



**HAL**  
open science

# ”Un sujet bien mal formé” : expérience de soi, forme et réformation dans les Essais de Montaigne

Alberto Frigo

## ► To cite this version:

Alberto Frigo. ”Un sujet bien mal formé” : expérience de soi, forme et réformation dans les Essais de Montaigne. Cahiers de philosophie de l’université de Caen, 2015, Le “ je ” empirique des philosophes, n° 52, pp.69-92. hal-01305329

**HAL Id: hal-01305329**

**<https://hal.science/hal-01305329>**

Submitted on 21 Apr 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# « Un sujet bien mal formé » : expérience de soi, forme et réformation dans les *Essais* de Montaigne

## La forme, les formes

« Chaque homme porte la forme entière, de l'humaine condition »<sup>1</sup> : on aurait là, selon Michaël Screech, sinon « la phrase la plus importante de tout Montaigne », du moins la « pierre angulaire des *Essais* »<sup>2</sup>. « *Caput anguli* », certes – et on ne saurait trop souligner l'annonce du « *nemo ante me* »<sup>3</sup> cartésien qui résonne, quelques lignes plus loin, dans cette ouverture de l'essai « Du repentir » : « Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particulière et étrangère ; *moi le premier* par mon être universel, comme Michel de Montaigne non comme grammairien ou poète ou jurisconsulte »<sup>4</sup>. Mais aussi, et surtout, *pierre de scandale* sur laquelle, depuis un siècle, les études montaniennes ne cessent de « broncher »<sup>5</sup>.

1. III, 2, p. 44 (VL, p. 805). Nous citons les *Essais* d'après l'édition en trois volumes d'A. Tournon (Paris, Imprimerie Nationale, 1998), en indiquant les numéros de livre, de chapitre et de page (les trois volumes correspondent aux trois livres des *Essais*; pour des raisons typographiques, nous remplaçons le point-en-haut utilisé par l'éditeur par des signes de ponctuation). Nous donnerons aussi, entre parenthèses, la page de l'édition Villey-Saulnier (Paris, PUF, 2004, abrégée VL). Voir enfin, pour l'annotation, l'établissement du texte et les variantes, l'édition fournie par J. Balsamo, M. Magnien, C. Magnien-Simonin et A. Legros pour la « Bibliothèque de la Pléiade » (Paris, Gallimard, 2007) et celle d'E. Naya, D. Reguig-Naya et A. Tarrête (Paris, Gallimard, 2009, 3 vol.). La nature de notre propos ne rend pas indispensable de distinguer les différentes « couches » du texte des *Essais*.
2. M.A. Screech, *Montaigne and Melancholy. The Wisdom of the Essays*, Londres, Duckworth, 1983; trad. fr. F. Bourgne, avec la collab. de J.-L. Haquette, *Montaigne et la mélancolie : la sagesse des Essais*, Paris, PUF, 1992, p. 136.
3. Voir les *Cœuvres complètes* de Descartes publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, réédition Vrin-CNRS, 1964-1974, 11 vol. (abrégé AT), V, p. 9; VIII-2, p. 347; XI, p. 328. Voir aussi J.-P. Camus, *Les Diversitez* (cité par O. Millet, *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*, Paris, Champion, 1995, p. 189) : « Cest autheur est le Phenix en ceste matiere, n'ayant personne devant soy, qu'il peust imiter et ayant tiré l'eschelle après soy ».
4. III, 2, p. 44 (VL, p. 805), nous soulignons.
5. Voir III, 13, p. 429; 439 (VL, p. 1067; 1074).

L'embaras des commentateurs témoigne d'une tension qui est déjà inscrite dans le texte et dont on voit sans difficulté à quel point elle en travaille la démarche argumentative, pour peu qu'on s'attarde à lire « Montaigne dans ses couches »<sup>6</sup>. Dès la première ligne, l'exigence d'une forme (à définir ou à imposer) semble en effet mise à l'écart au profit de l'*historia*<sup>7</sup> et d'une description par narration (« mon histoire »): « Les autres forment l'homme, Je le récite, et en représente un particulier, bien mal formé »<sup>8</sup>. Cependant, tout en portant à la présence ce particulier qu'est Michel, c'est « l'homme » que Montaigne cherche à « réciter »: « le sujet » de « l'étude que je fais [...] c'est l'homme »<sup>9</sup>, quoique pour l'accomplir il faille « venir à mon particulier ». De même, si « le monde n'est qu'une branloire pérenne » qui condamne à l'échec le désir de l'auteur d'« assurer » son « objet », à moins qu'il ne le saisisse « en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à lui », une addition (biffée) de l'*Exemplaire de Bordeaux* semble nuancer ce constat trop pessimiste: « Et au pis aller emmi tant de formes variables prens celle qui [varie] a varié le moins »<sup>10</sup>. La forme ou les formes? Une nature stable, du moins un peu moins inconstante dans ses variations, ou bien une suite infinie de figures anecdotiques? « Nous voilà au rouet »<sup>11</sup> avec Montaigne sans doute qui, dans son texte de 1588, allait jusqu'à affirmer: « si mon âme pouvait prendre pied *et forme*, je ne m'essayerais pas, je me résoudrais »<sup>12</sup>, avant de biffer le terme lourd d'implications.

« Chaque homme porte la forme entière, de l'humaine condition ». La formule et la réflexion qui l'introduit et la prépare n'ont donc rien d'anodin et demandent à être expliquées. Toute interprétation<sup>13</sup> se trouve

6. Voir P. Desan, *Montaigne dans tous ses états*, Fasano, Schena Editore, 2001, p. 297-318.

7. Pour l'opposition entre l'*historia* et l'*experientia* chez les auteurs de la Renaissance, voir R. Koselleck, « *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte », in *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, H. Braun et M. Riedel (éd.), Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 196-218 et la formule remarquable de Jean de Salisbury: « *Quaedam vero, quae in libris auctorum non repperi, ex usu quotidiano et rerum experientia quasi de quadam morum historia excerpti* » (citée par P. von Moos, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2005, p. 222).

8. III, 2, p. 43 (VL, p. 804). Cette formule d'ouverture est soumise à un remarquable travail de réécriture (et en même temps de critique) par J.-P. Camus (*Les Diversitez*, p. 191): « Luy vouloit escrire de soy; moy nullement de moy; Je désire me former, non me réciter, et m'instruire et enseignant autrui, non pas me représenter ».

9. II, 17, p. 485 (VL, p. 634-635).

10. III, 2, p. 43 (VL, p. 805) et les notes de l'édition Tournon (t. III, p. 514) et de l'édition Pléiade (p. 1720).

11. II, 12, p. 433 (VL, p. 601).

12. III, 2, p. 44, note à la ligne 24, nous soulignons.

13. Pour un panorama des lectures dont cette formule a fait l'objet, on se référera aux entrées « Forme » et « Condition humaine » du *Dictionnaire de Michel de Montaigne* (P. Desan (éd.),

ainsi confrontée à un triple questionnement : a) les termes « forme » et « humaine condition » relèvent-ils du langage ordinaire<sup>14</sup> ou plutôt du lexique technique<sup>15</sup> de la philosophie<sup>16</sup> et de la jurisprudence<sup>17</sup> ? b) quelle

- Paris, Champion, 2007), signées par C. Couturas. Voir aussi I. Winter, « L'emploi du mot *forme* dans les *Essais* de Montaigne », in *Montaigne et les Essais, 1580-1980*, F. Moureau, R. Grandroute, C. Blum (éd.), Paris – Genève, Slatkine Reprints, 1983, p. 261-268 ; O. Nadeau, « L'expression des modes philosophiques chez Montaigne : le mot *forme* », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 6, 1976, p. 179-215 et N. Larkin, « Montaigne's Last Words », *Esprit créateur*, 15, 1975, p. 21-38. Dans les notes qui suivent, nous nous bornons à rappeler les études les plus récentes. Pour des interprétations classiques, on se référera à H. Friedrich, *Montaigne*, Berne, Francke, 1949, trad. fr. Paris, Gallimard, 1968, chap. V ; P. Villey, *Les Essais de Montaigne* [1932], reprint Paris, Nizet, 1992, chap. VIII-IX et J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1983, chap. III, § 2.
14. Voir P. Desan, *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2008, p. 9 : « Montaigne ne croit pas en l'essence ! Tout est forme, ou plutôt formes » ; p. 13 : « S'il faut prendre le mot forme dans son acception philosophique, il est pourtant erroné de lui donner une connotation essentialiste et universelle » ; A. Legros, *Fricassée. Petit alphabet hédoniste de Michel de Montaigne*, Loverval, Labor, 2006, p. 45 : « De la fameuse formule se garder cependant d'extraire un concept philosophique. Elle se lira mieux comme une invitation à l'anthropologie ». Cependant, Montaigne n'hésite pas à parler d'une « forme essentielle » (III, 3, p. 71 ; VI, p. 823) et il reste à démontrer en quoi le concept d'anthropologie, et notamment le sens que cette notion commence à assumer à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, s'exceptent de la philosophie (voir à ce propos l'entrée « Anthropologie », par O. Marquard, de l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bâle, Schwabe, 1971, vol. 1). Montaigne parlerait plutôt de « science morale » : voir l'essai « Des livres » (II, 10, p. 137, VI, p. 416), où la formule « l'homme en général, de qui je cherche la connaissance » remplace la définition qu'on lisait en 1588 : « la considération des natures et conditions de divers hommes, les coutumes des nations différentes, c'est le vrai sujet de la science morale ».
15. Voir M. Foglia, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 109-111, qui souligne la pluralité des modèles ontologiques concurrents, d'inspiration aristotélicienne, épiciurienne et stoïcienne, au fil desquels Montaigne articule sa réflexion sur la forme et sur la « formation du jugement ». Faut-il reconnaître dans le propos de Montaigne l'écho des formules scolastiques « *omnis homo habet humanitatem* » et « *omnis humanitas est in homine* » ? Voir à ce propos G. Defaux, *Marot, Rabelais, Montaigne : l'écriture comme présence*, Paris – Genève, Champion – Slatkine, 1987, p. 185 et A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980, p. 219-220.
16. M.A. Screech (*Montaigne and Melancholy...*, chap. 14 et 15) rapproche le propos montaignien de la « philosophie thomiste » et de l'« enseignement aristotélicien des formes » (p. 136, 141) ; G. Gougenheim et P.-M. Schuhl (*Trois essais de Montaigne (I-39, II-1, III-2)*, Paris, Vrin, 1951) renvoient à Platon. Plus récemment, J.-L. Marion (« Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, V. Carraud et J.-L. Marion (dir.), Paris, PUF, 2004, p. 229-266, notamment § V et VI) a multiplié les rapprochements pour montrer en quoi le terme *forme*, chez Montaigne, garde « l'acception la plus technique » (p. 253) et rigoureusement « aristotélicienne » (p. 255). Avec pourtant une « originalité puissante par rapport à Aristote » : « [l']apparition de l'essence de l'individu s'accomplit, pour lui [sc. Montaigne] et au contraire d'Aristote, sans le moindre essai de définition de ce "moi". "Michel" montre la "forme entière de l'humaine condition", sans pourtant jamais la définir » (p. 255).
17. Voir A. Tournon, « *Route par ailleurs* ». *Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, Champion, 2006, p. 130-151.

est la nature du rapport que Montaigne indique ici par le verbe « porter »<sup>18</sup> ? c) comment convient-il d'articuler le propos de l'essai « Du repentir » avec la phrase qui le suit (« les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particulière et étrangère, moi le premier par mon être universel, comme Michel de Montaigne non comme grammairien ou poète ou jurisconsulte »<sup>19</sup>) et éventuellement avec un passage qui, quelques pages plus bas, avance la notion, elle aussi difficile et commentée en tous sens, de « forme maîtresse »<sup>20</sup> ? Autant de difficultés qui décident du partage des

- 
18. P. Desan (*Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, p. 15) y reconnaît une « "quête faussée" de l'universel ». Après avoir rappelé que, chez Montaigne, « la forme ne dit rien de l'être, elle désigne seulement – mais ce "seulement" est capital – la façon dont l'être apparaît, la figure de sa manifestation » et « "l'humaine condition" [...] les données extérieures inévitables auxquelles tout homme est soumis, à savoir l'être mortel », J.-Y. Pouilloux (*Montaigne, une vérité singulière*, Paris, Gallimard, 2012, p. 75) propose de « lire à la lettre : "chaque homme supporte la forme entière de la nécessité de la mort" », avant de conclure que « en cette formule, rien n'est dit de l'homme en soi ». On voit mal comment une détermination de l'humanité par la mortalité ne porterait pas sur « l'homme en soi », d'autant plus qu'il s'agit, comme le suggère l'auteur lui-même, de ce qui « le définit ». J.-L. Marion (« Qui suis-je... », p. 257) suggère de « reconnaître dans l'analytique du "moi" une réduction eidétique de "Michel" à son essence, à "la forme entière de l'humaine condition", à la nôtre donc » : « Il ne se reconduit pas lui-même à l'abstraction de l'*eidōs* "homme", pas plus qu'il ne se dissout dans un flux indéfini de vécus incommunicables ; il se réduit à soi, en sorte d'apparaître comme son "moi" le plus propre, révélant ainsi que tout autre individu accède à l'humanité en lui en se découvrant lui aussi proprement, comme un tel "moi". [...] En tant même que chacun laisse apparaître en soi le "moi" que lui seul peut accomplir, chacun rend manifeste le sceau de l'humaine condition en lui, à savoir de n'être pas un étant [...] mais la facticité d'un "moi", qui, toujours en retard temporel sur lui-même, à jamais à l'écart de ses actions et ses pensées, ne cesse pourtant de s'y reprendre et de s'y retrouver par décision » (p. 249-250). Bref, le projet des *Essais* serait celui de donner à voir, de montrer sans démontrer, une « ipséité irréductible et universelle » qui « du même coup rend manifeste l'essence de toute ipséité » (p. 259 ; 250).
19. III, 2, p. 44 (VL, p. 805). Voir M.A. Screech, *Montaigne and Melancholy...*, p. 133 : « Son "estre universel", c'est-à-dire son être tout entier, corps et âme » ; p. 144 : « Faire le portrait exhaustif de son "estre universel", de son âme au sein de son corps » (suivi par V. Carraud, « *De l'expérience* : Montaigne et la métaphysique », in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, p. 49-87, 84). A. Tournon (« *Route par ailleurs...* », p. 144, n. 1) et A. Legros (*Fricasée...*, p. 45) renvoient à l'ensemble de traits qui caractérisent l'individu. J.-L. Marion (« Qui suis-je... », p. 257) rapproche utilement l'« être universel » de la définition aristotélicienne de l'universel « comme ce qui appartient à chaque individu en tant que tel, de part en part et par soi » (*Seconds Analytiques*, I, 4).
20. III, 2, p. 53 (VL, p. 811) : « Il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution, et contre la tempête des passions qui lui sont contraires ». Pour M.A. Screech (*Montaigne and Melancholy...*, p. 131), la « forme maîtresse » constitue « ce moule de l'esprit de chaque homme considéré individuellement ». J.-Y. Pouilloux (*Montaigne, une vérité singulière*, p. 86) parle plutôt d'un « pli » et d'une « disposition d'être, ignorée de celui-là même à qui elle donne sa forme ». F. Goyet (*Les audaces de la prudence. Littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 254-259) a émis des réserves, à nos yeux très justes, à propos de cette lecture qui fait de la « forme maîtresse » une sorte d'inconscient qui gouverne tout homme

interprétations et gouvernement, plus ou moins implicitement, les polémiques qui opposent les commentateurs. On pourrait d'ailleurs compliquer la tâche, et se demander si, dans le cadre d'une confrontation avec Aristote qui, nous semble-t-il, s'avère indispensable pour saisir la position de Montaigne<sup>21</sup>, la notion de forme ne doit pas être comprise au fil de la similitude picturale qui revient si souvent dans les *Essais* et dont on trouve notamment une trace dans les premières lignes du chapitre « Du repentir » (« les traits de ma peinture... »). Comme nous le rappelle la *Poétique* (XV, 1454b 8-11), le bon peintre se reconnaît en effet à sa capacité de « délivrer l'*idia morphè* »<sup>22</sup>, c'est-à-dire justement la « forme maîtresse » de ce qu'il imite – et la sienne aussi lorsqu'il s'adonne à l'« épineuse entreprise »<sup>23</sup> de l'autoportrait.

Il serait fastidieux de recenser les innombrables lectures dont ce texte a fait l'objet : Montaigne ne le sait que trop bien, « il y a plus affaire à interpréter les interprétations, qu'à interpréter les choses »<sup>24</sup>. Les quelques remarques que nous venons d'esquisser à propos de cette formule capitale de l'essai « Du repentir » n'avaient d'autre fonction que d'aboutir à un double constat. D'une part, toute reconstruction qui s'efforce de définir le rôle de Montaigne dans la généalogie de la notion moderne de « sujet », quand bien même il apparaîtrait sous la figure d'un *je* empirique et « événementiel » qui s'atteste par « la détermination fondamentalement singulière de moi (et non du moi) »<sup>25</sup>, ne peut faire l'économie d'une étude du concept de « forme » dans les *Essais*. Ce n'est sans doute qu'à ce prix que l'on pourra mesurer la connivence que la pensée de Montaigne entretient, malgré le rejet et l'ironie affichés à maintes reprises<sup>26</sup>, avec la tradition scolastique et

---

à son insu, tout en proposant un parallèle éclairant avec la notion cicéronienne de « *natura propria* ». Voir aussi J. Brody, *Nouvelles lectures de Montaigne*, Paris, Champion, 1994, p. 42, à propos du précédent latin « *forma magistra* ».

21. On lit en effet, dans les ajouts biffés de cette page figurant sur l'Exemplaire de Bordeaux (voir la note de l'édition Tournon, p. 514) : « Est-ce pas faire une muraille sans pierre, ou chose semblable, que de bâtir des livres sans science et de philosopher sans Aristote ? ». Du même avis, A. Legros, « Genèse d'un philosophe », *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 41-42, 2006, p. 49-77 ; p. 50, n. 4.
22. Voir, sur cette notion et ce passage de la *Poétique*, l'article d'E. Martineau, « Mimesis dans la *Poétique* : pour une solution phénoménologique (à propos d'un livre récent) », *Revue de métaphysique et de morale*, 81, 1976, p. 438-466, et pour le couple conceptuel *morphe* – *eidos*, C.P. Long, « Aristotle's Phenomenology of Form : The Shape of Beings that Become », *Epoché*, 11, 2007, p. 435-448. Le rapprochement proposé par M. Conche (*Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 114) entre la « forme maîtresse » et « la nature singulière de chacun, l'*idiôs poion* des Stoïciens » nous semble plus difficile à justifier. Nous reviendrons ailleurs sur cette question.
23. II, 6, p. 78 (VL, p. 378).
24. III, 13, p. 431 (VL, p. 1069).
25. V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 238-239, n. 6.
26. Voir P. Desan, *Montaigne dans tous ses états*, p. 319-330.

notamment aristotélienne, ainsi que la rupture mise en œuvre par les *Essais* à partir de cette tradition. D'autre part, une telle détermination précise du concept de « forme » s'avère d'autant plus indispensable qu'elle permettrait d'aborder à nouveaux frais des enjeux majeurs des *Essais*, qui pourtant ne semblent pas avoir suffisamment retenu l'attention des commentateurs. La formation et la fonction du jugement « duquel ce sont ici les essais »<sup>27</sup>; la nature et le statut des vérités stables (sinon des « dogmes »<sup>28</sup>) qui, aux yeux de Montaigne, semblent résister aux attaques du « doute investigateur » et au travail de l'essai sceptique; l'expérience de la temporalité et sa mise en concept: ces thèmes et ces questions mériteraient d'être explorés à partir d'une étude sérieuse de la notion de « forme ». De plus, les *Essais* esquissent le portrait d'un « particulier, bien mal *formé* », c'est-à-dire d'un homme ayant désormais atteint « l'âge [qui] est hors d'institution »<sup>29</sup> et qui se reconnaît dès lors « arrêté sur certaines formes » et contraint d'« autoriser » son passé: « Somme, me voici après à achever cet homme, non à en refaire un autre. Par long usage cette forme m'est passée en substance »<sup>30</sup>. D'où, notamment l'amour de Montaigne pour les mots qui « amollissent et modèrent la témérité de nos propositions »<sup>31</sup>; des mots que l'on retrouve souvent, comme nous l'explique encore et toujours Aristote, dans la bouche des vieux « qui croient mais ne savent rien » et « dans leur hésitation, ajoutent toujours *peut-être* et *sans doute*, en énonçant tout sous cette forme, et jamais rien catégoriquement »<sup>32</sup>.

L'ampleur des enjeux relatifs à la notion montaignienne de « forme » excéderait largement l'objet et les limites de la présente contribution. Dans les pages qui suivent, nous nous bornerons à attirer l'attention sur un passage fort peu commenté du dernier des *Essais*. S'il y a une « maîtresse forme » que Montaigne réclame comme sienne, ou du moins, comme une

27. II, 17, p. 515 (VL, p. 653). Voir sur ce thème les études récentes de M. Foglia et F. Goyet citées plus haut et celle de R. La Charité, *The Concept of Judgment in Montaigne*, La Haye, Nijhoff, 1968.

28. Voir A. Legros, « Qu'est-ce qu'un "dogme" pour Montaigne? », in *O Cepticismo e Montaigne*, R. Bertand Romão (éd.), Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2003, p. 59-82.

29. III, 13, p. 453 (VL, p. 1083).

30. III, 10, p. 345-346 (VL, p. 1010-1011). Sur le concept de « vieillesse » chez Montaigne, voir T. Gontier, « Que philosopher, c'est apprendre à vieillir », in *Montaigne*, P. Magnard et T. Gontier (dir.), Paris, Cerf, 2010, p. 293-314. Voir aussi le texte de 1588 de III, 10 (p. 345, VL, p. 1010): « Je ne me réforme pareillement guère en sagesse pour l'usage et commerce du monde, sans regret que cet amendement me soit arrivé si tard, que je n'aie plus loisir d'en user ».

31. III, 11, p. 374 (VL, p. 1030): « On me fait haïr les choses vraisemblables quand on me les plante pour infailibles. J'aime ces mots, qui amollissent et modèrent la témérité de nos propositions: "à l'aventure", "aucunement", "quelque", "on dit", "je pense", et semblables ».

32. *Rhétorique*, II, 13 (cité par F. Goyet, *Les audaces de la prudence...*, p. 273, n. 1).

composante majeure du caractère de son âme, celle-ci est l'inclination à « l'ignorance », « au doute et [à l']incertitude »<sup>33</sup>. Dans une page de l'essai « De la présomption », l'auteur nous offre une remarquable généalogie en creux de ses « opinions [...] infiniment hardies et constantes à condamner » son « insuffisance », dont il analyse l'essor à partir de la séquence *natura, ars* et *usus* qui décompose et articule la doctrine aristotélicienne de l'*hexis*<sup>34</sup> :

Cette capacité de trier le vrai, quelle qu'elle soit en moi, et cette humeur libre, de n'assujettir aisément ma créance, je la dois principalement à moi, car les plus fermes imaginations que j'aie, et générales, sont celles qui, par manière de dire, naquirent avec moi, elles sont naturelles et toutes miennes. Je les produisis crues et simples, d'une production hardie et forte, mais un peu trouble et imparfaite; depuis je les ai établies et fortifiées par l'autorité d'autrui, et par les sains discours des anciens auxquels je me suis rencontré conforme en jugement: ceux-là m'en ont assuré la prise, et m'en ont donné la jouissance et possession plus entière<sup>35</sup>.

Mais dans cette page, il en va surtout des « plus fermes imaginations [...] et générales » et de l'essai du jugement qui rend Montaigne « Roi de la matière »<sup>36</sup> qu'il traite et « excellent juge des actions humaines »<sup>37</sup>, sachant mesurer l'ampleur (et donc les limites) de ses forces<sup>38</sup>. Ainsi est-on en droit de se demander comment s'opère l'institution de cette « maîtresse forme, qui est l'ignorance » et en quoi consiste ce processus de formation au doute qui représente la contrepartie de la jouissance et de la « possession plus entière » des vérités (passablement) stables. C'est précisément à cette question que semble apporter une réponse la page de l'essai « De l'expérience » sur laquelle nous voudrions nous arrêter; une réponse qui se cristallise autour du concept de « réformation ». Ce n'est, semble-t-il, qu'au prix d'une *réformation* que le doute peut devenir une *forme*; l'entendement doit s'« amender » pour devenir (ou rester) sain et jouir en liberté (« humeur libre ») de son exercice. D'où le double objet de notre propos: éclairer les difficultés que le concept de « réformation » soulève aux yeux de Montaigne, avant d'en venir à la page du dernier des *Essais*, qui fait de ce terme un usage tout à fait remarquable, afin d'en mesurer l'importance et les implications.

33. I, 50, p. 475 (VL, p. 302).

34. Voir le commentaire de F. Goyet, *Les audaces de la prudence...*, p. 238-244; 482; voir aussi III, 2, p. 55 (VL, p. 812).

35. II, 17, p. 522-523 (VL, p. 657-658).

36. III, 8, p. 248 (VL, p. 943).

37. Léonard de Marandé, cité dans O. Millet, *La première réception des Essais...*, p. 203; voir aussi (p. 116) la définition des *Essais* comme « escrime du jugement » par Marie de Gournay.

38. Voir I, 50, p. 474 (VL, p. 301) et II, 10, p. 125-126 (VL, p. 409).



## Éléments pour un lexique de la « réformation »

L'absence d'une entrée « réformation » dans l'excellent *Dictionnaire de Michel de Montaigne* ne peut qu'étonner<sup>39</sup>. Le terme, en raison sans doute de son ambiguïté foncière (reformé ou réforme?), est en effet au centre des débats politiques, ecclésiologiques et intellectuels du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup> et la place que lui accordent les *Essais* ne fait que confirmer cette centralité. On ne recense pas moins d'une trentaine d'occurrences des substantifs « réforme » et « réformation », ainsi que des dérivés du verbe « réformer » sous la plume de Montaigne et, ce qui plus est, ces occurrences convergent pour esquisser une réflexion qui ne semble pas dépourvue de cohérence. Quels en sont les traits les plus marquants ?

En laissant de côté l'expression « réformer à », c'est-à-dire « conformer à » ou « assimiler à », dont on ne trouve que deux occurrences dans les *Essais*<sup>41</sup>, le champ sémantique du mot « réformation » est délimité par l'acception la plus large et l'acception la plus restreinte du terme. « Réformation » désigne en général toute action ou changement qui vise à remettre en meilleur état quelque chose ou à corriger une erreur ou un abus. Montaigne parle en ce sens de la « réformation de rues et chemins » et, en ayant remarqué que « nous appelons Dieu tout-puissant père, et dédaignons que nos enfants nous en appellent »<sup>42</sup>, il fait état d'une réformation qu'il a lui-même accomplie (« J'ai réformé cett'erreur en ma famille »)<sup>43</sup>. Nous retiendrons également les « réformations sur les habillements » évoquées par l'essai « De la vanité »<sup>44</sup>, c'est-à-dire les lois somptuaires voulues par Michel de L'Hospital en 1563.

39. On y trouve, certes, « réforme » mais il ne s'agit, en réalité, que d'un renvoi à l'entrée « protestantisme ». Voir le « Lexique de la langue des *Essais* » rédigé par P. Villey dans le cinquième volume de l'édition « municipale » des *Essais* (F. Strowski, F. Gêbelin, P. Villey (éd.), Bordeaux, F. Pech, vol. 5, 1933, p. 573-574) et I. Winter, « Form, Reform, and Difformity in Montaigne's "Du repentir" », *Montaigne Studies*, III, 2, 1991, p. 200-207.

40. Voir J.-M. Le Gall, « Réformer l'Église catholique aux XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles : restaurer, rénover, innover ? », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 56, 2003, p. 61-75, et l'étude classique d'Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950. Pour l'acception légale du terme, bien connue par Montaigne, voir A. Tournon, « Justice and the law: on the reverse side of the *Essays* », in *The Cambridge Companion to Montaigne*, U. Langer (éd.), New York, Cambridge University Press, 2005, p. 96-117. Malgré un titre prometteur, le problème n'est pas abordé par D.B. Heitsch dans son *Practising Reform in Montaigne's Essays*, Boston, Brill, 2000.

41. III, 9, p. 319 (VL, p. 992) : « Une herbe transplantée en solage fort divers à sa condition se conforme bien plutôt à icelui qu'elle ne le réforme à soi » ; III, 13, p. 440 (VL, p. 1074) : « S'il [le jugement] ne peut réformer les autres parties selon soi, au moins ne se laisse-il pas difformer à elles ».

42. III, 6, p. 187 (VL, p. 902), et II, 8, p. 102 (VL, p. 393).

43. Variante de l'édition de 1595 (éd. Pléiade, p. 412) qui ne se retrouve pas dans l'Exemplaire de Bordeaux.

44. III, 9, p. 251 (VL, p. 947).

D'autre part, dans son acception la plus restreinte, le terme « réformation » renvoie, bien évidemment, à la « réformation d'aujourd'hui », celle de « la Religion prétendue réformée », qui s'est révélée, constate amèrement Montaigne, « la plus querelleuse [et épineuse, éd. 1588] réformation théologienne dequoi le monde se soit déjeuné il y a longtemps »<sup>45</sup>. Des réformations sur les habillements jusqu'aux doctrines de Luther et Calvin, opérer une réformation signifie donc rétablir une discipline qui était perdue ou qui avait dégénéré, remettre quelque chose ou quelqu'un « dans le devoir », comme le dira plus tard le *Dictionnaire* de Furetière.

Mais si toute réformation implique la volonté de corriger des erreurs, ces erreurs s'apparentent le plus souvent à des vices, en sorte que le terme prend une connotation morale, nettement dominante dans les *Essais*. Il suffit de feuilleter les pages du premier ouvrage publié par Montaigne, la traduction de la *Theologia naturalis* de Raymond Sebond, pour constater que le verbe « réformer » et le terme latin qu'il traduit, *reformatio*, désignent toujours l'action rédemptrice du Christ :

C'est à Dieu seul qui nous a créés à qui il appartient de nous réformer, car c'est plus de réformer que de créer. [...] [L'homme] est obligé en double façon, pour avoir été premièrement créé, et pour avoir été secondement refait et remis sus : mais d'autant que c'est plus refaire que faire, il est plus obligé de sa réformation que de sa formation. [...] Cette grâce donc ou ce secours c'est notre vie, notre salut et notre seconde âme : et de nous le donner c'est nous ressusciter de mort à vie, réformer, renouveler et refondre<sup>46</sup>.

La *formation* s'oppose ici à la réformation, comme la nature à la grâce, et l'action surnaturelle s'avère nécessaire pour libérer l'homme des conséquences du péché qui l'a « déformé »<sup>47</sup>. Pourtant, les *Essais* semblent davantage s'intéresser aux réformations qu'accomplit la sagesse humaine, c'est-à-dire à des changements qui ne passent pas par un don gracieux, capable de racheter une coulpe, mais par un progrès dont l'aboutissement consiste dans la création d'une âme pleinement « réformée »<sup>48</sup>. On retrouve

45. I, 46, p. 441 (VL, p. 277) ; II, 32, p. 614 (VL, p. 721) ; III, 9, p. 315 (VL, p. 989). Voir aussi notre édition des *Lettres* de Montaigne (Florence, Le Monnier, 2010), p. 78.

46. § 249, 278, 275. Nous citons la deuxième édition (Paris, chez Sonnius, Gourbin et Chaudière, 1581). Pour la source de Montaigne et les éditions du texte latin de Sebond, voir désormais M. Habert, *Montaigne traducteur de la Théologie naturelle. Plaisantes et saintes imaginations*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

47. Cf. Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* (*Ceuvres complètes*, J. Mesnard (éd.), t. IV, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 1002) : « Vous seul [Dieu] avez pu créer mon âme ; vous seul y avez pu former mon image, vous seul pouvez la réformer ».

48. « De mœurs sévères ; de bonne conduite ; sage », paraphrase P. Villey dans son « Lexique ». On pensera à l'« *animus compositus* » et « *emendatus* » dont parle souvent Sénèque dans ses

ainsi le panthéon des grands hommes admirés par Montaigne : « Épaminondas n'estimait pas que de se mêler à la danse des garçons de sa ville, de chanter, de sonner, et s'y embesogner avec attention, fût chose qui dérogeât [...] à la parfaite réformation des mœurs qui était en lui »<sup>49</sup>; et Socrate était « la première de toutes les [âmes] humaines, en réformation »<sup>50</sup>. De même, si l'auteur des *Essais* n'estime « point Arcesilaus le philosophe moins réformé pour le savoir avoir usé d'ustensiles d'or et d'argent »<sup>51</sup>, il juge « Alcibiade [...] autant réformé en Sparte que voluptueux en Ionie »<sup>52</sup>. Est-ce un hasard si le mot revient lorsqu'il s'agit de décrire les sommets de l'expérience chrétienne, atteints par de rares intelligences qui pénètrent les mystères de l'Écriture et de l'Église, tout en se signalant par leur « réformation des mœurs »<sup>53</sup>? Dans un cas comme dans l'autre, le verbe « réformer » désigne le travail de la sagesse et ses résultats. D'où la formulation ramassée de la règle d'or de la morale stoïcienne : « Réformez-vous seulement, car en cela vous pouvez tout, là où vous n'avez droit que de patience envers la fortune »<sup>54</sup>. Autant dire « soyez sage », commente avec sarcasme l'auteur des *Essais*. L'âme qui a su « se réformer » ou qui, en raison du concours de sa bonne complexion et de l'éducation, jouit désormais d'une attitude « réformée », brille par ses mœurs sévères et par sa bonne conduite : « *animus compositus* » et « *emendatus* », disait Sénèque, « âme bien réglée », « bien faite », « bien épurée », bref, « réformée », traduit Montaigne. Et, là où la nature et l'éducation font défaut, vieillesse et maladie se chargent de l'amendement :

Je me laisse à cette heure aller un peu à la débauche, par dessein ; Et emploie quelquefois l'âme à des pensements folâtres et jeunes, où elle se séjourne.

---

*Lettres* : « Composer nos mœurs est notre office » (III, 13, p. 492, VL, p. 1108). Est-ce qu'une « âme reformée » implique toujours un processus de réformation préalable ? L'exemple de Socrate, qui parvient à redresser son « vicieux ply », semble le suggérer. Voir T. Gontier, « Le "vicieux ply" de Socrate. Nature et vertu dans le chapitre "De la phisionomie" », in *Le socratisme de Montaigne*, T. Gontier et S. Mayer (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 203-218.

49. III, 13, p. 493 (VL, p. 1109).

50. III, 5, p. 173 (VL, p. 892).

51. I, 39, p. 396 (VL, p. 243).

52. I, 26, p. 286 (VL, p. 167).

53. I, 54, p. 491 (VL, p. 312-313) : « Les grands esprits, plus rassis et clairvoyants, font un autre genre de bien-croyants : lesquels par longue et religieuse investigation, pénètrent une plus profonde et abstruse lumière, és écritures, et sentent le mystérieux et divin secret de notre police Ecclésiastique. Pourtant en voyons nous aucuns être arrivés à ce dernier étage par le second, avec merveilleux fruit et confirmation – comme à l'extrême limite de la Chrétienne intelligence – et jouir de leur victoire avec consolation, action de grâces, réformation de meurs, et grande modestie ». Voir B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, chap. III.

54. III, 9, p. 312 (VL, p. 987).

[...] Les ans me font leçon tous les jours, de froideur et de tempérance : Ce corps fuit le dérèglement et le craint. Il est à son tour de guider l'esprit vers la réformation<sup>55</sup>.

Le recensement que nous venons d'esquisser rend compte de la quasi-totalité des occurrences du terme « réformation » dans les *Essais* et donne un aperçu du *sens* que Montaigne assigne à cette notion. Il s'agit désormais de comprendre comment Montaigne *juge* la réformation. Un premier élément semble constituer une constante : toute réformation apparaît difficile, sinon dangereuse. Les dégâts occasionnés par les guerres de religion ont très bien montré qu'on « allait vers la réformation par la dernière des difformations »<sup>56</sup> et, d'autre part, « l'expérience nous offre souvent un médecin plus mal médeciné, un théologien moins réformé, un savant moins suffisant que tout autre »<sup>57</sup>. La réformation n'est pas à la portée de tous. Il ne suffit pas de *vouloir* (se) réformer pour y parvenir ; on aggravera la « difformation » plutôt que de la corriger si les forces et les compétences nécessaires nous font défaut.

D'où une deuxième remarque : accomplir les réformations les plus radicales reste apparemment le privilège de la main divine. Pour concevoir « la grandeur de ces hautes et divines promesses », c'est-à-dire celles que l'Évangile et le Nouveau Testament formulent à propos de la vie après la mort et de la résurrection de la chair, il faudrait que Dieu « réforme et rechange notre être [...] d'un si extrême changement et si universel que, par la doctrine physique, ce ne sera plus nous »<sup>58</sup>. Il s'agit d'une « divine et miraculeuse métamorphose »<sup>59</sup>, dont Montaigne se moque ici en la rapprochant de la métempsychose de Pythagore et de la doctrine des purifications de Platon<sup>60</sup>. Une transformation radicale, réalisée une fois encore par Dieu, est également évoquée par l'essai « Du repentir », dans une phrase qui scandalisa les auteurs de la *Logique de Port-Royal* : « Quant à moi, je puis désirer en général être autre : je puis condamner et me déplaire de ma forme universelle ; et supplier Dieu pour mon entière réformation, et pour l'excuse de ma faiblesse naturelle »<sup>61</sup>. Le caractère général du changement

55. III, 5, p. 97-98 (VL, p. 841). Reste à éclaircir ce qui distingue cette « réformation de vieillesse » accomplie par le corps des « réformations casuelles et douloureuses » dénoncées ailleurs par Montaigne (III, 2, p. 62, VL, p. 816).

56. III, 12, p. 393 (VL, p. 1043).

57. I, 25, p. 249 (VL, p. 141).

58. II, 12, p. 297-298 (VL, p. 518).

59. II, 12, p. 438 (VL, p. 604).

60. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude « "J'aymerois mieux m'entendre bien en moy qu'en Platon". Montaigne interprete di Platone », *Studi Francesi*, 52, 2008, p. 247-266.

61. III, 2, p. 56 (VL, p. 813). Sur ce chapitre et le thème de la réformation, voir la bibliographie proposée par l'édition de la Pléiade (p. 1719-1720) et en particulier G. Hoffmann, « Emond

envisagé par Montaigne (« il faut qu'elle [sc. la repentance] me touche de toutes parts, avant que je la nomme ainsi, et qu'elle pince mes entrailles, et les afflige autant profondément que Dieu me voit, et *autant universellement* »<sup>62</sup>) impose l'intervention d'un agent tout-puissant. Ce qui explique d'ailleurs que le lexique de la réformation réapparaisse lorsqu'il s'agit de rappeler les limites de la « capacité » de l'âme humaine qui ne peut supporter l'éblouissante vérité divine « si Dieu ne le [sc. le chétif domicile qu'est l'âme] réforme et fortifie par sa grâce et faveur particulière et surnaturelle »<sup>63</sup>.

Troisième et dernière remarque : aux yeux de Montaigne, une véritable réformation se laisse connaître par ses effets. Lorsque l'on réforme (ou que l'on *se* réforme) véritablement, la réformation est visible et les symptômes en sont difficilement dissimulables : l'extérieur correspond à l'intérieur et en rend témoignage. Les *Essais* dénoncent souvent les fausses réformations qui brouillent la transparence des actes aux intentions : faire preuve de parcimonie dans les dépenses pour son propre enterrement constitue « une aisée réformation et de peu de coût »<sup>64</sup> qui ne manifeste pas un vrai changement de nos attitudes. De même, Montaigne critique l'utilité des « leçons scolastiques » lorsqu'il s'agit de former les mœurs, parce qu'on n'en voit « naître aucune vraie réformation en ceux qui les savent »<sup>65</sup>. On pourrait presque affirmer que la « réforme du calendrier », adoptée en France en 1582, ne mérite pas le nom de réformation : « Combien de changements doivent suivre cette réformation ! Ce fut proprement remuer le ciel et la terre à la fois ; Ce néanmoins, il n'est rien qui bouge de sa place »<sup>66</sup>. Certes, il y a des « réformations externes » et purement « de cérémonie » qui peuvent induire, presque inconsciemment, une réformation intérieure : mais il ne s'agit en vérité que de « piper le peuple »<sup>67</sup>. La voie est toujours celle qui conduit de l'intérieur à l'extérieur : il faut s'être « réformé avant que d'être en danse, et que la matière fût en vue », parce que « la route de ceux qui visent à l'honneur est bien diverse à celle que tiennent ceux qui se proposent

---

Auger et le contexte tridentin de l'essai « Du repentir », *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 21-22, 2001, p. 263-275. Nous reviendrons ailleurs sur le rôle de la notion de « réformation » dans l'analyse du sacrement de la pénitence proposée par Montaigne, notamment en ce qui concerne l'interprétation de la phrase qui est en quelque sorte la clé de l'essai : « Il faut que Dieu nous touche le courage. Il faut que notre conscience s'amende d'elle-même, par renforcement de notre raison, non par l'affaiblissement de nos appétits » (p. 62, VL, p. 806).

62. III, 2, p. 57 (VL, p. 813), nous soulignons.

63. II, 12, p. 372 (VL, p. 564).

64. I, 3, p. 65 (VL, p. 19).

65. III, 13, p. 445 (VL, p. 1077).

66. III, 11, p. 367 (VL, p. 1025).

67. Voir I, 43, p. 429-431 (VL, p. 268-269).

l'ordre et la raison»<sup>68</sup>. Une véritable « réformation des mœurs », une « âme » qui se trouve en une « assiette réglée, réformée et dévotieuse »<sup>69</sup>, s'exprime donc par des attitudes et des signes extérieurs qui ne trompent pas : « Voila pourquoi », écrit Montaigne dans l'essai « Des prières », « je ne loue pas volontiers ceux que je vois prier Dieu plus souvent et plus ordinairement, si les actions voisines de la prière ne me témoignent quelque amendement et réformation »<sup>70</sup>.

### « De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage »

La page de l'essai « De l'expérience », dont ces remarques sur le lexique montanien de la « réformation » constituaient l'indispensable préalable, doit à présent retenir notre attention. Puisqu'il s'agit de l'un des chapitres les plus soigneusement articulés des *Essais*, il convient tout d'abord de situer ce passage en rappelant brièvement l'enchaînement des thèmes et des thèses que Montaigne y développe<sup>71</sup>.

L'essai est articulé en deux sections : la première est consacrée à « l'expérience que nous tirons des exemples étrangers », la seconde à l'expérience « que nous avons de nous-mêmes ». Pour ce qui est de l'expérience externe, Montaigne reprend et critique le concept aristotélien d'*empeiria*<sup>72</sup>, en montrant que l'expérience du monde est difficile, sinon impossible à constituer : « Toutes choses se tiennent par quelque similitude. Tout exemple cloche. Et la relation qui se tire de l'expérience est toujours défailante et imparfaite »<sup>73</sup>. Néanmoins, faute d'expérience externe – ou plus exactement, parce que celle-ci fait défaut –, « celle que nous avons de nous-mêmes » « nous est plus familière, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut »<sup>74</sup>. La « suffisance » de l'expérience de soi-même s'oppose ici à la « défailance » de l'expérience du monde. Mais surtout, aux yeux de

68. III, 10, p. 357-358 (VL, p. 1018-1019).

69. I, 56, p. 506 (VL, p. 323).

70. I, 56, p. 499 (VL, p. 319) ; voir *Essais*, I, 56 « Des prières », édition annotée des sept premiers états du texte avec étude de genèse et commentaire par A. Legros, Genève, Droz, 2003, p. 202.

71. Pour le plan de l'essai, voir V. Carraud, « *De l'expérience...* », p. 49-87, en particulier, p. 72-73, qui reprend les analyses de J.-M. Compain et M. Baraz et la reconstruction de M. Conche (VL, p. 1363-1365).

72. Voir V. Carraud, « *De l'expérience...* ».

73. III, 13, p. 432-433 (VL, p. 1070). Étant donné le thème du chapitre, on pourrait y reconnaître l'écho de l'incipit des *Aphorismes* d'Hippocrate : « *ars longa, vita brevis, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile* ».

74. III, 13, p. 437 (VL, p. 1073).

Montaigne, la question de l'effectivité de l'expérience en tant que telle (son « fruit ») se trouve d'emblée disqualifiée par une exigence plus fondamentale, celle de son « utilité à la vie ». Ainsi, la possibilité d'une instruction *de* et *par* l'expérience se mesure non pas à l'aune de la connaissance qu'elle rend possible par sa (difficile) constitution, mais plutôt de sa « suffisance » à accomplir une « institution »<sup>75</sup>. D'où la formule à première vue redondante : « *suffisance* à nous instruire de ce qu'il nous *faut* ». Montaigne peut alors condenser le résultat de sa confrontation avec Aristote dans un constat célèbre, qui est en même temps l'annonce du plan qu'il va suivre dans la seconde partie de l'essai : « Je m'étudie plus qu'autre sujet : C'est ma métaphysique, c'est ma physique »<sup>76</sup>. La suite invite ainsi à déceler les éléments d'une métaphysique, notamment une doctrine de l'âme fondée sur la mise à l'essai de l'entendement et du jugement (le jugement propre aussi bien que celui d'autrui), ainsi que les éléments d'une physique, qui s'articulera autour du thème de la santé corporelle et du bon usage des maladies. Le passage qui nous intéresse vient quelques lignes après cette phrase charnière et occupe presque deux pages de l'édition de 1588.

En ouverture, Montaigne énonce un principe d'ordre général :

De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire l'excès de sa colère passée, et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste. Qui se souvient des maux qu'il a courus, de ceux qui l'ont menacé, des légères occasions qui l'ont remué d'un état à autre, se prépare par là, aux mutations futures, et à la reconnaissance de sa condition<sup>77</sup>.

Ce premier mouvement appelle deux remarques : Montaigne ne vise pas à opposer sa vérité à celle que l'on trouve dans les pages de Cicéron, ou comme le disait l'édition de 1588, « de Platon ». Ce qui compte est le *mode* d'accès à la sagesse, non pas son *contenu*. On rapprochera la formule de Montaigne d'une *pensée* (Lafuma 689) où Pascal écrit : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois ». Seule vaut la vérité qu'on a trouvée en soi-même ou qu'on a validée par son expérience personnelle. Peu importe qu'elle ait été suggérée par des lectures ou qu'elle

75. Sur cette notion, voir l'étude classique de R. Bady, *L'homme et son « institution » de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

76. III, 13, p. 437 (VL, p. 1072) : « Quel que soit donc le fruit que nous pouvons avoir de l'expérience, à peine servira beaucoup à notre institution celle que nous tirons des exemples étrangers, si nous faisons si mal notre profit de celle, que nous avons de nous-mêmes : qui nous est plus familière, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut. Je m'étudie plus qu'autre sujet : C'est ma métaphysique, c'est ma physique ».

77. III, 13, p. 438 (VL, p. 1073).

se retrouve sous la plume des grands auteurs du passé. C'est uniquement parce qu'elle est « plus familière » que l'expérience que nous avons de nous-mêmes nous permet de nous « faire sage[s] » et qu'elle donne accès à une « institution » de soi. Autrement dit, je peux bien *voir* ailleurs ce que je vois aussi en moi ; l'essentiel est que je l'aie *trouvé* d'abord et plus essentiellement en moi. Si « j'étudie autre chose [que moi], c'est pour soudain le coucher sur moi, *ou en moi, pour mieux dire* »<sup>78</sup>, écrit ailleurs Montaigne dans une formule remarquable. Dès lors, on comprend mieux la portée d'une autre déclaration célèbre des *Essais* : « De quel régiment était ma vie, je ne l'ai appris qu'après qu'elle est exploitée et employée. Nouvelle figure : un philosophe imprémédité et fortuit »<sup>79</sup>. En cherchant à s'entendre « en lui-même », Montaigne est parvenu à une sagesse dont les préceptes coïncident, le cas échéant, avec ceux que prêchent les philosophes anciens. Mais il ne s'agit là que d'une heureuse découverte, venant après coup ; fruit inattendu d'une « rencontre » qui « gratifie » et valide de l'extérieur le progrès de la recherche personnelle<sup>80</sup>.

Qu'en est-il des exemples proposés par Montaigne ? Le premier porte sur la passion de la colère et revient sur une question classique des traités des passions à l'âge moderne<sup>81</sup>. Il s'agit manifestement d'un thème à la mode, si l'on en croit les nombreux discours consacrés à « l'ire et [aux] moyens de la modérer », prononcés par Ronsard, Jamyn, Desportes, Du Perron et De Pibrac à l'Académie du Palais, se réunissant au Louvre, sous la protection d'Henri III, entre 1576 et 1588<sup>82</sup>. Les *auctoritates* les plus citées

78. II, 6, p. 79 (VL, p. 378), nous soulignons.

79. II, 12, p. 343 (VL, p. 546). Voir A. Legros, « Genèse d'un philosophe ». Nous comprenons la phrase « je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier » comme l'indication d'une tâche à accomplir, certes difficile, mais non pas impossible. A. Compagnon (« "De l'expérience" : un exercice de patience », in *Montaigne et les "Essais" 1588-1988*, C. Blum (éd.), Paris, Champion, 1990, p. 213-220 ; p. 214) y lit plutôt l'aveu d'une défaite liée aux défauts de la mémoire de Montaigne. La suite du texte, qui passe de l'impersonnel au « nous » et finalement au « je » et qui est formulée à l'indicatif, semble confirmer qu'il ne s'agit pas d'un espoir irréal.

80. Voir I, 26, p. 254-255 (VL, p. 146-147). On rapprochera cette découverte de celles des lecteurs qui, dit Montaigne (II, 10, p. 124 ; VL, p. 408), « s'échaudent à injurier Sénèque en moi » (1588 : « à condamner Cicéron ou Aristote en moi »).

81. Voir le dossier proposé par G. Mathieu-Castellani, « La colère d'Aristote. Défense et illustration d'un emportement plus doux que le miel... », *Littérature*, 122, 2001, p. 75-89.

82. Voir É. Frémy, *L'Académie des derniers Valois*, Paris, Ernest Ledoux, 1887, et F. Rigolot, « Montaigne et Aristote : la conversion à l'Éthique à Nicomaque », in *Au-delà de la Poétique : Aristote et la littérature de la Renaissance*, U. Langer (éd.), Genève, Droz, 2002, p. 47-63 ; *Id.*, « Quand Montaigne emprunte à l'Éthique à Nicomaque. Étude des "allongails" aristotéliens sur l'Exemplaire de Bordeaux », *Montaigne Studies*, XIV, 1-2, 2002, p. 19-35 ; *Id.*, « Montaigne, la cour et le débat ramiste sur la philosophie morale », in *Autour de Ramus. Le Combat*, K. Meerhoff, J.-C. Moisan, M. Magnien (éd.), Paris, Champion, 2005, p. 429-450.



par les académiciens sont Aristote et le *De ira* de Sénèque, traité dont Montaigne s'inspire largement pour son essai « De la colère » (II, 31). Or, Sénèque résume la position d'Aristote comme suit : « *Stat Aristoteles defensor irae et vetat illam nobis exsecari* »<sup>83</sup>. Montaigne lui fait écho : « Aristote dit que la colère sert par fois d'arme à la vertu et à la vaillance »<sup>84</sup>. Mais quoique cela soit « vraisemblable », l'auteur conclut son essai en rappelant les objections de Sénèque et, finalement, semble y souscrire<sup>85</sup>. Pourtant, dans « De l'expérience », l'approche est différente : il ne s'agit plus de peser le *pour* et le *contre*, comme dans un exercice oratoire prononcé à l'Académie du Palais, mais de juger de sa vérité à l'aune de « l'expérience que j'ai de moi ». D'où la conclusion : c'est en lui-même, dans l'expérience de ses propres transports de colère, que Montaigne trouve de quoi se faire sage, indépendamment d'Aristote et finalement *contre* Aristote. Autrement dit, je connais mieux la colère en moi, dans mon *moi* du passé, qu'en Aristote, et par conséquent ma sagesse est plus utile et solide que celle du « dieu de la science scholastique ». Le deuxième exemple ne fait que confirmer cette conclusion, en reprenant la même structure argumentative. On pourrait utilement le rapprocher de l'expérience de la chute de cheval, relatée par Montaigne dans « De l'exercitation » (II, 6), d'où l'auteur dit avoir tiré une importante instruction « pour s'approprier à la mort »<sup>86</sup>, c'est-à-dire, une plus claire « reconnaissance de notre condition ».

Résumons-nous : l'expérience que nous avons de nous-mêmes est à double titre « suffisante » : elle suffit, en nous donnant « tout ce qu'il nous faut » (nous avons « de quoi » nous « faire sages » par nous-mêmes). En outre, elle *se* suffit à *elle-même*, car c'est justement en raison de son autonomie qu'elle peut accomplir une institution du soi (nous ne pouvons nous « faire sages » *que* par nous-mêmes). Cela impose un bon usage du passé : il faut trouver dans la mémoire les instruments utiles pour mieux conduire le futur, conformément à la définition cicéronienne de la prudence et à ses trois composantes : « *memoria, intelligentia, providentia* »<sup>87</sup> – Montaigne

83. Sénèque, *De Ira*, III, 3.

84. II, 31, p. 613 (VL, p. 720).

85. II, 31, p. 613 (VL, p. 720) : « Toutefois ceux qui y contredisent répondent plaisamment que c'est une arme de nouvel usage : car nous remuons les autres armes, cette-ci nous remue ; notre main ne la guide pas, c'est elle qui guide nostre main ; elle nous tient, nous ne la tenons pas » ; cf. Sénèque, *De Ira*, I, 17.

86. II, 6, p. 78 (VL, p. 377).

87. Cicéron, *De Inventione*, II, 160. Faut-il voir dans le long ajout de l'Exemplaire de Bordeaux (p. 438, VL, p. 1073) qui précède le texte que nous commentons le résultat de cette méditation implicite sur le thème de la prudence ? Montaigne y exalte en effet « la prudence [...] facile et salutaire » qu'enseigne la nature, avant de rappeler le « doux et mol chevet, et sain » que sont « l'ignorance et l'incuriosité à reposer une tête bien faite ».

finit bel et bien par se connaître « en Cicéron »<sup>88</sup> ! Mais l'histoire de mes expériences n'est le plus souvent que « l'histoire de mes erreurs ». Comment dès lors prétendre en tirer une instruction ? Si les « colère[s] » et les maux passés permettent de mieux juger de la colère et de notre « condition » faible et mortelle, peut-on imaginer une réforme qui ne s'arrête pas *aux* jugements mais porte sur la faculté de juger elle-même ?

## « D'où je tire la réformation de toute la masse » : Pascal critique de Montaigne

C'est à cette question que Montaigne consacre les lignes suivantes :

La vie de César n'a point plus d'exemple, que la nôtre pour nous : Et emperière et populaire – c'est toujours une vie que tous accidents humains regardent. Écoutons-y seulement, nous nous disons tout ce de quoi nous avons principalement besoin. Qui se souvient de s'être tant et tant de fois mécompté de son propre jugement, est-il pas un sot, de n'en entrer pour jamais en défiance ? Quand je me trouve convaincu par la raison d'autrui, d'une opinion fausse, je n'apprends pas tant ce qu'il m'a dit de nouveau, et cette ignorance particulière – ce serait peu d'acquêt – comme en général j'apprends ma débilité et la trahison de mon entendement : d'où je tire la réformation de toute la masse. En toutes mes autres erreurs, je fais de même, et sens de cette règle grande utilité à la vie. Je ne regarde pas l'espèce et l'individu, comme une pierre où j'aie bronché. J'apprends à craindre mon allure partout, et m'attends à la régler. D'apprendre qu'on a dit ou fait une sottise, ce n'est rien que cela. Il faut apprendre, qu'on n'est qu'un sot, Instruction bien plus ample et importante<sup>89</sup>.

Comme on le voit, l'auteur propose d'abord une reprise *prestissimo* de l'argument qui précède : inutile de « s'entendre » en « César » pour se faire sage ; seul compte l'exemple tiré de notre vie (non exemplaire) pour nous offrir ce dont « nous avons principalement besoin ». Exemple : la mémoire des erreurs passées de notre jugement suffit pour douter de sa force et de la validité de ses opérations. L'expérience crée la défiance, l'inexpérience est marque de sottise. Mais tout en reprenant l'argument précédent, Montaigne opère aussi un décrochage, suggéré déjà par le texte de 1588 (« entrer pour jamais en défiance »), et confirmé par l'ajout de l'Exemplaire de Bordeaux (« d'apprendre ... importante »). L'expérience de

88. De même, Montaigne traduit presque à la lettre *Tusculanes*, III, XVI, 34, où Cicéron articule la « *praemeditatio rerum futurarum* » et la « *meditatio conditionis humanae* ».

89. III, 13, p. 438-439 (VL, p. 1073-1074).

soi impose non seulement de mettre à profit le passé pour mieux se conduire dans ses actions à venir, mais aussi, et plus radicalement, de passer d'un constat ponctuel à la formulation d'une « règle ». La conscience « qu'on n'est qu'un sot » remplace le souvenir de multiples « sottises » et permet à Montaigne d'accéder à une « instruction bien plus ample et importante » : « plus ample », parce qu'elle porte sur une faculté, et non seulement sur son usage ; « plus importante », car on en « tire la réformation de toute la masse ». La formule est capitale et mérite d'être analysée en détail, pour en expliquer la difficulté et le sens.

Un excellent et « suffisant » lecteur s'en est très bien aperçu : il s'agit de Pascal qui, imprégné de cette page des *Essais*, y revient très souvent dans les *Pensées*<sup>90</sup>. Les reprises relèvent parfois de la simple réécriture. Le fragment Laf. 520 paraphrase très exactement Montaigne : « Je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi et puis des autres ». Et la *pensée* Laf. 656 propose une remarquable mise en abyme du passage de l'ignorance particulière à la conscience de la débilité de notre entendement : « En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois ; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse que j'oublie à toute heure, ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tiens qu'à connaître mon néant ». Pourtant, si Pascal souscrit au constat d'une « débilité » foncière de notre faculté de juger, cela ne l'empêche pas de critiquer, et avec la dernière netteté, le corollaire que Montaigne prétend en déduire : « Qui s'aperçoit d'avoir dit ou fait une sottise croit toujours que ce sera la dernière. Loin d'en conclure qu'il en fera bien d'autres, il conclut que celle-là l'empêchera d'en faire »<sup>91</sup>. L'instruction que Montaigne tire de l'expérience de ses erreurs est correcte mais reste, aux yeux de Pascal, inaccessible à la plupart des hommes, sinon à tout homme. Quoiqu'il en soit, elle ne débouche pas sur une « institution » de soi. Le monde ne voit que « l'ignorance particulière » et pense qu'il suffit de la corriger pour que l'entendement soit à l'abri de toute erreur à venir. Au fond, les hommes se méprennent sur la nature des sottises qu'ils disent ou font en les interprétant comme des dysfonctionnements d'une machine parfaite et non pas comme les symptômes d'un esprit « faussé ». L'expérience de soi finit ainsi par appuyer une conclusion qui n'est, en réalité, qu'un faux espoir : celui d'une « réformation de toute la masse ». Pascal reprend sa critique,

90. Voir les remarques d'E. Martineau dans son édition de Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*, Paris, Fayard – Armand Colin, 1992, p. 259-260.

91. Il s'agit de l'une des *pensées* découvertes par Jean Mesnard dans un manuscrit de la collection de Joly de Fleury (voir Blaise Pascal, *Textes inédits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962) ; éd. Lafuma, *pensée* inédite XI.

d'une façon implicite mais non moins décisive, au fragment Laf. 422: « On a bien de l'obligation à ceux qui avertissent des défauts, car ils mortifient, ils apprennent qu'on a été méprisé, ils n'empêchent pas qu'on ne le soit à l'avenir, car on a bien d'autres défauts pour l'être. Ils préparent l'exercice de la correction, et l'exemption d'un défaut ». Si les termes (« ils apprennent ») et l'argument font écho à ceux de Montaigne (« j'apprends ma débilité », « d'apprendre »), la thèse de ce fragment constitue une véritable palinodie de la conclusion de « De l'expérience ». La correction fraternelle ne fait que « préparer l'exercice de la correction », et, qui plus est, cette correction ne saurait porter sur « toute la masse », son effet se limitant, dans le meilleur des cas, à « l'exemption d'un défaut ». Bref, « non content de professer qu'« on n'est qu'un sot », [Montaigne] se risque à préciser que ce sot-là n'en demeure pas moins réformable »<sup>92</sup>. Or, si la conséquence de la sottise à la conscience de la « débilité et trahison » de notre entendement est bonne, Pascal rejette toute prétention à « tirer » de cette dernière une réformation. Que l'on croie pouvoir se défaire de la sottise, après avoir reconnu que l'on n'est que des sots, voilà la dernière des sottises de « l'excellent auteur de l'Art de conférer »<sup>93</sup>.

Tout en s'appuyant sur une compréhension de la notion de « réformation » qui reste étrangère à Montaigne<sup>94</sup>, cette critique pascalienne signale néanmoins une difficulté qui appartient aux *Essais* eux-mêmes. Tout se passe comme si Pascal jouait Montaigne contre Montaigne. L'*Apologie de Raimond Sebond* avait en effet déjà envisagé la possibilité de « devenir sage à ses propres dépens », en parvenant toutefois à une conclusion que l'on peine à accorder avec les propos du dernier des *Essais*:

Si je me suis trouvé souvent trahi sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fausse, et ma balance inégale et injuste, quelle assurance en puis-je prendre à cette fois plus qu'aux autres? N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide? Toutefois, que la fortune nous remue cinq cents fois de place, qu'elle ne fasse que vider et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans notre croyance autres et autres opinions, toujours la présente et la dernière c'est la certaine et l'infaillible<sup>95</sup>.

92. Voir Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets...*, p. 260.

93. Ces remarques confirment la lecture que fait E. Martineau du fragment 780. Voir *ibid.*, p. 148 et 260.

94. Voir *ibid.*, p. 148; [et] 260: « Ce mot [sc. réformation] n'était-il pas le mieux fait pour froisser les oreilles d'un auteur qui ne reconnaît qu'un Réformateur ou, comme il dit, "Réparateur": le Christ? ».

95. II, 12, p. 371-372 (VL, p. 563). Voir A. Tournon, « Route par ailleurs »..., p. 214-215, qui pourtant, en omettant la formule concernant la « réformation de toute la masse » dans sa citation, semble minimiser l'opposition entre les deux textes.

D'ailleurs, l'essai « De l'expérience » ne dit rien d'autre lorsque Montaigne y dénonce, quelques lignes plus bas, « l'affirmation et l'opiniâtreté » de ces « Antées » de l'entendement que sont les hommes :

Cettui-ci aura donné du nez à terre, cent fois pour un jour : le voilà sur ses ergots, aussi résolu et entier que devant, vous diriez qu'on lui a infus, depuis, quelque nouvelle âme et vigueur d'entendement, Et qu'il lui advient comme à cet ancien fils de la terre, qui reprenait nouvelle fermeté et se renforçait par sa chute, *cui, cum tetigere parentem / Jam defecta vigent renovato robore membra*<sup>96</sup>.

Loin d'exhiber la « défaillance » et d'imposer la « réformation », l'erreur renouvelle la force (« *renovato robore* ») et la présomption de l'entendement : il s'agit là, semble-t-il, d'une réforme, ou du moins de l'accès à une nouvelle forme (« ce têtù indocile, pense [...] reprendre un *nouvel esprit* ») qui n'implique en rien une correction.

## Se résoudre au doute

À la lumière de la critique pascalienne et des passages parallèles des *Essais* que cette dernière impose d'évoquer, la formule de l'essai « De l'expérience » ne cesse donc d'exhiber son caractère problématique. Force est dès lors de se demander comment il convient de comprendre cette « réformation de toute la masse » de l'entendement, que Montaigne affirme avoir accomplie et qui reste pourtant le plus souvent interdite au commun des hommes en raison de leur « bêtise » et de cette « maladie naturelle et originelle » qu'est « la présomption »<sup>97</sup>.

Risquons-en une définition : s'engager dans une « réformation de toute la masse » signifie pour Montaigne tout simplement *se résoudre* au doute. « Tirer » une réformation de l'expérience des erreurs commises par notre jugement revient en effet à faire de « la défiance » un *précepte*, une « règle »<sup>98</sup> de l'art de bien penser, en gardant la « vue » de l'esprit « libre, saine, et entière »<sup>99</sup>. Chaque erreur témoignant « en général » des limites de notre faculté de juger, la « règle » que la réformation apporte ne pourra être, elle aussi, que générale : « j'apprends à craindre mon allure *par tout* » ; en d'autres termes, je doute systématiquement de la validité et du bien-fondé

96. III, 13, p. 441-442 (VL, p. 1075).

97. II, 12, p. 190 (VL, p. 452).

98. Voir sur ce thème B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit* ; tout en consacrant un chapitre au début de III, 13 (chap. IV), l'auteur ne commente pas la notion de réformation ni l'idée d'une « règle » de « grande utilité à la vie » : « L'expérience la meilleure, celle de Montaigne lui-même, ne permet la formulation d'aucune règle véritable » (p. 134).

99. III, 6, p. 171 (VL, p. 899).

de mes jugements, y compris là où ils semblent garantis par les marques de la certitude. Le cas de la mémoire, évoqué quelques lignes plus loin par Montaigne, vaut confirmation : « les faux pas » que cette faculté « a faits si souvent » imposent de s'en méfier *toujours*, pour peu que l'on puisse suspecter sa véracité, et se tenir *constamment* « en suspens », en secouant « les oreilles »<sup>100</sup>. Ainsi, la réformation relève moins d'un mouvement en arrière que d'une décision de garder et perpétuer une « posture » ; plus exactement, d'une résolution, c'est-à-dire d'une volonté de volonté, d'une volonté de faire un bon usage de la volonté, en se tenant fermement en deçà de toute ambition de *vouloir* prononcer des « arrêts »<sup>101</sup>. Montaigne a appris à faire de la circonspection, de la retenue dans l'acte de juger<sup>102</sup>, la règle de « l'allure » de son entendement ; il a compris à quel point il est nécessaire « d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention »<sup>103</sup>, en vérifiant par lui-même la vérité de la maxime cicéronienne : « *nihil est turpius quam cognitioni et perceptioni assertionem approbationamque praecurrere* »<sup>104</sup>. Or, et là est l'essentiel, cela ne devient possible qu'à partir de « l'expérience que nous avons de nous-mêmes » : « c'est par mon expérience, que j'accuse l'humaine ignorance. Qui est, à mon avis, le plus sûr parti de l'école du monde »<sup>105</sup>, résume Montaigne en une phrase qui associe audacieusement un aveu d'ignorance et un « avis ». Autrement dit, j'ai trouvé de quoi me faire sage à partir de la seule expérience que j'ai de moi : ce n'est pas dans Sextus Empiricus, mais dans moi, que je trouve (et que j'éprouve) la vérité de tout ce que je vois et lis dans les traités des sceptiques anciens. Se connaître mieux en soi-même qu'« en Cicéron » signifie s'approprier par sa propre expérience son scepticisme de vieillard :

Cicéron même, qui devait au savoir tout son vaillant, Valérius dit que sur sa vieillesse il commença à désestimer les lettres. Et pendant qu'il les traitait, c'était sans obligation d'aucun parti, suivant ce qui lui semblait probable, tantôt en l'une secte tantôt en l'autre [...] : *Dicendum est, sed ita ut nihil affirmem, quæram omnia, dubitans plerumque et mihi diffidens*<sup>106</sup>.

100. III, 13, p. 439 (VL, p. 1074) : « Les faux pas que ma mémoire m'a faits si souvent, lors même qu'elle s'assure le plus de soi, ne se sont pas inutilement perdus : Elle a beau me jurer à cette heure et m'assurer : je secoue les oreilles. La première opposition qu'on fait à son témoignage me met en suspens. Et n'oserais me fier d'elle, en chose de poids, ni la garantir sur le fait d'autrui ».

101. III, 8, p. 219 (VL, p. 923).

102. E. Baillon, « Une critique du jugement », *Revue internationale de philosophie*, vol. 46, n° 181 (2), 1992, p. 138-156.

103. AT VI, p. 18.

104. III, 13, p. 441 (VL, p. 1075).

105. III, 13, p. 442 (VL, p. 1076).

106. II, 12, p. 270, VL, p. 501.

Pour que le doute devienne une « forme maîtresse », il ne suffit pas de se ranger parmi les tenants d'une doctrine, de souscrire à des arguments bien attestés par la tradition. Cela ne peut rien contre l'« opiniâtreté » des hommes qui pensent, après chaque « sottise », « reprendre un nouvel esprit, pour reprendre une nouvelle dispute ». Néanmoins, lorsqu'il est fondé sur l'expérience que nous avons de nos propres erreurs, le doute peut devenir une résolution, c'est-à-dire produire une réformation, un changement radical. D'où, d'une part, comme pour toute autre réformation, la fragilité foncière de cette réformation de toute la masse de l'entendement que Montaigne ne cesse d'accomplir en luttant contre la « sottise » ultime dénoncée par Pascal. Mais aussi, et surtout, l'originalité du doute de Montaigne, qui n'exclut pas l'amour « de [la] discipline et [de] la vérité » et prétend assigner au jugement « un siège magistral », c'est-à-dire réclamer sa santé, l'assurance de son bon usage et la conscience des limites qu'impose la « modestie »<sup>107</sup> :

À ma faiblesse si souvent reconnue, je dois l'inclination que j'ai à la modestie, à l'obéissance des créances qui me sont prescrites, à une constante froideur et modération d'opinions – et la haine à cette arrogance importune et querelleuse, se croyant et fiant toute à soi : ennemie capitale de discipline et de vérité<sup>108</sup>.

L'*Apologie de Raimond Sebond* formulait des vœux, en les déclinant à l'impersonnel :

Au moins devrait notre condition fautive nous faire porter plus modérément et retenûment en nos changements. Il nous devrait souvenir, quoi que nous reçussions en l'entendement, que nous y recevons souvent des choses fausses, et que c'est par ces mêmes outils qui se démentent et qui se trompent souvent<sup>109</sup>.

Dans le dernier des *Essais*, ce devoir est « passé en substance » grâce à l'institution de soi que permet l'expérience : « j'apprends à craindre mon allure partout, et m'attends à la régler ». Descartes ne dira rien de différent au début du *Discours de la méthode* (« je tâche *toujours* de pencher vers le côté de la *défiance*, plutôt que vers celui de la *présomption* »<sup>110</sup>). Mais en ce cas, la prise de conscience, ici aussi accompagnée d'une mise à l'essai de sa

107. III, 13, p. 440 (VL, p. 1074) : « Le jugement tient chez moi un siège magistral, au moins il s'en efforce soigneusement. Il laisse mes appétits aller leur train, et la haine et l'amitié – voire et celle que je me porte à moi-même – sans s'en altérer et corrompre. S'il ne peut reformer les autres parties selon soi, au moins ne se laisse-il pas difformer à elles. Il fait son jeu à part ».

108. III, 13, p. 441 (VL, p. 1075).

109. II, 12, p. 372 (VL, p. 564). Voir A. Tournon, « *Route par ailleurs* »..., p. 214-216.

110. AT VI, p. 3, nous soulignons.

propre faculté de juger<sup>111</sup>, s'estompera au profit d'une notion de réformation de tout autre genre: « Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi »<sup>112</sup>.

Montaigne est-il donc réformateur? Tout semble s'y opposer dans sa philosophie comme dans sa vision du monde, lui qui n'a voulu que « conserver et durer »<sup>113</sup> en se méfiant de toute nouveauté<sup>114</sup>. Pourtant, si l'auteur des *Essais* ne cesse de souligner les difficultés qui surgissent lorsque l'on cherche à accomplir une véritable réformation, il n'hésite pas non plus à faire usage de ce terme pour désigner son attitude dans la recherche de la vérité et l'exercice du jugement. Je ne fais que « me rendre au doute et incertitude et à ma maîtresse forme, qui est l'ignorance », lit-on au premier livre des *Essais*. S'agit-il d'une « complexion » de l'esprit, aussi originaire que cette « complexion corporelle » qui permet à Montaigne « d'être flexible et peu opiniâtre »<sup>115</sup>? Fort probablement. Mais il faut que la nature devienne une posture, que l'inné, nécessairement « trouble et imparfait », soit perfectionné et parachevé pour s'accomplir dans une forme, et c'est précisément là tout l'intérêt de la formule dont les pages qui précèdent n'avaient d'autre ambition que de souligner l'importance capitale. « Tire[r] la réformation de toute la masse » revient à faire de cette « maîtresse forme » d'incuriosité une « forme sienne »: c'est en se l'appropriant, en la validant par « l'expérience que nous avons de nous-mêmes » que cette complexion peut devenir une composante essentielle du jugement auquel Montaigne ne cesse d'accorder un « siège magistral ». L'institution de soi coïncide ainsi avec la résolution

111. Voir l'article capital de G. Rodis-Lewis, « Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 182, 1992, p. 439-449 et, plus récemment, la mise au point de D. Arbib, « Le moi cartésien comme troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du *Discours de la méthode* », *Revue de métaphysique et de morale*, 74, 2012, p. 161-180.

112. AT VI, p. 15. Descartes emprunte le lexique architectural à Montaigne: « Mais d'entreprendre à refondre une si grande masse, et à changer les fondements d'un si grand bâtiment, c'est à faire à ceux qui pour dégrader effacent: qui veulent amender les défauts particuliers par la confusion universelle » (III, 9, p. 267, VL, p. 958, nous soulignons). Malgré la proximité du lexique, un abyme sépare pourtant « la réformation de toute la masse » de la *refondation* politique ici décrite. Ainsi, tout se passe comme si Pascal lisait et critiquait la réformation de Montaigne *via* Descartes: la réformation de Montaigne implique, à ses yeux, la volonté de refonder *en propre* et dès lors *s'approprier* du privilège de la réformation qui revient au Christ.

113. III, 10, p. 365 (VL, p. 1023). Voir B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, p. 162-167.

114. Voir pourtant, pour une esquisse de l'idée de progrès (au sens moderne), II, 12, p. 366-367 (VL, p. 560) et N. Panichi, *Montaigne*, Rome, Carocci, 2010, chap. 5.

115. *Essais*, III, 13, p. 453 (VL, p. 1083) et III, 3, p. 64 (VL, p. 818).



de douter : c'est là la position où se tient Montaigne. Si l'auteur des *Essais* ne croit qu'aux réformations qui bouleversent radicalement les hommes et qui se manifestent dans des changements visibles, le résultat des « essais du jugement » opérés tout au long de sa vie et de son œuvre mérite précisément ce nom. Montaigne a réformé son entendement, en l'épurant de l'unique péché et de l'unique maladie que les *Essais* reconnaissent comme naturelle : la présomption ou, comme il l'écrit souvent, l'outrecuidance. Il n'en est pas pour autant à l'abri des « sottises » – nul ne saurait l'être – mais il ne s'interdit pas non plus de juger et de juger de tout, conscient de sa valeur comme aussi des limites de ses « avis » : le « dernier tour d'escrime » n'empêche en rien l'exercice et « l'escrime du jugement ». Bref, en rappelant la « réformation » qu'il a su tirer de soi-même par soi-même, Montaigne ne fait rien de moins que nommer et porter à l'évidence d'un concept cet objet critique à jamais saisissable qu'est le « scepticisme des *Essais* ». Se tenir résolument au « doute investigateur », ce doute qui, suivant l'exemple de Plutarque<sup>116</sup>, ne cesse de libérer l'esprit : telle est la « forme maîtresse » d'une « tête bien faite » qui a su, enfin, se réformer *bien*.

Alberto FRIGO

GRAC Lyon 2

116. Voir N. Panichi, *Montaigne*, chap. 6 et, plus en général, les interprétations du scepticisme des *Essais* proposées par T. Gontier (« L'essai et l'expérience. Le scepticisme montaigniste par-delà le fidéisme », in *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, M.-L. Demonet et A. Legros (éd.), Genève, Droz, 2004, p. 223-237) et C. Larmore (« Un scepticisme sans tranquillité : Montaigne et ses modèles antiques », in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, p. 15-31). Nous remercions Sonia Gary, Tristan Vigliano et Laure Verhaeghe pour leurs remarques.