce n'est par pur jeu et pour le seul amour du jeu. La vie du sage se retourne entièrement sur elle-même.

Évidemment, ce n'est pas ainsi qu'on se la représente, mais comme si entièrement retirée dans la forteresse de l'esprit que la vie extérieure, celle du corps, en devient indifférente, la solitude devenant tout intérieure et absolue. Cette sorte d'au-delà qui prend la forme d'un au-delà du corps dans le corps même, et qui peut sembler préfigurer la possibilité d'une vie au-delà de la vie, Montaigne n'y croit pas, et il s'en moque dans son style, en feignant encore une faiblesse toute personnelle qui l'empêcherait de s'y élever, mais dont nous savons qu'elle est davantage la force d'assumer franchement la réalité.

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

Si nous avons bien un esprit, et plus que d'autres animaux, si cet esprit est notre meilleure part, celui-ci n'est rien d'indépendant du corps, et il ne peut rien sans celui-ci. Il est si certain que nos vrais plaisirs se rattachent à lui et dépendent de lui qu'il faut les cultiver assidûment jusqu'à la fin de la vie, comme quelqu'un qui n'en espère pas d'autres auxquels il pourrait les sacrifier. Le ton de cette exhortation ne trompe pas : « Il faut retenir à tout nos dents et nos griffes l'usage des plaisirs de la vie, que nos ans nous arrachent des poingts, les uns apres les autres. » A l'approche de la mort, ce n'est pas au-delà que le sage regarde, mais vers cette vie, luttant pour lui arracher tous les plaisirs qu'elle peut encore donner.

Et le sage craint si peu la mort, se soucie si peu de ce qui pourrait y succéder, qu'il en fait encore un ultime moyen de la vie. Car il peut arriver aussi que celle-ci n'ait plus de plaisirs à nous donner, mais seulement des souffrances. Alors le philosophe ne se tourne pas vers le ciel pour prier, pour appeler à l'aide, à la pitié, pour interpréter son comportement passé et s'en repentir comme si la souffrance devait signifier une punition pour ses péchés. Non, cette vie qui est l'espace des biens et des maux, et qui ne vaut que par les plaisirs qu'elle permet, il la traite alors comme un instrument devenu inutile, et dont on se débarrasse, sans autre état d'âme. La mort devient le moyen d'éliminer définitivement la souffrance avec

la vie, sa condition. Et par le suicide, il ne cherche pas à rejoindre une autre vie, au-delà, mais il est encore tourné vers celle-ci à laquelle il doit mettre fin, n'ayant plus rien à en tirer que des maux. La possibilité du suicide, comme ultime moyen de se garantir des maux, assure la tranquillité du vivant face à toutes les menaces du monde. Car « s'il est mauvais de vivre en nécessité, au moins de vivre en nécessité, il n'est aucune nécessité. Nul n'est mal long temps qu'à sa faute. »

On voit combien cette vie du philosophe est opposée à celle du monde, et suppose un renversement radical des opinions communes. Le même penseur qui n'aime pas les nouvelletés en politique, lorsqu'il s'agit de modifier les mœurs de la foule, attachée à la coutume plus qu'à la raison, et peu susceptible de s'améliorer par celle-ci, se propose de se retirer autant que possible de cette société (vicieuse aussi notamment par son incapacité de s'émanciper de la coutume, car « c'est un commun vice, non du vulgaire seulement, mais quasi de tous hommes, d'avoir leur visée et leur arrest sur le train auquel ils sont nés ») pour s'inventer une vie toute nouvelle par rapport à celle-là. Et dans le même temps qu'il demande de laisser la société suivre ses coutumes, bonnes ou mauvaises, mais au moins bonnes pour elle comme coutumières, il invite ses rares amis aux nouveautés les plus audacieuses. Loin que la philosophie ne demande de se fier à la coutume, elle exige de briser toujours son carcan. Ce n'est pas un homme soucieux en ce qui le concerne lui-même de se fier à la coutume et à la religion coutumière de son pays qui s'exclame « Ou que je vueille donner, il me faut forcer quelque barrière de la coutume, tant elle a soigneusement bridé toutes nos avenues. »

14

Y a-t-il place pour des dieux dans la vie et les conceptions de Montaigne, sinon en tant que fictions des religions populaires ? S'il s'agit du Dieu de Spinoza, qui est identique à la nature, n'écoute aucune prière, ne nous promet aucune vie après la mort, ne se soucie pas de nous ni de rien, et nous laisse vivre à notre guise, selon notre raison si nous le pouvons, alors on ne voit pas ce que Montaigne aurait à objecter à une telle idée. S'il s'agit des dieux d'Épicure, jouissant d'une vie tranquille dans les intermondes, sans s'occuper de nous ni nous concerner en rien, alors, il n'y a aucune raison de croire en leur existence plus qu'à toute autre fiction poétique, mais ils ne nuisent à personne. Si c'est le Dieu horloger d'un Voltaire, artisan de notre monde, mais devenu étranger à lui, alors c'est une hypothèse gratuite, mais assez inoffensive aussi. Si ce sont les dieux des cannibales, soutiens de l'ordre moral naturel, alors ils sont illusoire sans doute, mais servent à la vie de ceux qui croient à leur existence. S'il s'agit du Dieu des chrétiens et d'autres religions analogues, d'une sorte de personne fantastique, infinie, toute puissante, faisant profession de se préoccuper des hommes, ses créatures, ses enfants, pour les châtier et les récompenser, écoutant leurs prières, répondant arbitrairement aux unes plutôt qu'aux autres, et ainsi de suite, alors c'est une fiction absurde et nuisible par le cortège de superstitions qui se rattachent à cette croyance. On peut tenter de la purifier, mais au risque de provoquer inutilement des guerres sans l'avoir pour autant amendée. On peut tout au plus en retenir une interprétation favorable, rapprochant par exemple ce dieu unique des dieux des cannibales, pour

se justifier socialement de ne pas adopter les superstitions les plus grossières. Mais la philosophie demande de renverser pour soi, dans son for intérieur, dans tous les aspects de sa vie privée qui l'autorisent, la religion contraire à la vie sage qui nous est imposée en son nom. Un penseur défendant de telles opinions, n'est-ce pas ce que nous appelons un athée ?

Trouvera-t-on cette conclusion osée ? Du moins il n'est pas contre l'esprit de Montaigne de le lire ainsi, lui qui nous incite à nous ingénieur à faire parler ses essais là même où ils semblent silencieux, comme par cette remarque : « Combien y ay-je espendu d'histoires qui ne disent mot, lesquelles qui voudra esplucher un peu ingénieusement, en produira infinis Essais. » Et ingénieusement, c'est aussi audacieusement, si on l'en croit, car, avertit-il, « elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matiere plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus delicat, et pour moy qui n'en veux exprimer d'avantage, et pour ceux qui rencontreront mon air. »

Bruxelles, juin 2012

[Sur le site : <http://gbooss.ca/>]