UNIVERSITE DE CAEN/BASSE NORMANDIE
U.F.R. : Sciences de l'homme
ECOLE DOCTORALE : LITTERATURES, CULTURES ET SCIENCES SOCIALES

THESE
Présentée par
Mme Veiga França Maria Célia
et soutenue
le 19 décembre 2008
en vue de l'obtention du
DOCTORAT de L'UNIVERSITE de CAEN
Spécialité : Philosophie
Arrêté du 07 août 2006

Titre : Le concept de nature dans les *Essais* de Montaigne.

MEMBRES du JURY

M. Gilles Olivo. Maître de conférences à l'Université de Caen. (rapporteur)
M. Bernard Sève. Professeur à l'Université Lille-3. (rapporteur)
Mme Telma de Souza Birchal. Professeur à l'Université Fédérale de Minas Gerais.
M. Vincent Carraud. Professeur à l'Université de Caen. (Directeur de thèse)

Table des matières

Introduction. 5

Première partie. Occurrences et concepts. 10

Chapitre I. La nature, les natures. 10

1. Livre I . 10

2. Livre II. 14

3. Livre III. 21

4. Les occurrences de nature selon le *Dictionnaire de Montaigne*

et le *Répertoire des idées de Montaigne*. 32

Chapitre II. De la condition humaine à la maîtresse forme. 38

1. La condition mortelle. 38

2. L'état présent. 48

3. La mienne complexion. 59

4. La forme individuelle. 63

Deuxième partie. Une nature humaine ? 75

Chapitre III. Le barbare. 75

1. Las Casas. 75

2. Guines de Sepulveda. 83

3. Montaigne. 91

Chapitre IV. L'indien. 96

1. Jean de Lery. 96

2. André Thevet. 110

3. Vespucci et Colon. 120

4. Montaigne. 133

A. *Des cannibales*. 133

B. *Des Coches*. 159

C. Connaître et juger ou le mélange des vertus. 164

5. Alexandre le Grand. 182

6. Lycurgue. 194

Chapitre V. L'homme primitif et le premier homme. 205

1. Les germains. 205

2. L'âge d'or. 212

3. Adam. 220

Chapitre VI. Le chrétien. 232

1. Las Casas. 232

2. Montaigne. 272

Troisième partie. La nature et ses lois. 301

Chapitre VII. La deuxième nature. 301

1. Impératrice du monde : *De la coustume*

et de ne changer aisément une loy receüe. 302

2. Naturelle possession : *Du pedantisme*. 312

3. Propensions naturelles : *De l'institution des enfans*. 315

4. Train naturel du sage : *De la cruauté*. 318

5. Qualités originelles ou forme maîtresse : *Du repentir*. 324

6. Accoutumance ou ma forme : *De mesnager sa volonté*. 333

7. Complexions naturelles : *De la physionomie*. 343

8. Donner forme à la vie : *De l'experience*. 346

Chapitre VIII. Le contre nature. 350

1. Ambroise Paré : *Des monstres et prodiges*. 356

2. Jean Bodin : *La demonomanie des sorciers*. 363

3. Jean Wier : *De l'imposture des diables*. 376

4. Surnaturel : *De la force de l'imagination*. 391

5. Inconnu : *D'un enfant monstrueux*. 403

6. Piperie, illusion et folie : *Des boyteux*. 408

Chapitre IX. Les lois naturelles. 418

1. La loi divine : *Des prieres*. 420

2. Les lois humaines. 422

A. Autorité : *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe*. 422

B. Insuffisance: *De l'usage de se vestir*. 425

C. Ancienneté : *Des loix somptuaires*. 428

D. Utilité : *Apologie*. 430

E. Instabilité : *De la praesumption*. 432

F. Couture fortuite : *De la vanité*. 434

3. Les lois naturelles. 437

B. Conservation, affection : *De l'affection des pères aux enfans*. 437

C. Plaisir : *Apologie*. 440

D. Justice : *De la ressemblance des enfans aux peres*. 456

E. Jouissance : *Du repentir*. 458

F. Acceptation du corps : *De la physionomie*. 460

G. Bonheur, prudence : *De l'experience*. 463

4. Proposition universelle de raison : Saint Thomas. 470

5. Loi temporelle empruntée : Saint Augustin. 480

Chapitre X. La Mère nature. 485

1. Apprendre la vie : *Que philosopher c'est apprendre à mourir*. 485

2. Ecart absolu : *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance*. 493

3. Egalité, uniformité : *Apologie*. 502

4. Devoir de plaisir : *Sur des vers de Virgile*. 520

5. Simplicité, vertu : *De la physionomie*. 523

6. Sentiment de la volupté : *De l'expérience*. 528

7. Servante du premier chainon : Ronsard. 540

8. Le monde : Pline. 544

Conclusion 547

Index nominum 558

Bibliographie 559

Introduction.

Les principaux points des *Essais* censurés par Rome, parmi ceux explicités par notre auteur, sont en stricte relation à la Nature ainsi qu'à l'homme. La censure en soi soulevait déjà l'interrogation sur la souscription de la pensée de Montaigne à la doctrine chrétienne. Face à une époque à laquelle l'influence des philosophes et penseurs anciens, à majorité panthéistes, se faisait grandement sentir, il est légitime de se demander si Montaigne inaugure - de façon volontaire et consciente - un courant qui mènerait au développement d'un panthéisme ou d'un athéisme. Dans la mesure où les points soulignés par les censeurs s'approchent sensiblement du domaine de la nature, la constatation d'une censure appuyée sur une opposition à la doctrine chrétienne nous mènerait directement à voir chez lui un concept de nature également opposé à cette même doctrine.

C'est la conclusion que nous tirons par exemple de la lecture d'Emmanuel Faye. Tout en suggérant la sincérité de Montaigne qui n'a jamais l'intention de combattre la théologie catholique ; dans la mesure où il établit chez notre auteur (notamment par rapport aux sujets censurés) le désir d'une séparation radicale entre les domaines de la théologie et de la philosophie, il confirme par là même l'opposition de ce dernier à l'Eglise. Il nous semble qu'en ce qui concerne l'homme et la Nature en tout cas, ne pas accepter le fondement théologique pour la discussion philosophique, c'est ouvrir le champ à l'élévation de la Nature à une divinité qui remplace Dieu, mais encore à une humanité indépendante de la grâce et autonome.

Une lecture soigneuse de ce que notre auteur entend par son utilisation de la nature, ainsi que de la nature humaine, est donc essentielle. Montaigne établira plusieurs ruptures par rapport à la pensée plutôt scolastique en vigueur à la renaissance, sans pour autant se soustraire à l'orthodoxie catholique. L'unité du concept de nature impliquée sous la diversité des sens donnés au terme est fondamentale pour comprendre la pensée de Montaigne. Son amplitude a des répercussions dans tous les autres domaines de sa pensée. Plus important encore, les concepts même impliqués sous cette polysémie sont essentiels non seulement dans la pensée de notre auteur, mais encore au sein de la philosophie.

Le caractère amplement polysémique du concept de nature dans la pensée et l'écriture de Montaigne décourage souvent devant la possibilité de mieux comprendre la portée et les limites de ce terme. Cette impression s'amplifie largement lorsque nous prenons en compte le caractère sceptique de sa philosophie. Loin de vouloir nier ce scepticisme, nous avons examiné ce que Montaigne entend par ce concept de nature sous un scepticisme qui lui interdit toute connaissance vraie des choses et des êtres. En ce sens nous allons regarder de plus près chez Montaigne, par rapport au concept de nature, l'en deçà et l'au-delà de son scepticisme, déjà mentionés par Bernard Sève.

Plus encore, nous allons tenter de cerner son interprétation de la nature au-delà de ce scepticisme, pour ce qui est des domaines autres que celui de la connaissance. S'il est vrai que Montaigne nie toute possibilité de connaître et parfaire les secrets de la Nature en tant que φύσις, soigneusement examinée par les grecs ; s'il est vrai encore qu'il nie toute possibilité de connaître la nature des êtres composant cette Nature, notamment celle de l'homme qui l'aurait le plus intéressée, nous ne dirons pas pour autant qu'il est impossible de déceler un usage clair et bien délimité d'une nature qui apparaît pourtant de manière polysémique dans son oeuvre.

Le concept de nature occupe une place prépondérante dans la pensée de Montaigne. Pourtant, cet auteur n'en donne pas de définition univoque. Bien au contraire, ce concept fait l'objet chez lui d'une multiplicité d'usages et en ce sens de significations. Afin de comprendre pourquoi Montaigne diversifie ces usages, nous nous proposons d'analyser son œuvre selon deux approches complémentaires. La première, plus générale, et d'une certaine façon aussi introductive, consiste à relever au fil de la lecture des *Essais,* tous les usages du terme nature afin d'en proposer une classification qui réunit en quelques groupes les différents sens que le mot recouvre dans ce texte.

Cette première approche non seulement nous permet de visualiser la globalité des usages de ce terme sous la forme d'un panorama de ce que Montaigne entend par la nature ; mais en outre elle nous apporte des clés pour une compréhension plus détaillée des principaux sens que peut prendre ce terme dans des expressions telles que : nature humaine, deuxième nature, contre nature, lois naturelles et Mère nature. Il est vain de chercher dans la pensée de Montaigne l'idée d'une connaissance possible de la Nature/φύσις, ou encore une définition de la nature de

l'homme ou de toute autre créature. Cela n'implique pas, et le dessein de ce travail consiste justement à le montrer, que nous ne puissions découvrir ce qu'il entend par le terme nature.

Dans cette perspective, nous sommes en opposition avec Hugo Friedrich. Selon cet auteur, cette 'Mère nature', le seul usage dans lequel le terme de nature lui apparaît comme clair dans les *Essais,* ne comporte aucune dimension chrétienne dans sa signification, ce que pour notre part nous contestons. Ce premier moment nous permet ainsi de mieux embrasser la polysémie du terme nature et nous indique, par là même, la présence d'autres polysémies que nous nous proposons à leur tour d'analyser. Plus exactement, il s'agit ici des termes utilisés comme synonymes de la nature, que sont la condition et l'état, la complexion et la forme.

Cette première approche, bien qu'au propos général, nous fournit déjà d'importantes hypothèses pour la lecture détaillée de la deuxième partie du travail. La seconde, composée de la deuxième et troisième parties, propose de partir de la classification élaborée dans ce premier temps, pour analyser de façon précise et détaillée les principaux sens que recouvrent le terme de nature. Dans cette perspective, nous laisserons de côté ceux qui ne sont pas pertinents pour notre propos, pour ne nous consacrer qu'aux sens les plus significatifs lesquels sont au nombre de cinq : la nature humaine, la Mère nature, les lois naturelles, le contre nature et la coutume comme deuxième nature. Nous passons donc d'une lecture ample des *Essais* à une lecture minutieuse de certains chapitres, plus encore, de certains passages de Montaigne. Dans ces deuxième et troisième parties nous poserons des questions essentielles concernant ces différent sens du terme nature, dans le but de mieux cerner la question et de parvenir à une meilleure compréhension du concept pour sa pensée.

L'analyse des termes synonymes de nature entreprise dans la première partie : la condition, l'état et la forme nous mène, par le fait même que ces termes désignent presque universellement la nature de l'homme, et cela qu'elle soit singulière ou universelle, à une exigence d'entreprendre, dans la suite, l'analyse globale de la question de la nature humaine. D'autant plus que la lecture des concepts de condition, état et forme nous donnent déjà différentes clés et arguments pour une meilleure interprétation du concept de nature humaine chez Montaigne. Ce que nous ferons dans la partie suivante, sous différents termes.

Dans la deuxième partie donc, consacrée à la nature humaine, par l'entremise de l'investigation sur le rôle ainsi que sur la description des figures du barbare, de l'indien, de l'homme primitif, du premier homme ainsi que du chrétien, nous tenterons de décoder quel est l'humain présent dans les *Essais*, peut être également celui désiré de Montaigne. Plus encore, cette analyse nous permettra de trancher dans la pensée de Montaigne sur la difficile opposition entre une nature humaine universelle et la pure singularité.

La troisième partie, tout aussi importante, se concentrera sur la nature et son rapport à ses lois. L'analyse de la nature humaine, dans la mesure où elle nous l'expose principalement construite par la coutume et les habitudes, nous mène directement à un questionnement plus profond sur le sens que peut avoir la coutume pour la pensée de Montaigne. Ce que nous faisons dès le début de la dernière division de notre travail. Le septième chapitre aura donc pour but d'examiner la généralisation de la coutume et sa portée, ainsi que la possibilité d'affirmer règles et valeurs face à une telle universalité.

Ce même pouvoir de la coutume sera responsable d'une lecture du monde que Montaigne retrouve chez la plupart des hommes. La naturalisation de la coutume ou des usages construit un tableau d'intolérance face à l'inconnu, dont la conséquence la plus immédiate est le déplacement de tout un domaine du réel vers ce que nous pouvons appeler le contre nature. Le huitième chapitre, avec l'aide du parallèle avec certains de ses contemporains, s'interroge alors sur l'adhésion de Montaigne au contre nature, donc sur son acceptation de la réalité des monstres, des miracles ainsi que de la sorcellerie.

Malgré toute la puissance démontrée par la coutume, et malgré encore sa généralisation, nous ne pourrons pas dire que l'humanité et plus encore le monde énoncé par Montaigne est pure coutume. En effet, en dépit de sa force, Montaigne trouve quelques petites places de résistance où il est encore question de nature. Plus précisément de lois naturelles. Le neuvième chapitre donc, après s'être arrêté sur la question de l'existence pour la pensée de Montaigne des lois naturelles, tentera en outre de mieux y comprendre la portée.

Les lois naturelles nous conduisent immédiatement à une autre question de grande importance, qui est celle de la Mère nature. En effet, c'est tout d'abord elle qui fournit ces lois, et c'est elle encore qui gouverne la parcelle du monde qui n'est pas étouffée par la coutume. Pour

finir donc, dans le dixième chapitre nous nous concentrerons sur la figure de la Mère nature. Tout d'abord dans le but de comprendre son rôle et son domaine, ce qui nous mènera nécessairement à regarder de plus près son rapport à Dieu.

Occurrences et concepts.

Première partie.

LA NATURE, LES NATURES

CHAPITRE I

1. Livre I.

Partons du présupposé que le livre I soit celui dans lequel l'influence stoïcienne sur la pensée de Montaigne se fasse le plus sentir, ou en tout cas celui dans lequel les discussions proposées par la doctrine stoïcienne soient les plus présentes. Nous pourrions le montrer par le thème de nombreux chapitres tirés de la doctrine stoïcienne - *Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons, Que philosopher c'est apprendre à mourir, De la modération, De fuir les voluptés au prix de la vie, Nos affections s'emportent au-delà de nous,* etc. -, par le fait que Montaigne semble prendre dans quelques discussions une position stoïcienne, et encore par l'éloge de grands hommes tel que Caton se caractérisant par une vertu stoïcienne.

Devant cette présence stoïcienne, nous ne serons pas surpris du fait que presque la moitié des mots (nature) sont employés dans le sens caractéristiquement grec d'une nature personnalisée, parfois désignée par l'expression Mère Nature. La puissante et omnipotente (141 C) Nature est largement présente dans le livre I. Son dessein (55 A) se confond avec l'ordre du monde, et imprime en l'homme les règles de cet ordre (70 A). Elle guide l'homme et l'encourage à la suivre (90 A, 92 A, 96 A, 137 A, 198 C), le construit et décide de ce qu'il doit ou ne pas avoir (70 A, 226 A, 227 C, 315 B), lui accorde les dons dont il est comblé (58 C, 184 A, 196 A, 210 A) et semble décider de son sort (98 A, 231 A, 288 A). Dans certains passages encore la nature s'identifie à la raison (243 A), ce qui semble l'approcher du concept de nature de la philosophie stoïcienne. Dans les passages en question, le rôle de la nature est bien spécifié par Montaigne. La ressemblance avec la Nature de la doctrine stoïcienne est peut-être grande.

Cela ne nous permet bien entendu pas d'affirmer que Montaigne est panthéiste, ni que la Nature présente dans les *Essais* est identique à celle du stoïcisme. De toute façon, cette Mère Nature n'est pas une construction uniquement stoïcienne, nous pouvons retrouver un concept de nature semblable dans d'autres philosophies de l'antiquité, notamment chez Epicure. Cela ne doit pas nous empêcher non plus de noter la présence massive d'une nature à première vue 'grecque', mais aussi, ce qui est peut-être plus intéressant, dont la définition est assez manifeste. Nous

montrerons que cette Nature chez Montaigne ne remplace pas Dieu, et n'est jamais contradictoire avec la doctrine chrétienne.

En ce qui concerne les autres emplois de ce terme, nous pouvons voir qu'ils ne sont pas toujours aussi positifs et clairement définis que celui que nous venons de voir. La nature animale est mentionnée une fois lorsque Montaigne évoque le fait que les chevaux ramassent les lances de leurs maîtres (288 C). Dans cette affirmation, le terme ne doit pas être pris dans un sens universel mais plutôt comme une caractéristique individuelle, puisque son propos reste ici anecdotique. Ce procédé a lieu assez souvent : de nombreuses fois nous avons l'impression qu'il parle de la nature universelle de l'homme à cause du terme employé - comme nous aurions pu penser qu'il parlait de la nature des chevaux - alors qu'il s'agit en réalité de la façon d'être d'un individu particulier.

Quand il parle de la nature divine (ou des dieux), ce qu'il fait une seule fois dans ce premier livre, il se limite à dire, à travers Platon, qu'il s'agit d'une chose inconnue, d'une matière cachée (215 C). D'où l'imposture de vouloir s'apporter crédit en affirmant des choses qui ne peuvent être démontrées ou combattues.

Sur la nature humaine, nous n'aurons pas beaucoup plus d'information que nous n'avons eu pour la nature animale ou pour divine. Mentionnée 9 fois dans ce livre, seulement dans trois des cas, nous trouvons une assertion constructive. Dans l'un des cas, il s'agit de la nature qu'Aristote rapporte aux mâles, qui par coutume et par nature se mêlent aux mâles (115 C) - et non pas du genre humain. Les deux autres affirmations semblent pouvoir être dites des définitions de l'homme, ou des définitions de ses caractéristiques naturelles.

Dans la première, il affirme le caractère de la curiosité humaine (41 A) ; dans la deuxième sa sociabilité (238 C). Le problème est que nous n'avons pas plus d'information que cela : il ne les explicite ni ne les développe, comme si cela était déjà su. Nous pouvons interpréter la mention à la curiosité comme une référence sous entendue au péché originel, donc à la nature nécessairement déchue des hommes. En ce qui concerne ce qui est contre nature, il est encore plus loin d'affirmer quoi que ce soit de bien défini. Dans les deux occurrences de ce terme, il est question de quelque chose que les hommes croient être contre nature mais qui ne l'est pas. Les polices différentes, par exemple, semblent non naturelles à la plupart des hommes (116 C). Les

unes comme les autres sont des constructions humaines et la volonté d'établir ce qui est naturel est une erreur absurde commise par les hommes.

Considérer la mort contre nature (326 A) est une erreur encore plus absurde que la précédente, car la mort est au contraire une partie essentielle de la nature. Et encore une fois nous retrouvons une référence à la chute, plus explicite cette fois-ci. Montaigne nie que ces deux éléments soient contre nature, mais en même temps il ne nous donne aucune définition de ce qui est naturel et de ce qui ne l'est pas.

Nous retrouvons aussi quelques mentions à la nature comme φυσις, mais Montaigne n'y attache pas d'assertion, au contraire, l'accent est mis sur l'ignorance dans laquelle l'homme est de la nature (112C) plutôt que sur ce qu'il en connaît. En effet, ce qu'il dit de cette φυσις n'est pas affirmé systématiquement, comme nous pouvons le voir lorsqu'il avance que la nature montre que plusieurs choses mortes ont encore des relations occultes à la vie (21 C) ou qu'en elle le contraire se vivifie par son contraire (82 C) ou encore lorsqu'il évoque les fruits qu'elle produit (205 A) sans en faire aucune observation.

Dans ce premier livre, nous pouvons distinguer trois références aux lois naturelles. Dans la première ne figure aucune définition : tout au plus pouvons-nous dire qu'il affirme leur existence tout en le faisant de façon bien peu explicite. Montaigne répète l'idée selon laquelle certaines nations (sans doute pense-t-il aux amérindiens) vivraient encore sous la douce liberté des premières lois de nature sous couvert de l'indétermination du 'on' (3 A). Mais dans un premier temps, il ne nous dit pas si ce « on » a raison. En outre, il ne fait aucune mention de ce que seraient ces lois ou leur contenu.

Dans la deuxième occurrence, nous trouvons une forme de définition : il est dit qu'il est heure de mourir quand il y a plus de mal que de bien à vivre et que conserver une vie de tourment et de malheur choque les lois mêmes de la nature (218 A). Il rapporte ici une opinion étrangère qu'il ne semble pas rejeter absolument. La deuxième occurrence avertit que la vieillesse est la borne ou limite prescrite par la loi de la nature (326 A). Nous retrouvons chez Montaigne la mort comme une nécessité, comme une loi de la nature. Dans les deux derniers cas (218 et 326), il s'agit de la relation que ces lois de la nature entretiennent avec la mort. Peut-être qu'en ce qui concerne celle-ci, Montaigne se permet d'être plus assertif et d'évoquer des certitudes qu'il

n'oserait pas dans les autres domaines tout en restant malgré tout très vague dans la mesure où l'attribution de cette loi de nature vaut pour n'importe quel être vivant, et ne nous dit rien de plus quant à la définition de la nature humaine. Malgré cela, nous pouvons noter qu'il est surprenant de retrouver chez Montaigne une assertion de cette sorte.

Nous pouvons donc parler d'une insistance sur l'appartenance de la mort à la nature humaine. Et plutôt que de dire qu'il tente par là de dégager une caractéristique commune à tous les êtres vivants, nous voyons au contraire cette accentuation comme une indication qu'il s'agit là bien d'une nature humaine toute chrétienne. Ce premier livre attribue encore un dernier sens au terme nature : celui d'essence. Contrairement à ce que cette notion pourrait nous faire penser, ces termes ne sont liés à aucune définition. Ce sont des citations dépourvues d'importance dans le texte et où il ne propose aucun concept. Dans la première, il fait référence à ceux qui savent leurs membres de nature dociles (102 C) ; dans la deuxième nous retrouvons l'ignorance des topographes qui, profitant de la connaissance de la nature d'une rivière, font semblant de tout connaître (205 A) ; et dans le dernier exemple il nous parle de la nature du lieu où prit place une bataille entre le capitaine Ischolas et les Arcadiens (211 C).

2. Livre II.

Une présence plus marquée du stoïcisme dans le livre premier ponctue une nature proche de la Nature proposée par ces auteurs. Dans le deuxième livre, où la présence de cette doctrine s'affaiblit nettement, nous pourrions nous attendre à ne plus retrouver aussi fréquemment cette 'Mère nature'. Or ce n'est pas le cas. Comme ce ne sera pas le cas non plus au troisième livre, où se manifeste de plus en plus clairement une sensualité bien distante du stoïcisme. Le chapitre où figure le plus de mentions à la nature est l'*Apologie*. Dans ce texte, les références à la Mère Nature constituent plus de la moitié des occurrences du terme nature (plus exactement 66 des 93).

ll faut tout de même noter que dans de nombreux passages les évocations à la nature se font dans le cadre d'une référence à la philosophie antique : qu'il s'agisse de Lucrèce, Démocrite, Cléanthe, Platon, Aristote ou autres ; mais ce n'est pas toujours le cas. Quelques références à la Mère nature sont donc de la responsabilité de Montaigne, mais nul panthéisme pour autant. Nous savons l'importance de ce chapitre pour la discussion sur la religion. Loin d'y voir une contradiction, cela montre comment la Nature est présente dans la question du christianisme, où elle apparaît comme la 'servante de Dieu'.

La Nature signalée ici possède les mêmes attributs que dans le premier livre : c'est une nature puissante (766 B), qui exerce son autorité (346 C, 387 A), qui recommande (386 A), qui outre une marche ordinaire a une volonté (393 C). C'est aussi celle qui œuvre et produit dans le monde (456 A, 457 A, 590 A, 682 A, 765A, 768 A) (non seulement l'homme mais les autres animaux sur lesquels elle veille), elle fait des dons et des présents (350 A, 433 A, 453 C, 457 A, 471A, 485 A, 489 A, 597 A, 657 A, 734 A) aux créatures, mais peut les en priver aussi (400 A) et les refuse à d'autres (458 A) (d'où le fait que certains lisent son action comme une faveur ou une défaveur). Cette nature qui semble avoir un visage (459 A), qui laisse et élance des impressions (399 A) et des images (583 A) appelle l'homme à la suivre et à vivre selon ses règles, encore qu'il ne le fasse pas. Malgré l'évident abandon de l'homme, elle l'accompagne et le guide (455 A, 640 C), le conduit (460 A), lui prescrit (472 A), le conseille (776 A) et l'instruit (372 C, 463 A) dans certains cas.

La nature animale évoquée deux fois dans ce deuxième livre manque de définition tout comme dans le premier. Dans le premier cas (525 B), il dit tout simplement qu'il existerait des formes intermédiaires (métisses) entre la nature humaine et la brutale. Dans la deuxième référence, la nature est particulière à certains oiseaux (574 B). Encore une fois le terme nature est employé non dans un sens universel, mais particulier, qu'elle soit attribuée à un seul individu ou à un groupe d'individus donné.

La nature divine mentionnée une seule fois dans le premier livre est beaucoup plus présente dans le deuxième, et les 6 citations que l'on peut relever figurent dans le même essai : l'*Apologie*. Si nous gardons à l'esprit la prescription de Montaigne quant à l'interdiction de vouloir définir ou connaître Dieu, nous ne nous ne sommes pas surpris de constater que dans la majorité des cas la mention à la nature divine est toute négative - (520 C, 523 A, 530 C) comme lorsqu'il affirme l'impossibilité d'y établir quoi que ce soit de certain ou de s'y rapporter - ou du moins non assertive. En 531 C nous retrouvons une affirmation qui semble opposée à l'ensemble des références, car Montaigne y évoque la bonté naturelle de la divinité qui gouverne le monde. L'apparente contradiction tombe dès que nous observons que l'affirmation n'est pas de Montaigne mais d'une école. Ce dernier n'y acquiesce pas et se contente d'évoquer la nature divine par la négative, encore qu'il ait pu le faire sous l'autorité de son Eglise et non de la raison.

La nature humaine sera livrée dans le deuxième livre avec un peu plus de déclarations que précédemment. En 332 A, il souligne que l'irrésolution est un vice de notre nature. Le passage de 454 C serait très significatif, si nous avions une claire adhésion de Montaigne à l'idée des anciens selon laquelle le langage est le propre de l'homme. C'est un peu le même tableau que pour la référence à la sociabilité dans le premier livre. La naturalité de la sociabilité a un lien avec celle du langage, puisque ce dernier est nécessaire pour la relation interhumaine que la sociabilité exige. Si la sociabilité est naturelle, il est compréhensible que le langage dont elle dépend le soit aussi. Si elle était proposée comme définition de la nature humaine, cela serait décisif et nous pourrions soutenir que l'homme de Montaigne est aristotélicien. Mais notre auteur ne prend pas ce chemin puisque son concept de l''humanité' est plutôt aux antipodes de celui d'Aristote.

En 502 A nous avons une allusion étonnante à la nature humaine, ou plutôt aux limites qu'elle peut atteindre. Opposant à la majorité des hommes communs et vulgaires la hauteur extrême de la nature logée chez certains excellents hommes, il indique le sommet accessible à

l'homme. Ces deux catégories ne définissent pas la nature humaine mais laissent entrevoir que les hommes ne réalisent pas leur potentialité. La presque intégralité des hommes laisse leur nature au point de départ et ne fait rien pour la parfaire ou l'accomplir. La conscience de soi est un important élément pour cet achèvement, mais encore faudrait-il savoir ce qu'elle désigne.

En 518 A Montaigne note que la nature humaine est pourvue de cinq sens. L'indication en 601 A que l'humaine nature est toujours au milieu du naître et du mourir rejoint le premier livre où la mort est présentée comme une loi de nature. En 682 A, Montaigne rapporte les propos de médecins auxquels il s'oppose, selon lesquels, la nature humaine est caractérisée par son instabilité. Ce à quoi les médecins concluent que l'excellence et la parfaite santé devraient être combattues par l'art compte tenu des limites de la nature humaine. En (702 A) il souscrira à l'idée que ce qui constitue le plus grand vice de notre nature est le renouvellement infini des désirs humains. En 754 B comme dans l'*Apologie* il évoque le perfectionnement humain, cette fois prenant comme exemple Alexandre le grand.

Dans le livre II, encore qu'il y ait plus de mentions à la nature humaine que dans le livre précédent, nous ne trouvons toujours pas une définition de l'homme. Dans plusieurs autres cas encore le terme nature est employé non pas pour désigner une universalité ou une essence commune, mais au contraire, pour annoncer la caractéristique propre d'un individu. Dans ces cas-là ce n'est pas à la nature proprement dite que le terme fait allusion, mais à une marque détenue par un homme en particulier. Nous avons plusieurs exemples de cet usage : par exemple l'allusion en 415 A à la nature débonnaire de Cicéron ; en 426 C à la nature belle et riche d'Aristippe ; en 718 B à la nature merveilleusement colérique Celius; ou encore en 780 A à un voisin qui haïrait par nature le goût du vin. Nous pourrions multiplier ces exemples indéfiniment.

Soulignons seulement que Montaigne parle souvent de sa propre nature, en ce même sens : en 435 C, par exemple, il la dit puérile et tendre. Ce qu'il désigne le plus souvent sous le terme nature sont les caractéristiques singulières qui ne peuvent s'étendre à l'humanité. Le remède pour mieux comprendre cette polysémie, notamment dans le cadre de la nature humaine, est donc de réussir à trancher dans chaque usage le sens entendu ; cela faisant, il nous sera possible de savoir s'il nous offre une vision générale de l'homme ou s'il se contente d'exposer sa multiplicité.

Le terme nature est encore utilisé pour désigner ce qui est contre nature. Dans le livre deuxième, cela arrive plusieurs fois, 9 pour être plus exact. En 353 A nous avons une affirmation très intéressante précédée d'une référence à Platon - ajoutée en C - selon laquelle Montaigne semble esquisser une définition de ce qui est contre nature ainsi qu'une définition de l'homme. Dans une discussion à propos du suicide, à la suite d'un argument contraire aux stoïciens prônant son opposition à la nature, il nous dit que l'homme ne peut se mépriser ou se négliger. Nous pourrons ici encore voir une référence implicite au christianisme dans la mesure où le mépris ou la négligence de la nature humaine est un manque très net de reconnaissance envers celui qui l'a crée. Certains en effet pourraient penser que se mépriser c'est se laisser vivre dans une condition aussi corrompue. Pour d'autres, qui croient en une vie meilleure, le suicide pourrait être compris comme un bien envers soi. L'argument utilisé pour démontrer le caractère non naturel du suicide consiste à dire que les autres créatures ne se donnent pas la mort. Cela nous fait dire que le soin de la préservation, donc l'interdiction de se donner la mort, est une loi de la nature pour les animaux en général, non une loi de la nature humaine.

En 372 C le doute à propos de l'expression persiste : il affirme que la faculté du sommeil est inutile et, plus encore, contre nature dans la mesure où elle nous prive de l'action et du sentiment. Dans la suite de la phrase, il déclare qu'il n'en est pas ainsi, celui-ci ayant pour but de nous accoutumer à notre mortalité par un état semblable à celui de la mort. En 397 A, la question de la contrariété à la nature ne se pose pas. Il serait contre nature de faire dépendre les mères de la discrétion de leurs enfants. Il s'agit plus d'une question d'institution et d'éducation que de nature, dans la mesure où Montaigne traite d'une problématique absolument sociale.

Peut-être s'agit-il ici encore d'une référence à la coutume qui devient une « deuxième nature », propos que nous allons voir dans la suite, puisque c'est surtout dans le livre III qu'elle apparaît. Dans l'*Apologie*, l'utilisation du terme nature dans ce sens de contre nature fonctionnera comme fondement pour une discussion très importante, que nous avons d'ailleurs déjà rencontrée. Cette discussion ne se borne pas à cet essai spécifique, mais est présente dans les trois livres. Il s'agit de quelque chose qui est considéré comme contre nature, mais qui en réalité ne l'est pas. L'importance de ce propos se résume à la critique intense de l'habitude et de l'obsession qu'ont les hommes de n'accepter que ce qui leur est familier, et de considérer comme naturel l'habitude ou la coutume.

En 516 C, ce qu'il appelle les trains de vie monstrueux et contre nature ne le sont pas littéralement. Dans l'essai *D'un enfant monstrueux*, il affirme que ce qui est monstrueux ne l'est qu'à nos yeux et ne saurait l'être à Dieu. Lors de la mention aux trains de vies monstrueux et contre nature, cela n'est peut-être pas très explicite, mais au passage de 526 A l'argument est beaucoup mieux développé. Montaigne nous dit clairement que les choses appelées miraculeuses ou contre nature sont construites par les hommes eux-mêmes, dans la mesure de leur ignorance. Le 'considéré' naturel est ce qui peut être compris, suivi ou du moins vu par l'homme : ce qui est au-delà - selon ses propres termes - et qui met l'homme dans l'étonnement et l'incompréhension est immédiatement considéré comme monstrueux, dit contre nature (et une fois de plus nous retrouvons l'association des termes monstrueux et contre nature).

Pour compléter ce raisonnement faisons appel au passage de 713 C où il affirme en toutes lettres, complétant les indications précédentes, que ce que nous appelons contre nature est en fait ce qui advient contre la coutume. Partant du récit à propos de frères siamois, il nous dit encore une fois que ce qui paraît être monstrueux ne l'est pas aux yeux de Dieu. Malgré l'ahurissement que cela puisse causer, mêmes les choses les plus extraordinaires ne peuvent être dites contre nature, car le principe de toute créature étant Dieu, aucune d'entre elles ne peut l'être. Tout ce qui est crée par celui-ci est naturel - encore que rare - faisant donc partie du tout qu'est la nature. Les hommes étant habitués à un même train de vie, ce qui échappe à ce train et qui ne fait pas partie de l'habitude est interprété comme non naturel.

Montaigne ne cesse de mettre en garde le fait que nous ne devons pas avoir recours à la coutume pour établir ce qui est naturel, et que nous devons employer la raison et l'entendement pour parvenir à admettre comme naturelles même les choses qui nous étonnent. Par ce moyen, nous évitons cette erreur absurde de croire qu'il existe des choses qui ne sont pas naturelles et par conséquent non désirées par la divinité qui est cause de tout. La notion de nature par opposition à la coutume ou à l'art (que nous ne retrouvions pas dans le livre I et qui sera très présente dans le livre III) commence à être développée à partir du livre II, et spécifiquement dans l'*Apologie* et *D'un enfant monstrueux.*

Pour finir la liste des références du terme de contre nature, reprenons le passage de 752 A dans lequel Montaigne nous dit que l'excellente production d'Homère se fit contre l'ordre de la nature en raison de son excellence même. Le cours ordinaire des choses humaines est marqué par

l'imperfection : celui-ci ayant su atteindre la perfection, il doit être très éloigné du commun. Il ne faut bien entendu pas prendre cette expression de façon littérale, car il l'utilise pour désigner quelque chose de grandiose et de non surnaturel. Quelques lignes auparavant, parlant déjà d'Homère, il affirme que ce personnage admirable était quasiment au-dessus de l'humaine condition. Ce passage pourrait d'ailleurs être classé parmi ceux où il fait l'éloge de certains personnages spectaculaires sous différents aspects, montrant combien ils sont au-dessus du commun, mais pas au-dessus de la nature.

Pour ce qui est du terme nature employé comme φυσις, encore qu'il y ait de nombreux passages où il figure, il faut remarquer qu'ils se retrouvent tous dans un même essai : l'*Apologie*. Le ton de ces références est plutôt interrogateur qu'assertif et vise surtout les interprétations de la nature (511 B) proposées par les philosophes grecs (pour la plupart d'entre eux). Plusieurs de ces extraits s'inscrivent dans des passages où il est question d'interroger la doctrine des physiciens, qui ont la nature même pour objet de leur philosophie. C'est ce que nous voyons par exemple en 526 B et C lorsqu'il évoque les conceptions de la nature des disciples de Mélisse et Protagoras; Platon affirmant que la nature n'est rien de plus qu'une poésie énigmatique (536 C) ; ou encore Anaximandre (539 A) qui la concevait comme une infinité. Montaigne fait enfin une dernière référence à cette nature à la fin de l'*Apologie* lorsqu'il nous parle de la mutation et de la transformation incessante par laquelle elle passe. Dans celle-ci, il nous semble pouvoir retrouver une nature observée non pas par les philosophes grecs mais par notre auteur, qui y verra non pas des réponses mais (à la suite d'autres il est vrai) le mouvement incessant.

Les références aux lois naturelles - déjà rares dans le livre premier et plus encore dans celui-ci -, pour étonnant que cela puisse paraître, se trouvent dans l'*Apologie* (574 B). Etonnamment car, s'agissant d'un chapitre où il procède à de grandes déconstructions d'ordre métaphysique ou autres ; nous aurions pu penser qu'il nierait l'existence des lois naturelles. Or ce n'est pas le cas. Dans un passage où il fait référence aux similitudes religieuses du nouveau monde et du sien, il évoque une croyance très spécifique des indiens qui sera importante pour la suite. Il s'agit de l'adoration d'un dieu qui vécut autrefois en tant qu'homme en parfaite virginité, jeûne et pénitence, prêchant la loi de nature et des cérémonies de la religion. Selon ce récit, nous pouvons observer que les lois de la nature auraient été prêchées parmi les indiens, lesquels, peut-être dans la volonté d'accomplir les préceptes de ce dieu, les ont suivies. Encore qu'elles ne

soient pas déniées dans cet extrait, il faut souligner qu'il n'y a aucune définition de cette loi, ni d'explication de ce en quoi elle consisterait. Le fait qu'il ne la nie pas mais semble bien en affirmer l'existence est quand même remarquable.

Nous retrouvons encore, comme dans le livre précédent, le terme nature au sens d'essence, et encore que les références soient assez nombreuses, elles sont pour la plupart d'entre elles dans l'essai II, 12. Tout en ayant ce sens, le terme n'est jamais accompagné de définition : au contraire, c'est en effet dans des phrases négatives qu'on le retrouve. Il en est ainsi, entre autres, du fondement de la nature et de ses causes qui ne peuvent être connus, (499 C), du caractère inconnu de la nature de la beauté (482 A), du serpent, du chien ou du bœuf, qui ont pour attribut de nous être moins connues (516 A), de la nature de l'âme dont Aristote ne parle pas (543 A), ou encore de celle de l'admirable liaison de l'esprit et du corps que jamais homme n'a su (539 A).

Au maximum retrouvons-nous une caractéristique suggérée ou une petite précision au passage, mais qui sont plus anecdotiques que notables, comme la nature du froment qui le rend propre à être emmagasiné (473 A), celle des vents sur laquelle les anciens se sont trompés (571 A), celle de la ficelle qui n'est pas de rompre partout ensemble (611 A), celle du travail et du plaisir qui sont très dissemblables (673 C), ou encore celle de la drogue qui la fait ennemie de notre santé (767 C). Si nous pouvons affirmer que Montaigne utilise clairement le terme nature au sens d'essence, il faut insister sur le fait qu'il n'est jamais accompagné d'une assertion qui mérite d'être prise en compte, mais fait plutôt figure de négation ou au maximum d'anecdote.

Un autre sens que prend le terme nature dans ce second livre et absent du premier, et qui reste marginal pour notre propos, est celui de type. Le terme nature prend dans ces cas un sens bien différent de tous les autres que nous avons cités jusqu'à présent. En II, 16, parlant des dommages que peuvent causer la flatterie et la louange, il nous dit que le premier enchantement que les Sirènes employèrent pour duper Ulysse fut de ce type (619 B). En II, 17 c'est par rapport aux différents types de fruits, de vin et de viandes existants qu'il fait le deuxième usage du terme en ce sens (652 B).

3. Livre III.

La structure de la nature au sens de Mère nature dans le troisième livre est très semblable à celle que nous avons retrouvée dans le second : les références à ce sens sont beaucoup plus nombreuses que celles aux autres acceptions de ce terme relevées jusqu'ici. Si dans le deuxième livre c'était dans l'*Apologie* que nous observions le plus d'occurrences, ici elles se concentrent dans *Sur des vers de Virgile, De la phisionomie* et *De l'expérience*. La similitude de ce livre avec le précédent - et dans une moindre mesure avec le premier - ne se limite pas à une prédominance en termes quantitatifs de ce sens du mot nature comme Mère nature, mais repose également dans les utilisations de ce mot.

Là encore nous avons une nature qui fait des dons et des présents positifs ou négatifs (819 B, 891 B, 932 B, 970 B, 1004 B, 1093 B, 1106 C …), mais qui peut tout aussi bien ne pas les faire voire même enlever ou ôter des choses aux créatures (895 C), ce de quoi elle est d'ailleurs accusée. Le plaisir et la volupté - désignés comme positifs - sont les dons les plus cités dans ces extraits, affirmation qui n'était pas présente auparavant. Nous pouvons là aussi parler de ses productions (910 B, 949 B, 1055 B …) et des êtres qu'elle forge, engendre et met au monde (907 B, 973 B, 1039 C…). Les dons et productions ne semblent pas toujours nécessaires car il leur ajoute souvent un jugement de valeur. Ils ne sont pas vus comme de simples procédés de la nature, mais comme des privilèges, des avantages (819 C, 985 B, 1058 B, 1090 B, 1097 C…) ou des pertes et des dommages (1057 C, 1071 B, …).

La volonté, les décisions et les choix (889 C, 975 B, 1065 C) attribués à la Nature sont un problème que nous devons interroger. La nature a - encore qu'il ne soit pas défini pas notre auteur - déterminé un chemin (1059 B) qu'elle tente d'indiquer aux créatures, de leur imposer et d'exiger d'eux qu'ils le poursuivent (843 B, 878 B, 1009 B). Il souligne par la suite que ce chemin n'est pas toujours suivi par les hommes, qui sait même par les animaux (1050 B). Toujours est-il qu'elle apprend des choses aux créatures, leur donne des leçons et les informe sur les règles ou lois (1051 B, 1052 B, 1073 C). Les hommes, à la différence des autres créatures, n'ont pas voulu écouter ses leçons, essayant de les forger d'eux-mêmes (1049 B, 1088 B).

N'en étant évidemment pas capables, ils démontrent par là leur arrogance ainsi que leur incapacité et imperfection. Pour en finir, Montaigne évoque cette marque, empreinte ou trace que la nature laisse dans son œuvre (1055 B et C). Il faut évidemment travailler avec l'hypothèse que celle-ci se soit perdue ou ait été étouffée (1049 B), mais il n'est pas évident que Montaigne nie sa présence chez tous les hommes ou les autres créatures. Si nous essayons de suivre, pour le livre III, le même ordre que nous avons utilisé jusqu'à présent pour présenter les différents sens du terme nature, il sera curieux de souligner que la référence à la nature animale et à la nature divine, qui, encore que peu présentes, apparaissaient dans les deux premiers livres, sont totalement absentes de ce dernier.

La référence à la nature humaine est assez peu présente dans ce dernier livre, et si elle y apparaît juste une fois de plus que dans le premier (où nous la retrouvons 5 fois), par rapport au deuxième livre la différence est beaucoup plus remarquable. Notons en outre que ces mentions ne sont pas proches les unes des autres comme elles pouvaient l'être par exemple dans l'*Apologie*, mais elles sont presque toutes dispersées dans des chapitres différents. Une première analyse nous permet de dire en plus qu'aucune affirmation, définition ou assertion à propos de la nature humaine ne nous est présentée dans ces 5 chapitres où nous la retrouvons. Si dans le premier livre nous avions l'affirmation de la naturalité de la curiosité humaine (41 A) et de sa sociabilité (238 C), ce que nous retrouvons ici n'est pas plus qu'une mention à l'homme d'une façon plus générale ou tout au plus une réelle référence à la nature de celui-ci sans pour autant la définir en quoi que ce soit.

Dans *Du repentir,* Montaigne écrit qu'il y a des parties secrètes notamment en la nature des hommes (814 C). En parlant des erreurs que lui-même aurait commises sans la volonté de nuire au long de sa vie, particulièrement en ce qui concerne des conseils donnés, il les attribue surtout à ces parties secrètes existantes non seulement dans la nature humaine, mais en toute chose. L'impossibilité soutenue ici de connaître ces objets, tout comme la nature des hommes, entraîne l'inaptitude humaine aux jugements parfaits ou irréprochables. Les parties secrètes et les conditions silencieuses ignorées de leur propre possesseur peuvent ou non se manifester un jour, rendant inaccessible la nature de l'homme et par extension de la nature.

Dans *De la vanité* ce n'est pas une négation de la connaissance de l'homme qui a lieu, mais bien au contraire une exhortation à celle-ci. Toutefois, il s'agit d'un savoir bien particulier qui

reste cohérent avec la thèse de l'indétermination de l'essence de l'homme. Son propos s'oriente alors vers la diversité humaine et sa multiplicité. Cette perpétuelle variété des formes de notre nature (974 B) est d'ailleurs suggérée dans plusieurs passages des *Essais*. Dans *Des boiteux,* parlant du fréquent désir humain de connaître les causes, il souligne l'indétermination de la raison humaine, ajoutant que la nature de l'homme lui permet l'usage et la souffrance des choses, mais ne lui permet pas d'atteindre sa cause (1026 C). Son objectif ici est clairement de signaler l'insuffisance et l'imperfection humaine.

En III, 12 nous percevons encore deux références à la nature humaine, mais plutôt qu'à l'homme compris dans un sens universel, elle renvoie à l'ensemble des hommes. Montaigne nous y écrit que Socrate leur fit une grande faveur (1038 B) en leur montrant par son exemple qu'il est possible de vaincre les imperfections et les maux pour s'élever et s'approcher sinon de la perfection, du moins de la vertu et de la sagesse. Reprenant ce que nous avons dit, il ne nous semble pas qu'il définisse par le moyen de la personne de Socrate la nature humaine en train de se parfaire, mais plus simplement qu'il veuille montrer que l'homme peut toujours s'améliorer. Dans un passage postérieur (1050 B), il mentionne les maux propres à la nature humaine. Son but ici n'est pas de les expliciter ni de les délimiter, mais de montrer combien de bêtise réside dans l'anticipation de la souffrance par avance de ces maux, qui n'arriveront peut-être même pas.

Dans la suite, mentionnant la préparation à la mort, nous comprenons que parmi ces maux nous pouvons compter la mort. Définie comme le trait le plus sûr de la nature humaine, nous rejoignons encore une fois la référence à la condition humaine établie par le péché originel.

Dans la dernière référence au terme de nature humaine en III, 13, figure un élément introduit par Montaigne dans le troisième livre : l'opposition entre la nature et la coutume (ou l'artifice). Ce contraste que nous avions déjà entrevu dans des passages précédents est ici (1080 C) exprimé avec clarté. Montaigne soutient alors que la coutume diversifie notre nature comme bon lui semble. Si les références à la nature humaine ne sont pas nombreuses dans ce livre, les mentions à la diversité des formes ou conditions de l'homme - que Montaigne nomme dans certains cas aussi nature - sont bien présentes. Nous le remarquons lors des références à la nature de certains personnages, de quelques groupes ou sociétés, mais aussi de lui-même, dont les caractéristiques et particularités nous sont présentées tout au long du texte. Montaigne y présente sa nature comme faible (805 B), peu défiante et soupçonneuse (1060 B).

La référence au contre nature (1102 C) dans ce livre sera par contre importante pour la discussion. Cette seule mention affirme que tout ce qui vient au revers du cours de la nature peut être fâcheux et que ce qui est selon elle serait toujours plaisant, ce qu'il confirme ensuite en faisant appel à l'autorité de Cicéron. Nous comprendrons mieux dans la suite l'importance de l'association du plaisir à l'ordre de la nature. En 1029 B, nous retrouvons la thématique de l'étrange signalé comme contraire à la nature, cette fois dans l'interrogation sur l'existence des miracles en la nature. Dans plusieurs autres passages des *Essais*, il combat les faux miracles institués par une mauvaise connaissance et compréhension du fonctionnement de la nature. L'extraordinaire ou l'étrange ne peut pas être dit non naturel : tout ce qui existe a été crée par Dieu et ordonné par la nature. Rien donc n'est surnaturel, miraculeux ou monstrueux.

Pour ce qui concerne les lois naturelles **:** nous trouvons trois références assez intéressantes. En 884 B Montaigne parle de lois naturelles propres aux femmes. Il est vrai qu'il ne développe pas beaucoup cet argument et se limite à affirmer que la nature donne pour loi à la femme d'être passive en la sexualité. Le singulier est que ces lois de la nature si peu mentionnées au long des *Essais* soient dans *Sur des vers de Virgile* affirmées et attribuées à un groupe spécifique : les femmes. Comme ces lois ne peuvent être communes aux hommes et aux femmes, elles ne sont rattachées qu'à la nature de la femme.

En 1009 B et en 1066 B nous pouvons voir deux mentions positives aux lois de nature. Dans le troisième livre, bien que peu mentionnées, les lois naturelles le sont de façon plutôt assertive. Dans un premier moment, nous avons des lois de nature qui apprennent aux hommes ce qu'il leur faut, distinguant parmi les désirs, ceux qui sont naturels et ceux qui ne le sont pas et qu'il faudrait fuir. Dans un deuxième moment, Montaigne affirme leur supériorité sur les lois crées par les hommes. Juste après avoir fait une sérieuse critique du droit et porté un jugement très négatif à propos des lois humaines, il avance que celles données par la nature sont bien plus heureuses que les dernières. Encore une fois, enfin, il suggère leur présence chez les amérindiens, l'observation de cette présence trouvant probablement une partie de sa justification dans leur état heureux indiqué dans des *Cannibales*. En effet, si les lois de nature gouvernent les indiens et que les humaines régissent ses contemporains, et compte tenu du bonheur des premiers face à la misère des seconds, l'on peut supposer qu'il attribue la responsabilité de ce bonheur ou malheur aux différentes formes de gouvernement.

Le terme nature portant le sens d'essence figure également dans ce troisième livre, surtout en III, 5 dans les expressions 'la nature de l'amour', 'de la violence', 'du mariage', ou encore 'des récompenses' (894 B, 889 B, 885 B). Comme depuis le départ, ces natures ne sont pas définies. En 1041 B, en revanche, nous pouvons observer une assertion sur l'essence de la guerre. Elle est selon lui de nature maligne et destructrice au point de se ruiner elle-même. Nous n'en saurons pas davantage. En III, 13 il continue la liste des critiques, cette fois en parlant de la nature des sciences génératrice de division (1066 B). La nature au sens de type revient ici à propos des différentes sortes de dépenses, de prisonniers, de besognes et menasses (902 C, 1032 B, 1057 B, 1058 B).

Venons-en à présent à la nature comme usage et coutume. Ajoutons à cela une lecture plus minutieuse des passages où, encore que la nature n'ait pas le sens d'usage, notre auteur met en relation ces deux notions dans une opposition entre la nature elle-même et la coutume. Dans le deuxième livre (*Apologie* et *D'un enfant monstrueux*) nous avions déjà pu observer cette relation souvent problématique entre nature et coutume. Et dans *De ménager sa volonté* nous pouvons remarquer une coïncidence entre la nature et l'usage. Montaigne semble alors reprendre la discussion de la 'coutume comme deuxième nature' présente chez Aristote. Dans d'autres chapitres, il y a volonté de les mettre en relation, les comparer ou les opposer. Ici, d'une certaine manière, ils se confondent. C'est ce qu'il affirme en 1009 B, disant qu'on appelle encore nature l'usage et la condition de chacun de nous.

Cela ne revient pas à nier l'existence de la nature, dont il fait d'ailleurs mention au début du même paragraphe. Son affirmation est autre : les hommes se seraient tellement distancés de la nature que, toute seule, elle ne suffit plus à les déterminer. L'homme n'est plus pure nature, ce qui pourrait peut-être être dit des animaux. Il est une autre chose construite par les coutumes et les usages. Cette autre chose, à force d'habitude, finit par devenir une deuxième nature, encore qu'elle ne soit pas produite ou poussée par la nature. Tyranniques, les coutumes et usages se seraient introduits et installés avec une telle de force qu'ils sont devenus nécessaires, d'où l'association avec la nature et leur caractère artificiellement naturel. En ce sens seulement Montaigne les appelle une seconde nature (1010 B), car ils ont beau être puissants, ayant une autre cause et une autre provenance, ils ne peuvent toutefois pas se substituer à la nature.

Cette idée expliquerait peut-être les raisons pour lesquelles Montaigne ne parle pas de la nature humaine mais plutôt des différentes conditions des hommes. Les coutumes (différentes non seulement selon le lieu et le temps, mais aussi selon l'individu) et les habitudes deviennent chez chaque homme une deuxième nature cachant et étouffant la nature. Comment vouloir alors retrouver la nature première, si ce qui se montre est toujours la seconde nature ? L'exemple de Montaigne l'illustre fort bien : il nous dit (1011 B) que sa forme est passé en substance et fortune en nature. C'est bien le même mouvement du contingent et fortuit qui, devenant nécessaire, cache ce qui l'était vraiment. Pouvons-nous dire si Montaigne présente cette occultation de façon définitive ? Dans le cas contraire, le nécessaire ne pourrait pas être complètement étouffé, mais devrait garder une chance de retour à la surface. Cette possibilité paraissait plus présente dans le premier et le deuxième livres ; dans le troisième nous avons l'impression d'assister à une victoire de l'art sur la nature. Celle-ci n'empêche toutefois pas que la nature puisse ressurgir.

Mais il reste qu'on agit plus facilement selon l'art que selon la nature (1110 B). Il ne se sent pas déshonoré, en 795 B, du fait qu'on veuille ranger du coté de l'art des traits que lui même avait proposé comme étant de son naturel. S'il est légitime d'y voir un penchant ou une valorisation quelconque, elle serait plutôt du côté de la nature que de celle de l'art. Et ce tout au long des *Essais*. En 1055 B, il affirme encore que ce dont il veut faire montre dans son entreprise, c'est ce qui est sien par nature. Ce mouvement de l'art remportant sur la nature mais ne pouvant l'anéantir se voit clairement en 842 B, dans la mention à la vieillesse qu'aucun art ne saurait détourner.

Dans *Du repentir*, Montaigne nous dit que les hommes ne peuvent juger les uns des autres ; si la nature se cache et l'art se montre, le comportement ou la pensée que l'on peut percevoir sont destinés à l'exposition et non à l'essence (808 B). Dans un deuxième temps, c'est une sorte de rébellion de la nature qui montre toute sa force malgré son retrait. Ce que veut montrer notre auteur c'est que les qualités originelles ne peuvent être extirpées, mais tout au plus couvertes et cachées. Quelques fois cela n'est pas suffisant pour la faire taire et elle réussit quand même à faire entendre sa voix. Montaigne (810 C) cite à l'appui un exemple personnel : la langue latine qu'il ne pratique plus ressurgit malgré lui dans les moments d'émotions extrêmes et soudaines, montrant ainsi que la nature s'échappe de force à l'encontre d'un long usage.

Dans ce cas spécifique, et cela rend la chose encore plus complexe, ce qu'il considère comme une nature qui échappe à un long usage est elle-même un usage, qui a pour seule caractéristique autorisant cette appellation d'être premier par rapport à l'autre. Dans ces conditions, l'on comprend pourquoi il paraît impossible de pouvoir accéder à la nature. Cette forte opposition entre l'art et la nature très présente dans la pensée de Montaigne se montre aussi assez négative. Ce que nous voulons dire par là c'est que, de l'absence de coïncidence entre les deux découle une perte. Il suppose tout de même que les deux peuvent être positives. Ce duel apparemment inévitable et toujours néfaste ne l'est pas nécessairement : eu égard à l'amérindien, chez qui la présence de la nature est incontestable, nous avons la surprise de voir que celle de l'art est aussi donné comme sûre. Et, plus surprenant encore, dans ce cas là ce n'est plus l'image du duel qui convient mais plutôt celle d'un dialogue fécond, pacifique et vertueux. Pour compléter ce tableau, venons à 899 B où Plutarque est présenté comme ayant su le mieux mêler l'art à la nature, ce qui montre finalement que cette exception n'est pas un privilège des indiens.

Partant de la classification générale du terme nature nous pouvons déjà esquisser quelques hypothèses liminaires de lecture. Nous allons essayer d'appuyer interprétation par une analyse des termes relatifs à celui de nature, c'est-à-dire le terme 'natures', les adjectifs 'naturel', 'naturelle', 'naturels' et 'naturelles' ainsi que l'adverbe 'naturellement'. Excepté quelques nuances l'ensemble du tableau reste le même. Notons toutefois que certains des sens relevés du terme nature ne seront pas présents dans cette deuxième étape de lecture. C'est le cas de la Mère nature, de la nature divine ainsi que de ce qui est contre nature. Pour ce qui est de la nature de l'homme nous pouvons observer beaucoup de références, encore qu'elles ne soient pas toutes pertinentes pour notre discussion ; la nature animale également ne disparaît pas non plus du tableau. Le parallèle établi entre le naturel et l'artificiel est encore présent, comme nous le verrons dans la suite.

Les lois de nature sont encore présentes sous l'adjectif naturel, même si le nombre des références n'est toujours pas élevé. L'attribution de ces lois naturelles aux amérindiens devient de plus en plus prégnante puisque le peu de références dégagées des *Essais* sont consacrées aux habitants du nouveau monde. Montaigne ose quand même une définition de ces lois en 386 A, disant que si elles existent vraiment, le soin de la conservation et l'affection de l'engendrant à l'engendré sont les plus importantes d'entre elles. Portons notre attention au problème de leur

existence, lequel est traité dans l'*Apologie*. En 541 A il affirmera l'existence de ces lois, sans toutefois garantir le fait qu'elles concernent l'homme. Chez les animaux, le commandement provient purement et simplement de la loi naturelle. Dans ce contexte, Montaigne fait allusion à un autre groupe qui serait également soumis à la loi naturelle ; cependant il ne nous dit pas lequel.

Lorsqu'en 579 A il dit qu'il est plaisant de croire en leur existence, mais ne les nie par pour autant. Il peut nier qu'elle puisse être retrouvée dans certains groupes d'hommes spécifiques, mais il ne nie jamais leur existence et n'affirme jamais qu'elle est absente de tout homme. Au contraire. En effet, dans la suite, ces lois, qui demandent une approbation universelle, ne sont plus rejetées. C'est en fait leur présence actuelle en l'homme qui est mise en question en tant qu'elles se seraient probablement perdues chez certains hommes. La curiosité qui dans le livre I avait été présentée comme naturelle à l'homme l'est encore, ces deux fois-ci dans l'*Apologie* (498 A, 512A). L'affection entre pères et fils qui n'avait pas paru dans l'analyse précédente est présentée en 54 C, 399 A naturelle chez les hommes comme chez les animaux, encore que ses racines soient dites faibles. Un deuxième vice à la suite de la curiosité exposé ici comme naturel est la présomption (452 A).

Quelques éléments qui montrent l'imperfection humaine sont aussi donnés, non seulement pour montrer la faiblesse (506 A) et la bêtise (838 B) humaines, mais également que le jugement de l'homme a ces mêmes caractéristiques (158 A, 562 A). Montaigne montre la fragilité des outils que Dieu donne à l'homme (441 A) notamment en vue de la connaissance, mais ne nie pas leur existence pour autant. Il ouvre la possibilité de leur présence notamment chez les animaux (460 A) et l'affirme très clairement chez les hommes (336 B, 440 A, 507 C, 573 C, 656 A, 1012 B). Il prend garde tout de même à souligner que leur limite est bien plus stricte que ne voudraient le croire la plupart des philosophes (536 A). Montaigne affirme la possibilité d'une connaissance naturelle (120 C, 198 C, 536 A, 1039 B), mais ne la définit pas et la limite à son utilité ou se limite à son utilisation. L'utilisation à faire de ces facultés de raisonner et de discourir (548 A) est tout autre que dans le cadre d'une supposée omnipotence de la raison et du jugement humains ; mais elle ne se confond pas non plus avec cet autre extrême qu'est la naïveté (501 A).

La nouvelle fonction attribuée aux facultés humaines permet à Montaigne d'affirmer la naturalité de l'ignorance (500 A) car le développement des hommes n'est plus tourné vers l'accumulation du savoir mais vers un bon usage de la raison et du jugement, compatible avec

l'ignorance. Dans plusieurs passages est affirmée encore la naturalité de la simplicité (200 A, 548 A, 673 A, 1052 B, 1077 B). Il ne fait plus mention à la naturalité de la société que nous avions retrouvée auparavant, mais suggère celle du parler et de la conférence (458 A, 922 B) qui comme pour le langage, entretiennent des liens étroits avec la sociabilité. Malgré le fait qu'il associe parfois le terme naturel à ce qui est universel et commun (116 A, 326 A, 713 C, 796 B), ce qui laisserait entendre que les usages du terme naturel appliqués aux hommes indiquent nécessairement un aspect de la nature humaine, il faut souligner que Montaigne le fait la plupart du temps de manière très évasive.

Insistons sur le fait (observé aussi pour le terme nature) que la plupart des références au naturel, lorsqu'il s'agit de l'homme, évoque une caractéristique d'un individu ou d'un groupe d'individus. La référence à l'infinité des natures (813 B), à la disconvenance naturelle entre les différentes personnes (133 A) et le fait que les divers temps et lieux produisent différentes natures (575 B) le soulignent bien. Malgré la diversité des 'natures', que nous appellerions plus volontiers 'conditions', il faut prendre en compte l'expression ambiguë de 'naturelle condition'. Malgré son utilisation en 760 A pour désigner la 'nature' propre à Montaigne, dans les autres cas elle ne renvoie pas une individualité mais à une universalité, à une présence originelle (346 A, 460 A, 500 A, 513 A, 526 B, 573 B). Admettant que ces expressions désignent bien la nature humaine, le problème reste toujours le même : Montaigne utilise ces termes sans en donner la moindre définition. Nous supposerons donc qu'il fait mention à quelque chose d'universel, mais ne serons pas en mesure de dire ce que c'est.

Un autre argument qui renforce la notion d'absence de nature humaine dans les *Essais* est la présence du parallèle entre l'art et la nature. Etant donné que ce parallèle ne soit pas toujours construit de la même façon, et il paraît même parfois contradictoire, étant donné la variation des différentes relations qu'il observe entre elles : qu'il s'agisse d'une opposition (399 A), d'une complémentarité (810 B, 977 B) et même d'une coïncidence entre eux (650 B), la compréhension de la nature devient de plus en plus difficile. Une analyse minutieuse de l'opposition entre l'art et la nature pourrait aider à clarifier sa position : l'exemple de l'éducation des enfants sous Lycurgue, dont le but était que toute leur instruction devint une possession naturelle et non une science apprise (143 A) ; celui en 888 C de l'invention de nouveaux offices pour excuser la

générale négligence envers les offices naturels ; celui encore de Socrate qui corrige ses complexions naturelles au point que cette correction devienne elle-même naturelle (1059 B).

Là où nous pensons déceler une évocation à une nature, c'est souvent le renvoi à une coutume ou habitude passées en « deuxième nature » que nous retrouvons. Nous devrions alors plutôt parler de coutume que de nature, lorsque nous rencontrons l'exposition des caractéristiques humaines citées dans les *Essais*. En effet, tout en ayant l'impression que Montaigne nous offre souvent des traits de la nature humaine, si nous analysons de plus près les références, nous verrons que ces données sont peu consistantes et désignent en fait des caractéristiques devenues naturelles par une longue habitude et coutume.

Venons à une exception assez remarquable : celle des amérindiens. Lorsque Montaigne nous parle de ces peuples, c'est plutôt à une nature humaine qu'à une habitude qu'il semble faire allusion. Peut-être n'est-ce qu'à titre d'hypothèses de ce qui serait naturel, utilisant ces hommes assez peu connus des européens et pour cela même surprenants. Le fait est que plusieurs des caractéristiques signalées comme naturelles sont présentes chez ces individus. Les lois naturelles sont manifestes en eux, ils ont leurs désirs encore limités à ce qui est naturel (210 A), vivent une liberté naturelle (210 A), possèdent une clarté d'esprit ni trop fine ni trop grossière (909 B) et des vertus et propriétés naturelles et utiles (205 A). Tout cela contrairement aux contemporains de Montaigne.

Les plaisirs et la volupté présents dans la première analyse (dans le livre III) et présentés comme des dons de la Mère nature sont là aussi (dans cette deuxième analyse mais toujours dans le livre III) soutenus comme naturels (356 A, 471 A, 472 A, 892 B, 1023 B, 1106 B, 1108 C, 1109 C, 1110 B), même en l'absence de références à la Mère nature. La nature de l'homme existe elle aussi, mais ne peut être connue. Les deux sens plus remarquables et énigmatiques du terme nature, et les plus urgents à décrypter, sont ceux de Mère nature et de nature humaine. Celui de Mère nature car, malgré le caractère plutôt affirmatif et assertif qui l'accompagne, sa présence pour la compréhension de l'ensemble n'est pas du tout évidente. A-t-il tout simplement repris la Nature grecque dans sa signification et fonction originelles? Encore faudrait-il pouvoir dire de quelle nature grecque il s'agit, car elle a beau avoir une racine commune, d'une pensée à l'autre, elle n'est pas toujours la même. Est-ce la nature des stoïciens, celle des épicuriens ?

Si c'était le cas, quelle serait sa fonction dans ce tout nouveau contexte avec lequel elle a du mal à s'harmoniser ? Utilise-t-il ce terme ou cette idée pour pouvoir parler plus librement d'une divinité qui selon lui est cachée et inconnaissable? Reste en outre la question essentielle d'une éventuelle mais nécessaire conciliation de cette Nature panthéiste avec la chrétienté à laquelle Montaigne participe. La nature humaine ne nous pose pas moins de problème. Son existence même n'est pas évidente. A cela nous devons ajouter la deuxième nature comme habitude, dont la présence massive nous fait nous poser la question de savoir si elle ne serait pas en fait la seule, ou si au contraire il existerait vraiment quelque chose de plus originel.

4. Les occurrences de nature selon le *Dictionnaire de Montaigne* et le *Répertoire des idées de Montaigne*.

Avant de clore la discussion de ce premier chapitre introductif nous proposons de lire l'article 'nature' du Dictionnaire de Montaigne, établi par N. Panichi. Notre approche semble plus voisine de celle que nous observons dans cet article que de celle développée dans le *Répertoire*. Tout d'abord la présence et importance 'amérindienne' est nette. Ensuite, la liaison entre le problème de la nature et de la coutume, qui n'a pas beaucoup de place dans le *Répertoire* est soulignée ici même si le rapprochement que nous faisons reste très partiel. En effet, d'une part la place et le dessein d'un article de dictionnaire ne permet pas une lecture comparative approfondie. D'autre part, d'importantes affirmations résident dans cet article auxquelles nous ne souscrivons pas.

En premier lieu nous rejetons l'idée d'un relativisme du concept de barbarie et de civilisation. Nous ne pouvons pas savoir exactement ce que l'auteur propose par cette expression, mais nous ne croyons pas que la chose soit aussi distinctement définissable. Comme nous le montrerons dans la suite, le concept de barbarie est polysémique sous la plume de Montaigne, mais une fois que les différents sens sont déterminés, les usages sont plutôt bien établis. Au regard de ces différents sens nous ne pensons pas qu'à travers ce concept nous puissions conclure à un relativisme. En second lieu, nous n'adhérons pas à l'idée d'une opposition unilatérale de la nature à la civilisation, ainsi qu'à celle selon laquelle la deuxième serait inférieure à la seconde. Il est vrai que la nature est souvent indiquée comme meilleure, et que la civilisation est presque toujours sévèrement critiquée par notre auteur. S'agissant cependant de civilisations très spécifiques, nous ne pouvons l'universaliser.

Pour citer deux exceptions à ce que l'article établit comme règle, nous pouvons indiquer les civilisations mexicaine ou spartiate, que Montaigne n'indique jamais comme absolument opposées à la nature au contraire de la civilisation européenne de son époque. En troisième lieu, nous ne souscrivons pas à l'idée selon laquelle la nature possède une valeur normative en tant que mode d'être originel des hommes. Nous ne nous opposons pas ici à la normativité de la Nature, qui reste cependant à définir, comme nous allons le voir au cours de cette lecture des *Essais*.

L'établissement, par contre, de la nature comme mode d'être originel des hommes nous semble beaucoup plus contestable. Nous ne développerons pas ici ce sujet que nous analyserons dans la suite : indiquons juste que chez Montaigne, à la différence de chez Rousseau par exemple, la nature, même chez les 'sauvages', n'est pas la manière originelle de vivre des hommes, mais plutôt un idéal humain à poursuivre. En quatrième lieu, notre point de divergence s'articule autour des les affirmations de Panichi à propos des lois naturelles. L'article indique qu'une fois perdues, les lois de la nature peuvent être supplées par celles de la conscience.

La loi naturelle définitivement absente, la moralité rétablit dans sa pureté originelle la règle de la nature qu'elle dérive de la loi de conscience. La conscience semble alors donner accès aux lois de la nature sans pour autant se confondre avec elles, comme nous le proposerons dans la suite. Le problème s'accroît lorsque cette moralité est indiquée comme science de vie construite personnellement. Nous ne trouvons pas ce relativisme dans la morale recherchée par Montaigne. Au contraire, s'agissant d'une morale chrétienne fermement établie, elle n'a rien d'une construction humaine (moins encore personnelle) ; c'est une désignation de la Nature et plus encore de Dieu.

En dernier lieu, la supposition d'une équivalence entre la nature et la coutume nous semble compliquée. Nous voyons effectivement clairement dans certains passages la mention de Montaigne à ce qu'il appelle la 'deuxième nature' et qui se trouve être une coutume enracinée. Dans ce cas, l'affirmation d'une équivalence entre la nature et la coutume est tout à fait pertinente. Mais dans ce cas seulement. Dans les autres il n'est nullement question de deuxième nature, d'où l'impossibilité de trouver une correspondance quelconque entre la nature et la coutume. En d'autres termes, la nature n'est pas employée à chaque fois par Montaigne pour désigner la coutume. La Nature n'est pas inexistante chez notre auteur, et tout n'équivaut absolument pas à de la coutume ou à de la création humaine dans son texte.

Si nous établissons pour le concept de Nature une comparaison entre les découpages de Marcu Eva dans le *Répertoire des idées de Montaigne* et le nôtre, nous nous rendons compte que les deux découpages sont en général assez proches. En tout cas telle est l'impression que nous avons lors de la première mise en parallèle des deux listes de passages. Avant que nous entrions plus dans le détail, deux observations paraissent essentielles. Tout d'abord, une différence doit être soulignée : le fait que dans nos découpages respectifs figurent tous les chapitres ne suffit pas

à asseoir notre proximité, puisque le sien est très ample et s'avère en ce sens plus proche de celui de la *Concordance des Essais* établi par Leake.

Pour ce qui nous concerne, nous sommes concentrés sur les passages où sont présentées des propositions particulièrement originales ou encore des points importants pour la compréhension du concept en question au risque de ne pas être exhaustifs. Les passages que nous avons contournés sont ceux où la mention à la Nature est très explicite, et lorsque l'idée qu'elle contient figure en sa totalité dans un autre passage. Cette économie ne semble pas avoir été une préoccupation de Marcu (cela se comprend facilement si nous remarquons que son propos n'est pas de passer à l'analyse de chacun de ces passages cités) compte tenu de l'étendue que recouvre son découpage. Bien que du point de vue de cette méthode, Marcu se rapproche de Leake, l'usage qu'il fait de ce répertoire se distingue de celle de la *Concordance* de Leake. En effet, dans ce dernier ouvrage, il n'y a pas d'examen ou de travail sur les extraits, mais une simple exposition de la référence et de la place qu'occupent les mots (découpage essentiel pour le travail du texte de Montaigne). Dans le découpage proposé par Marcu, un choix est clairement fait, encore qu'il soit très vaste. Si nous prenons donc son *Répertoire*, nous ne tombons pas sur des références absolument sans importance du mot nature, ce qui se produit nécessairement dans la *Concordance*.

Pour ce qui est du concept de nature (mais la même chose pourrait être dite pour n'importe quel concept présent dans le répertoire), si nous passons de Leake à Marcu, nous avons il est vrai beaucoup de travail épargné en ce qui concerne les utilisations de nature où le mot n'est d'aucune importance pour la compréhension du concept. Toutefois, grâce à la *Concordance* nous avons pu identifier quelques passages essentiels non signalés dans le *Répertoire*, et en compléter d'autres qui n'y figuraient qu'en partie. Malgré l'apparente similarité entre notre découpage et celui de Marcu, due à la concordance de nos chapitres respectifs, nous verrons qu'en réalité la différence est assez nette puisque non seulement nous avons intégré à sa liste un nouveau passage mais qu'en outre nous sommes revenus sur les limites de ses découpages. Nous pouvons noter une autre différence dans la manière de citer les passages des *Essais* en question. Dans notre travail, toutes les références sont faites de la même façon, ne les hiérarchisant pas sur une échelle de valeur. La lecture de Marcu, au contraire, utilise deux façons de citer, division indiquant une

différence de valeur. Certaines pages qui portent une référence à la nature sont tout simplement indiquées, d'autres ont les phrases ou paragraphes cités dans leur intégralité.

Remarquons encore que le fait que ses citations se limitent aux phrases où figure le mot nature (ou naturel…) limite assez le propos. Les discussions à propos de la nature étant la plupart du temps longues et dépassant la référence même du mot en question, si l'auteur se limite aux phrases qui côtoient celles où le mot est présent (ce qu'il fait assez souvent), il occulte des pans essentiels du texte pour analyser la problématique de la nature même si le mot ne s'y trouve pas. Avant de finir ces éclaircissements, une difficulté trouvée dans cette méthode de comparaison doit être indiquée pour les simples références dont les phrases ne sont pas données. Cette difficulté se dit d'elle-même par la seule caractérisation de l'indication : ne pas limiter le passage référé ouvre la possibilité d'erreur lors de la comparaison des lignes mentionnées. Passons donc directement à l'analyse et à la comparaison de ces découpages où les différences mentionnées deviennent plus claires.

Commençons par le chapitre 20, suivant l'ordre des *Essais*, le premier que nous avons analysé. A première vue, surtout si nous mettons les numéros des pages côte à côte, le découpage semble être le même. En dehors d'une autre phrase citée qui se trouve au milieu de notre passage et qui toute seule ne donne pas du tout l'idée de l'ensemble du propos, il ne fait pour ce chapitre que des références de pages. La référence dans *Que philosopher c'est apprendre à mourir* à la Nature qui secoure ses créatures, présente au début, à ses avertissements et tout le développement que nous considérons essentiel pour comprendre la place de la nature dans l'argument du texte, sont absentes.

Trop souvent sa lecture tait tout simplement le problème essentiel pour la compréhension de la nature qui est établie par la coutume. L'importance de la coutume et de l'habitude dans l'économie du texte est incontestable. Si nous nous reportons aux chapitres du troisième livre, la place (encore timide dans les premiers) de ces éléments se montre encore plus fondamentale pour la discussion. Contrairement à ce que nous avons pu dire pour le chapitre analysé précédemment, ici l'écart des deux interprétations est trop important, la coutume se dévoile comme une partie essentielle pour notre interprétation. Entendue dans son ensemble, la question de la nature ne peut pas être bien comprise si nous n'élargissons pas le propos à la coutume.

Passons au chapitre *Des cannibales*. Là aussi nous avons choisi pour nourrir notre propos des passages assez longs (le premier l'étant beaucoup plus que le deuxième), et cela non en fonction des références nominales à la nature, mais à cause d'importantes références explicites au sujet de cette dernière. Marcu laisse de côté la problématique de la barbarie qui est nettement en relation avec le propos, mais en plus liée à celle de la coutume (usage). Absente encore sera la description de ces amérindiens, aussi essentielle à notre propos, dans la mesure où la description et la condition qui leur sont attribuées sont considérées comme naturelles. L'absence de la prise en compte des amérindiens dans la lecture de Marcu ne semble pas un hasard, mais exprime nettement un choix.

Cela se confirme par le fait que les passages qui portent sur les problématiques par exemple de la barbarie, de la coutume ou de l'habitude, sont cités littéralement dans l'entrée 'nouveau monde', alors que leur référence n'apparaît même pas dans l'entrée 'nature'. Nous pensons de notre côté que ces questions sont absolument pertinentes pour la compréhension du concept de nature. Dans le chapitre *Des coches*, où nous retrouvons ces mêmes personnages ainsi qu'une certaine continuité dans la problématique posée par *Des cannibales*, des points importants sont soulevés par rapport à la nature, même s'ils ne sont pas toujours accompagnés du terme en question. L'auteur semble ainsi séparer les propos « nouveau monde » et « nature » : notre lecture est toute différente. Selon nous ces deux problématiques sont essentiellement complémentaires.

En ce qui concerne l'*Apologie*, nous retrouvons les mêmes réserves quant à la manière dont le *Répertoire* aborde le texte de Montaigne en général et la question de la nature spécifiquement. Marcu occulte des éléments importants pour notre propos : par exemple nous pouvons citer les lois de nature ou les privilèges octroyés par elle, que nous retrouvons tout au début ; mais encore la problématique des biens attribués par la nature à ses créatures - qui selon nous introduit des éléments constatés par Montaigne comme naturels et qui donc doit être présent dans la discussion à propos du concept de nature. Peut-être que, comme cela s'est déjà passé pour les questions de la coutume et des indiens, la question animale n'est pas intégrée par Marcu dans la question de la nature. Nous ne partageons pas ce choix, ce qui deviendra assez clair par notre lecture des passages où il est question des animaux.

Dans *D'un enfant monstrueux* le raccourci fait par Marcu ne permet pas de faire mention de l'erreur de ceux qui attribuent la monstruosité à l'inconnu et à l'étonnant. Plus encore, elle ne

montre pas la relation entre la Nature et Dieu, tout comme dans *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance* et De *l'expérience*. L'auteur essaie peut-être de retrouver une nature stoïcienne chez Montaigne, d'où la nécessité de faire disparaître la question de la coutume, ainsi que celle des indiens et plus encore celle de Dieu. Puisque, comme nous l'avons vu, le problème de la religion finit par se mêler à la question de la coutume ou des usages, il est possible que cela n'intéresse pas l'auteur d'envisager la question de la coutume face à la nature, qui conduit à donner à la religion le statut d'usage. La discussion à propos de la naturalisation des coutumes est elle aussi absente.

Pour conclure le parallèle entre ces deux lectures, nous pouvons dire qu'il est difficile de savoir ce que Marcu propose comme interprétation de la nature chez Montaigne, cela à cause de l'étendue des références faites à cette dernière. Une chose semble certaine, le problème du Moi et de la personne de Montaigne, que nous avons choisi pour ce qui nous concerne de ne pas traiter directement, sont capitales pour sa lecture. Cependant nous pouvons, et cela avec assez de certitude, dire ce qu'il ne propose pas comme faisant partie de la nature, ou encore, ce qu'il ne considère pas essentiel pour répondre à cette question. Marcu exclut la problématique des indiens ainsi que celle de la coutume de son champ et par conséquent celle de la religion qui en découle, qui sont comme nous avons pu le constater assez absentes de ses références, mais qui selon nous sont indispensables pour répondre à notre question.

DE LA CONDITION HUMAINE À LA MAÎTRESSE FORME

CHAPITRE II

1. La condition mortelle.

Avant d'entrer dans l'examen détaillé des différents sens du terme nature, commençons par examiner quelques concepts dont la polysémie est susceptible d'en faire des synonymes du terme de nature. Ces concepts sont la condition, la forme, l'état et la complexion. Commençons par la condition. Assez fréquemment utilisée dans le sens assez large de condition humaine, elle ne renvoie cependant pas à la nature humaine comprise comme universelle et essentielle. Les généralisations que nous pouvons trouver sont elles aussi relativement restreintes, et limitées. Le plus souvent, elle désigne alors une manière d'être, une façon de mener sa vie, propre à des individus ou des groupes. Ce terme de condition n'est en outre pas utilisé exclusivement pour les hommes, puisque dans quelques rares passages plus spécifiques il est question de la condition divine (451, 489, 517, 531), définie comme la seule parfaite, ou encore de la condition animale (460, 463, 467, 486). Nous pouvons remarquer par exemple que dans un passage de l'*Apologie* Montaigne divise les animaux selon trois conditions distinctes : aérienne, aquatique et terrestre, la dernière et la plus imparfaite étant celle qui accueille les hommes (452).

Dans la suite, Montaigne reprend le parallèle entre la condition des animaux et celle des hommes, non pas pour en établir une différence ou un écart, mais pour montrer dans l'esprit de l'*Apologie* que nul homme ne peut raisonnablement se vanter d'avoir une condition supérieure ou meilleure que celle des animaux. Tout comme ces derniers ne pourraient pas non plus le faire. S'il ne peut y avoir (ou en tout cas être démontrée) une quelconque prérogative ou préexcellence (p. 459), le mieux est de se convaincre de l'égalité entre les différentes conditions, ainsi que devant l'assujettissement à l'ordre de la nature. Ce que les hommes ajoutent à leur condition pour la rendre supérieure à celle des autres animaux est non seulement infondé mais en plus orgueilleux et présomptueux (p. 470).

Passons à l'homme considéré en lui-même, en dehors de toute comparaison avec les autres êtres. Dans la plupart des cas le terme de condition est utilisé, comme nous l'avons souligné, d'une façon plutôt générale, semblant renvoyer ainsi à toute l'humanité. Les caractéristiques de cette condition sont souvent négatives, elle est en effet définie comme misérable (50, 492, 512, 879, 970…), ridicule (303), instable (200) faible (426, 673, 684) ou

imparfaite (423). En 500 A, c'est d'ailleurs pour avoir reconnu l'imperfection de la condition humaine et pour essayer de vivre en fonction de celle-là que Montaigne loue les pyrrhoniens. Les hommes sont donc de condition déchue, ou corrompue, ce que leurs imperfections et incapacités dévoilent facilement. Au long du texte, nous distinguerons mieux une division essentielle de la condition humaine, sans laquelle nous ne pourrions comprendre les propos de Montaigne.

C'est-à-dire que selon notre auteur, il existe deux types de corruptions concernant l'humanité. Une première, majoritairement présente dans les différents chapitres, consiste en une corruption humaine plus ou moins prononcée selon les époques, les lieux ou encore selon les individus. La deuxième, beaucoup plus rare dans le texte, est celle apporté par le péché originel. Montaigne l'évoque rarement dans son texte mais lorsqu'il le fait c'est en des termes très clairs ; ce qui nous permet de souligner son rôle fondamental pour la compréhension de l'homme figurant dans les *Essais*. Dans deux passages de l'*Apologie* (520, 564), il sera question de la condition coupable de l'homme. Encore dans l'*Apologie*, la question de cette condition est abordée d'un autre point de vue et plus précisément lorsque Montaigne établit une analogie entre les religions chrétienne et amérindienne.

Nous essaierons de voir la signification de ce parallèle dans la suite de notre texte. Limitons-nous ici à reprendre l'affirmation « qu'ils furent crées avec toutes commoditez, lesquelles on leur a depuis retranchées pour leur peché, changé leur territoire et empiré leur condition naturelle »[1]. Encore dans le chapitre 12 du livre II nous retrouverons une allusion moins explicite peut être, mais sûre, à la condition déchue des hommes. Elle est soulignée cette fois par le constat d'un éloignement toujours plus important entre Dieu et les hommes : « quand tous mes cinq sens de nature seroient combles de liesse, et cette ame saisie de tout le contentement qu'elle peut desirer et esperer, nous sçavons ce qu'elle peut : cela, ce ne seroit encores rien. S'il y a quelque chose de mien, il n'y a rien de divin. Si cela n'est autre que ce qui peut appartenir à cette nostre condition presente, il ne peut estre mis en compte. [C] Tout contentement des mortels est mortel »[2]. L'allusion au péché originel est claire et nous ne pourrions supposer que la thèse de la chute des premiers hommes n'est pas présente dans les

[1] *Apologie* p. 573.

[2] *Apologie* p. 518.

Essais. Les hommes semblent donc avoir une condition première et meilleure, qui déchoit suite à leur péché. L'une des principales marques des dons divins de cette première condition était l'immortalité ; présent confisqué lors de la punition du péché.

La mort indique ainsi de façon primordiale la condition déchue de l'homme. Cet élément ne doit pas passer inaperçu, d'autant plus que la référence à la condition mortelle (partant déchue ou justement punie) des hommes abondent dans le texte des *Essais*, surtout dans le chapitre 20 du livre premier : « Et bien, quand ce serait la mort mesme ? et là dessus, roidissons nous et efforçons nous. Parmy les festes et la joye, ayons toujours ce refrein de la souvenance de nostre condition et ne nous laissons pas si fort emporter au plaisir, que par fois il ne nous repasse en la mémoire, en combien de sortes cette notre allégresse est en bute à la mort, et de combien de prinses elle la menace »[3]. Cette condition humaine-déchue est donc universelle par sa mortalité ainsi que par son imperfection. A partir de là, nous pouvons inférer que la mort est un élément constitutif de la nature humaine. Elle est l'indice non seulement sa condition corrompue, mais encore de sa nature elle-même puisque l'immortalité ne fait pas partie intégrante de sa constitution mais se définit comme un don divin apporté à la nature mortelle de l'homme.

Une autre citation que nous retrouvons dans la suite de ce chapitre présente cette idée de façon claire, puisqu'elle mentionne la mort comme élément participant de la création de l'homme : « Mais nature nous y force. Sortez, dit-elle, de ce monde, comme vous y estes entrez. Le mesme passage que vous fites de la mort à la vie, sans passion et sans frayeur, refaites le de la vie à la mort. Vostre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers. (…) Changeray-je pas pour vous cette belle contexture des choses ? C'est la condition de vostre création, c'est une partie de vous que la mort : vous vous fuyez vous mesmes »[4]. Sa condition corrompue demande donc non seulement que l'homme ne craigne pas la mort, mais aussi qu'il la subisse sans bouleversement et sans en être perturbé. Il est selon Montaigne absurde de vouloir rejeter la mort qui fait nécessairement partie de notre vie.

A l'opposé de la présence universelle de la mort qui résulte d'une nature corrompue, la rareté de certaines caractéristiques chez l'homme n'est pas un signe de sa contrariété avec sa

---

[3] *Que philosopher c'est apprendre à mourir* p.86.

[4] *Que philosopher c'est apprendre à mourir* p.92.

nature: au contraire, plusieurs éléments naturels à l'homme ne se trouvent jamais chez celui-ci, à cause de sa dénaturation. Ces caractéristiques devraient donc être présentes et si elles ne le sont pas, il ne faut pas se contenter de remarquer leur absence. Encore une fois, revient la problématique de cette dénaturation humaine que nous appellerons encore deuxième corruption. Si l'homme n'a pas la condition heureuse qu'il devrait avoir, s'il n'accepte plus la mort, s'il n'a pas de modération et vit soumis à des perturbations, c'est qu'il est passé à une condition encore pire que celle établie par le péché.

Dans la suite de ce chapitre 20, les gens de la plus simple condition forment une heureuse exception en tant qu'ils sauront être beaucoup plus impassibles devant la mort : « Et, elle (la mort) étant toujours une, qu'il y ait toutefois beaucoup plus d'asseurance parmy les gens de village et de basse condition qu'es autres. (…) Il faut oster le masque aussi bien des choses, que des personnes : osté qu'il sera, nous ne trouverons au dessoubs que cette mesme mort, qu'un valet ou simple chambrière passèrent dernièrement sans peur »[5]. Dans le chapitre *De la praesomption* nous retrouvons la même idée : « [C] la moins desdeignable condition de gents me semble estre celle qui par simplesse tient le dernier rang, et nous offrir un commerce plus reglé. Les meurs et les propos des paysans, je les trouve communéement plus ordonnez selon la prescription de la vraie philosophie, que ne sont ceux de nos philosophes »[6]. Cette suggestion revient lorsqu'il renvoie à la peste qui fait ravage dans ces domaines au cours de laquelle il a été très surpris par l'attitude des paysans face à cette catastrophe et surtout face à la mort.

Si Montaigne affirme fermement que la mort est constitutive de la condition humaine, alors en tant qu'elle fait partie du fonctionnement des choses elle doit faire l'objet d'une acceptation. Si un ordre établi régit tout l'univers, alors l'homme doit l'accepter comme il doit accepter la mort qui, comme celle de tous les autres êtres, est nécessaire à cette disposition. Non seulement il ne peut pas changer cette structure de l'être, parce qu'il ne peut pas modifier ce qui est déjà donné comme tel, mais en plus il ne doit pas vouloir le faire : cet arrangement qu'a le monde, en tant que naturel est aussi bon, puisque Montaigne affirme que ce qui est naturel est

---

[5] *Que philosopher c'est apprendre à mourir* p.96.

[6] *De la praesomption* p. 660.

aussi bon (816). L'homme devrait se conformer aux animaux qui acceptent leur condition et ne lutent pas contre ce qui leur est attribué et donné par nature.

De là l'arrogance que notre auteur blâme chez la plupart des hommes : ils pensent que le monde tourne en fonction d'eux seuls et que tout devrait leur servir comme ils le désirent ; au point de vouloir que la mort - qui les gêne - soit changée pour eux. La question posée par Montaigne à travers la voix de la Nature est alors très caractéristique quand elle fait voir à l'homme que ce serait absurde de changer ce qui est lorsqu'en plus cet état de chose est bien fait ('cette belle contexture'), rien que pour lui faire plaisir. Si la mort est partie constituante de la condition de l'homme depuis sa création – nous pouvons dire ici qu'elle fait partie non seulement de sa condition, mais aussi de sa nature -, il ne peut vouloir la changer ; à moins de vouloir redessiner tout l'ordre du monde. Si l'homme insiste dans la volonté de changer ce qui est établi, il ne pourra être que misérable, puisque, pour être heureux, il faudrait qu'il s'accepte tel quel et non qu'il cherche à être autre qu'il n'est.

Si nous prenons en compte les autres principaux éléments soustraits aux hommes lors du châtiment divin, que sont l'intelligence et la capacité à faire le bien, nous ne serons pas surpris de trouver chez Montaigne une condition humaine marquée par l'ignorance et l'imperfection. La présence de ces éléments propres à la condition actuelle de l'homme montre le caractère non humain de la prétention de ceux qui cherchent à atteindre le savoir ou la perfection. La critique de Montaigne visant les stoïciens concerne la plupart du temps le fait que, à la différence des pyrrhoniens, ils ne reconnaissent pas leur précarité et prétendent pouvoir atteindre la une condition surhumaine : « [A] Je trouve par experience qu'il y a bien à dire entre les boutées et saillies de l'ame ou une resolue et constante habitude : et voy bien qu'il n'est rien que nous ne puissions voire jusques à surpasser la divinité mesme, dit quelqu'un, d'autant que c'est plus de se rendre impassible de soy que d'estre tel de sa condition originelle et jusques à pouvoir joindre à l'imbecillité de l'homme une resolution et asseurance de Dieu. Mais c'est par secousse. Et és vie de ces heros du temps passé, il y a quelque fois des traits miraculeux et qui semblent de bien loin surpasser nos forces naturelles ; mais ce sont traits, à la verité ; et c'est dur à croire que de ces

conditions ainsin eslevées, on en puisse teindre et abreuver l'ame, en manière qu'elles luy deviennent ordinaires et comme naturelles »[7].

Il est alors important de souligner que la condition heureuse de certains groupes d'hommes (dont les amérindiens comme nous le verrons dans la suite) ne les exempte pas de l'imperfection survenant après la chute. Montaigne montre par là que l'état de ces sociétés à la condition heureuse ne peut être associé à un âge d'or ou un état de nature : « tant sage qu'il voudra, mais en fin c'est un homme ; qu'est il plus caduque, plus miserable et plus de neant ? La sagesse ne force pas nos conditions naturelles »[8]. S'ils ont une meilleure condition, ou plus heureuse, c'est qu'ils gardent ou développent au maximum les facultés et les éléments de leur condition fautive. Parallèlement à ces derniers se trouvent ceux qui, dans une condition déjà corrompue à sa racine, renforcent ce mouvement.

Opposée à cette condition précaire qui est celle des hommes, nous trouvons celle qui leur serait accordée après la mort pouvant être meilleure (54) ou pire (446). Remarquons que la condition humaine après la mort, qu'il ne mentionne d'ailleurs que deux fois, est encore plus rarement mentionnée dans les *Essais* que le péché originel. En dehors de ces deux références à la condition de l'homme une fois mort, ce concept de condition renvoie à celle de l'homme vivant en ce monde et non dans l'autre : « [C] ses sacrements supernaturels et celestes ont des signes de nostre terrestre condition »[9]. La condition terrestre de l'homme n'est donc pas conçue dans sa différence avec les conditions aérienne et aquatique mais renvoie à l'homme inséré dans le monde qui est le sien par opposition au ciel.

Une autre importante façon de définir cette condition dans laquelle l'homme se trouve est de se référer à l'union nécessaire en l'homme de l'âme et du corps, si bien que la condition humaine ne pourrait pas ne pas être corporelle (57, 930, 1109, 1114). Nous reprendrons dans la deuxième partie du travail l'importance du rôle du corps dans la composition de l'ensemble composant l'humain. En 91, Montaigne soulignera que l'âme qui réussit à retrouver le repos après avoir vaincu et chassé de son sein l'inquiétude, la peur, le déplaisir et qui parvient à être

---

[7] *De la vertu* p. 705.

[8] *De l'yvrognerie* p. 346.

[9] *Apologie* p. 514.

maîtresse des passions et des concupiscences peut s'enorgueillir de surpasser l'humaine condition. S'il n'affirme pas de façon absolue l'impossibilité de cette entreprise ; il la présente malgré tout comme bien peu probable et avec beaucoup d'ironie.

Quelques personnages cependant réussissent à s'élever (tout en restant dans les limites de l'imperfection humaine et absolument écartés de la perfection divine) au-dessus de la masse des hommes, et atteignent une perfection relative. C'est le cas de Socrate : « [A] j'y mesle plusieurs autres circonstances qui me rendent ce personnage admirable, quasi audessus de l'humaine condition »[10]. Socrate se distancie ainsi tellement des autres hommes que sa condition reste extraordinaire. Malgré cela, Montaigne ne la dira jamais surhumaine. Il n'est en effet pas exempt pour autant des limites imposées par le naturel démuni des hommes. Montaigne souligne par ailleurs qu'outre ces grands personnages, d'autres personnes moins singulières peuvent accéder à cet état de perfection relative, tels les gens simples du peuple dont la simplicité même achemine vers un très heureux état (p. 493).

Regardons le détail de cette fragmentation, c'est-à-dire les conditions particulières qui se trouvent sous cette condition humaine universelle et déchue. Les conditions des hommes sont différentes, nombreuses, pour ne pas dire infinies (54, 166, 317, 416, 814, 957, 1009, 1077), c'est pourquoi il apparaît difficile de classer ces conditions diverses dans des ensembles bien définis. Toutefois, le face à face amérindiens/européens qui oppose une condition heureuse à une condition misérable nous permet de dégager des catégories. La condition des contemporains de Montaigne est toujours présentée de façon bien différente de celle des habitants du nouveau monde et des paysans, par exemple. Lorsque Montaigne procède à une analyse de la condition de ses contemporains ou y fait simplement allusion, il la désigne toujours par des caractéristiques négatives.

Si ses contemporains sont ainsi critiqués, au contraire, certains groupes d'individus, tels les amérindiens ou les paysans, font l'objet d'un vif éloge. Dans l'essai *Du repentir* figurent aussi quelques passages où nous observons une intéressante évocation du concept de condition. Dans le passage où il fait une comparaison entre Alexandre et Socrate, nous pouvons retrouver la même structure que nous avons rencontrée en ce qui concerne les deux premières conditions opposées

[10] *Des plus excellens hommes* p. 752.

par lui dans *Des cannibales* où la condition des indiens dite naturelle s'oppose à celle des européens marquée par la dénaturation et la corruption. Dans *Du repentir*, encore que la condition de ces deux hommes ne soit pas présentée avec les mêmes caractéristiques, il demeure une composition de fond très semblable.

L'une des conditions sera donc plutôt naturelle et ressemble dans sa caractérisation à celle des indiens ; l'autre s'en éloigne sans être pour autant associée à la condition corrompue des contemporains de notre auteur. Soulignons le théâtre représenté par l'action d'Alexandre : rien de plus critiqué par Montaigne que le masque porté par les hommes dont la condition n'admet plus la transparence : « Et la vertu d'Alexandre me semble representer assez moins de vigueur en son theatre, que ne fait celle de Socrates en cette exercitation basse et obscure. Je conçois aisément Socrates en la place d'Alexandre ; Alexandre en celle de Socrate, je ne puis. Qui demandera à celuy-là ce qu'il sait faire, il respondra : subjuguer le monde ; qui le demandera à cettuy-ci, il dira mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition : science bien plus generale, plus poisante et plus legitime. Le pris de l'âme ne consiste pas à aller haut, mais ordonnéement. Sa grandeur ne s'exerce pas en la grandeur, c'est en la mediocrité »[11]. Socrate mène une vie conforme à la condition naturelle où dominent la simplicité et l'ignorance, traits présents également chez les indiens.

Bien que cette condition – qui forme un but que tous les hommes ne réussissent pas à atteindre, puisque seuls les plus sages en sont capables - soit acquise par le moyen de durs exercices et de grands efforts, et ne soit pas spontanée et irréfléchie comme dans les sociétés cannibales, sa valeur est la même, puisque les deux parviennent à un même résultat. Le fait que Socrate atteigne cette condition naturelle de façon artificielle n'est pas signalé dans ce texte par Montaigne comme une perte : au contraire, il fait l'éloge du style de vie mené par Socrate de la même façon qu'il fait l'éloge du mode de vie des amérindiens. Encore qu'il y ait une distinction entre ces deux sortes de conditions, il est difficile de savoir si Montaigne les valorise de façon différenciée en fonction de la spontanéité ou du volontarisme dont elles sont issues.

Le parallèle établit entre les conditions de Socrate et des indiens rend encore plus visible l'opposition élaborée entre Alexandre et Socrate. Même si nous ne pouvons pas établir un

[11] *Du repentir* p. 809.

parallèle équivalent entre Alexandre et les contemporains de Montaigne compte tenu de l'admiration dont il fait l'objet dans cette œuvre, une certaine ressemblance s'échappe du contraste établit entre lui et Socrate. Dans *Des cannibales*, la distinction entre les deux conditions - amérindiennes et occidentales - se faisait pas le rapprochement ou l'éloignement de la nature. Ici l'opposition entre les deux conditions de Socrate et Alexandre existe encore, mais elle se révèle dans un autre domaine : celui de la grandeur et de la petitesse. Nous ne retrouvons pas entre Socrate et Alexandre l'explicitation de l'opposition nature/artifice ; mais la devinons implicIbident dans les caractéristiques qui définissent chacun des deux personnages.

Les particularités de la condition naturelle de Socrate sont les mêmes que celles des indiens et des hommes simples. Celles attribuées à Alexandre, au contraire, ne se confondent pas avec ces dernières, puisque sa grandeur, ses conquêtes et son style de vie ne peuvent être associés à la simplicité, à la tranquillité et au bonheur. Prenons comme marque de la condition naturelle ces trois caractéristiques citées, présentes chez tous ceux qui selon Montaigne y participent. Si nous n'avons pas assez d'indices pour dire que la condition d'Alexandre est corrompue, du moins pouvons-nous dire qu'elle peut être définie comme plus éloignée de la nature en tant qu'elle est si opposée à celle de Socrate et de tous les autres personnages qui l'ont conservée. Les *Essais* nous dévoilent ainsi dans la condition présente des hommes deux autres conditions : l'une plus proche de la nature et l'autre ayant souffert une corruption complémentaire.

Pour finir, faisons référence à l'article 'condition humaine' du *Dictionnaire de Montaigne*, établi par C. Couturas, duquel notre lecture de la condition chez Montaigne s'approche sur bien des points. Pour commencer, la référence à la chute d'Adam, essentielle de notre point de vue pour la compréhension du concept de la condition humaine, mais encore du concept d'état et de nature - que de nombreux auteurs considèrent d'ailleurs comme absente du texte des *Essais* - est aussi soulignée par l'auteur, qui présente la misère de la condition humaine comme conséquence du péché originel. C'est en partant du constat de la faiblesse originelle des hommes causée par la chute, selon Couturas, que Montaigne dénonce la vanité de s'en révolter et de chercher à modifier notre condition. La meilleure chose à faire serait donc au contraire de savoir profiter des fruits de l'expérience. La condition humaine est alors présentée à l'opposé d'un quelconque modèle abstrait, puisqu'elle ne saurait préexister à l'humanité incarnée.

Nous suivrons encore l'auteur pour souligner l'écart qui sépare une supposée nature de l'homme, que Montaigne ne cherche évidemment pas à définir, de l'humaine condition*, ainsi que la forme entière de l'humaine condition de Tournon désignant moins un idéal de l'homme qu'un ensemble de virtualités.* En revanche, nous ne nous rallions pas à l'idée d'une définition de la condition chez Montaigne limitée à la multiplicité infinie des existences possibles. Nous retrouvons effectivement au long des *Essais* d'incalculables types de conditions humaines, à la proportion même de l'infinité des individus. Toutefois, nous ne pouvons nous limiter à cette virtualité. En effet, en deçà de cette potentialité nous retrouvons une limite très claire, qui est celle imposée par la déchéance causée par le péché originel. Dans ce sens notre lecture de la « forme entière de l'humaine condition » se rapprochera plutôt de celle de Telma Birchal, qui voit une soumission des hommes aux accidents ainsi que leur dépendance des conditions ; c'est à dire une dépendance des circonstances internes ainsi que la finitude comme les limites de cette même forme.

Les formes aussi bien que les conditions humaines sont particulières à chaque individu ou, à la limite, à chaque groupe d'individus. Si la forme entière - traduisant les éventuelles formes contenues dans l'humaine condition - est infinie par sa virtualité, la potentialité de ces dernières n'est pas illimitée pour autant, dans la mesure où elles sont limitées par l'affaiblissement même de la condition des hommes qui leur impose des bornes très claires. C'est en ce sens que Montaigne prêche l'acceptation de la mortalité, de l'ignorance, de la faiblesse que la condition ou la forme individuelle du plus grand des sages ne saurait franchir.

2. L'état présent.

La référence au terme état ne pourrait en aucune manière être absente d'une discussion à propos de la question de la nature chez Montaigne. En effet, dans plus d'un passage, ce terme se verra attribuer une utilisation bien proche de celle du terme nature. Si c'est fondamentalement par rapport à la nature humaine que ce terme peut nous éclairer, disons plus spécifiquement que le concept d'état de nature devra notamment être présent dans notre discussion, et nous sera d'un grand secours pour mieux comprendre de façon générale la question de la nature chez notre auteur. Enumérons avant tout rapidement les innombrables sens du terme que nous écarterons pour notre analyse, à savoir ceux d'Etat (gouvernement ou nation), d'état d'esprit ou état d'âme, d'état de santé, de bon ou mauvais état de quelque chose, de situation financière ou de rang, ou encore les différentes expressions telles que faire état, être en état de, tenir état.

Les occurrences du terme état qui nous intéressent sont donc celles dont le sens s'approche du terme nature. Avant de passer à la lecture de quelques passages clés où l'état semble faire référence à la nature de l'homme, arrêtons-nous un instant sur les cas où Montaigne attribue (quoique plus rarement) plusieurs états à un même homme. Selon Montaigne, dans un individu peuvent se succéder ou cohabiter plusieurs états. Cela s'exprime lorsque Montaigne évoque ses propres états dans deux sens différents. Tout d'abord il nous présente l'état dans lequel il vit : « Comme ceux que la tristesse accable et possede se laissent pourtant par intervalles tastonner par quelque plaisir et leur eschappe un soubsrire, je puis aussi assez sur moy pour rendre mon estat ordinaire paisible et deschargé d'ennuyeuse imagination »[12].

L'état désigne ici une façon de vivre. S'il n'y a pas de raison de la voir comme proche d'une nature, nous ne pouvons cependant pas la dissocier de ce que nous appelons 'deuxième nature', puisque c'est l'état dans lequel l'auteur s'est habitué et formé toute sa vie durant, et qu'il ne pourrait plus quitter sans grand bouleversement : « et aymerois quase esgalement qu'on m'ostat la vie, que si on me l'essimoit et retranchoit bien loing de l'estat auquel je l'ay vescue si long temps »[13]. L'état pourra donc, lui aussi, être considéré comme la deuxième nature construite

[12] *De la phisionomie* p. 1047.

[13] *De mesnager sa volonté* p. 1010.

par l'habitude ou par l'accoutumance. Ensuite, Montaigne renvoie le lecteur à ses différents états de santé ou à différentes périodes de sa vie en nommant ces moments des états, comme nous pouvons le voir en 784 A ou encore en 841 B. La santé et l'âge sont par ailleurs deux éléments essentiels dans la construction et dans le développement des *Essais* : « [A] Dieu nous donne assez de congé, quand il nous met en tel estat que le vivre nous est pire que le mourir. (…) [C] A toit, point de salut, respondit-il, qui souffres de vivre, estant en tel estat »[14]. Jeunesse, vieillesse, maladie et bonne santé seront donc différents états se succédant chez les hommes. Si cet état en question n'est pas absolument ponctuel et passager comme peut l'être par exemple l'état d'âme, il ne se confond pas non plus avec une nature qui se devrait d'avoir des racines plus profondes et s'inscrire dans le temps.

Mais comme nous venons de le suggérer, il existe un usage d'état qui s'approchant beaucoup de la deuxième nature et se confond avec le mode de vie : « Je croy qu'ils ne me nieront pas cecy que, s'ils pouvoient adjouster de l'ordre et de la constance en un estat de vie qui se maintint en plaisir et en tranquillité par quelque faiblesse et maladie de jugement, qu'ils ne l'acceptassent »[15]. Montaigne distingue encore l'état ordinaire d'un homme en 51 A d'un état extraordinaire surgissant par l'action de circonstances extérieures. Dans *De l'yvrognerie* par exemple, il affirme que le pire état de l'homme être celui dans lequel il perd la connaissance et le gouvernement de soi (p. 340). Avant cela, en 47 C, nous trouvons une référence particulière du terme, encore qu'appliqué à un groupe plutôt qu'à une personne en particulier. Il s'agit de l'état du sage stoïque, état qui peut être interprété comme un 'état d'âme', puisque c'en est un bien spécifique, mais encore comme une condition humaine et appelle (encore que par opposition) cette autre utilisation assez importante que nous allons voir maintenant.

Dans ce même sens, à la page 900, Montaigne joue avec l'idée d'Epicure, selon laquelle il est impossible pour un sage de passer à un état de folie, en affirmant que c'est plutôt le fou qui ne pourrait jamais passer à un état de sagesse. Après avoir vu ces exemples d'état qui sont plutôt particuliers à tel ou tel homme, et circonstanciels pour la plupart d'entre eux, voyons un tout autre usage du terme état dont la visée est plus générale. Nous distinguons dans les *Essais* trois

---

[14] *Coustume de l'isle de Cea* p. 351.

[15] *Apologie* p. 495.

groupes différents d'états, qu'il faut regarder dans leur spécificité pour en comprendre les rapports.

a. Etat présent déchu : état dans lequel se trouvent à présent les hommes. C'est un état inconsistant 990 B, misérable, chétif 489 A et instable 656 A. Cet état déchu n'atteint cependant que les hommes, les autres êtres ou l'ordre des choses n'étant nullement ébranlés : « [A] Il semble que l'universalité des choses souffre aucunement de nostre aneantissement, et qu'elle soit compassionnée à nostre estat »[16]. Un intéressant passage de *De l'expérience* démontre cette instabilité, qui correspond en réalité à celle de la nature humaine. A la page 1092 B en effet, la maladie servira d'exemple de l'état de l'homme compris dans sa dimension instable.

Montaigne voit toutefois dans cette condition instable un moyen d'accéder à la tant désirable lucidité qui seule peut enlever le voile qui tente d'occulter l'imperfection de la condition humaine : « [B] Qui se souvient des maux qu'il a couru, de ceux qui l'ont menassé, des legeres occasions qui l'ont remué d'un estat à autre, se prepare par là aux mutations futures et à la recognoissance de sa condition »[17]. Ou encore « Les autres maladies ont des obligations plus universelles, geinent bien autrement nos actions, troublent tout nostre ordre et engagent à leur consideration tout l'estat de la vie »[18]. Faisant subir à l'homme, en une seule journée, ce que l'état ou la condition de l'homme lui fait subir toute sa vie, c'est-à-dire l'inconstance entre le bien et le mal, la douleur et le plaisir, la joie et la tristesse l'allégresse ou le complet désespoir, la maladie est paradoxalement l'occasion pour lui d'avoir un jugement plus sain sur les choses tout en lui présentant 'l'état de sa condition entière'. Trouble et malade 941 B, imparfait et corrompu, ne pouvant se maintenir sans secours étranger 225 A, cet état reste tout de même regrettable.

A l'intérieur de cet état déchu, qui est celui de la totalité des hommes vivant sur ce monde, évoluent bien entendu quelques états d'exceptions qui, tout en participant de la corruption universelle, s'avèrent plus dignes de louange aux yeux de notre auteur. Parmi ceux-ci figurent celui du sage stoïque - que nous ne ferons ici qu'évoquer - des amérindiens (1066 B) ou encore des hommes de l'âge d'or. Avant d'analyser la distinction - à nos yeux essentielle - entre ces

---

[16] *De juger de la mort d'autruy* p. 605.

[17] *De l'experience* p. 1073.

[18] *De l'amitié* p. 194.

hommes déchus mais qui parviennent à limiter leur corruption et ceux vivant dans une corruption universelle qu'ils empirent, disons que le fait que les amérindiens et les hommes de l'âge d'or soient communément régis par les lois naturelles les élève à une heureuse exception.

La différence entre ces deux groupes ne se limite bien entendu pas aux types de lois régissant ces hommes, mais cela reste un élément important pour montrer l'écart qui les sépare. Essayons d'établir une conclusion partielle : l'état présent dans lequel se trouvent les hommes est un état largement (et nécessairement) corrompu. Les exceptions qui s'en dégagent et prouvant par là la possibilité d'amélioration ne sont pas absolument parfaites et libérées de toutes corruptions pour autant : « si la simplesse nous achemine à point n'avoir de mal, elle nous achemine à un tres-heureux estat selon nostre condition »[19]. L'état démuni où se trouvent les hommes est universel : « c'est une mesme nature qui roule son cours. Qui en auroit suffisamment jugé le present estat, en pourroit seurement conclure et tout l'advenir et tout le passé »[20].

De cet état corrompu, certains groupes d'hommes réussissent à s'en éloigner suffisamment pour entrer dans un état un meilleur, mais ne sont cependant pas capables de remplacer la déchéance par la perfection. A la fin des *Essais*, une phrase place également Montaigne, parmi les exceptions de l'état corrompu universel : « Me trouve-je en quelque assiete tranquille ? y a il quelque volupté qui me chatouille ? je ne la laisse pas friponner aux sens, j'y associe mon ame, non pas pour s'y engager, mais pour s'y agreer, non pas pour s'y perdre, mais pour s'y trouver ; et l'y employe de sa part à se mirer dans ce prospere estat, à en poiser et estimer le bon heur et amplifier »[21]. Exception qui, nous l'avons déjà soulignée, ne peut aucunement éviter ou se soustraire à la corruption universelle de la nature humaine.

b. Etat béatifique : Par opposition à cet état corrompu et imparfait, il en existe un autre bien meilleur pour ne pas dire parfait, qui est celui atteint par les hommes après leur mort (245 C). Ou encore, toujours en faisant référence à la mort, marque du passage d'un état à l'autre, ce même passage est aussi selon Montaigne celui qui présente à l'homme l'état éternel qui lui est gardé pour après la mort 372 C. Cet état d'après la mort semble désigner, contrairement au précédent,

---

[19] *Apologie* p. 493.

[20] *Apologie* p. 467.

[21] *De l'experience* p. 1112.

un état de perfection et de béatitude : « est il si simple entendement, lequel, ayant d'un coté l'object d'un de nos vicieux plaisirs et de l'autre en pareille cognoissance et persuasion l'estat d'une gloire immortelle, entrast en troque de l'un pour l'autre ? »[22]. Ou encore : « Mais ceux là desquels tesmoigne S. Augustin, ont donné un merveilleux effort de tentation à la nudité qui ont mis en doute si les femmes au jugement universel resusciteront en leur sexe, et non plustost au nostre, pour ne nous tenter encore en ce sainct estat »[23].

Toutefois, toute mort n'est pas nécessairement passage à cet état, puisque tous les hommes n'y ont pas droit : « en outre, c'est icy, chez nous, et non ailleurs, que doivent estre considérés les forces et les effects de l'ame ; tout le reste de ses perfections luy est vain et inutile : c'est de l'estat present que doit estre payée et reconnue toute immortalité, et de la vie de l'homme qu'elle est contable seulement »[24]. La sainteté de l'état après la mort, qui comme nous l'avons souligné n'est pas partagée de tous, est par sa nature même le critère qui sépare de manière absolue cet état et l'état présent des hommes. La rareté des références à cet état béatifique nous indique clairement la sélection des champs développés par Montaigne dans les *Essais*. C'est en effet de l'état déchu, donc le seul auquel il peut avoir accès, que nous parle Montaigne.

c. <u>Etat originel</u> : L'état originel de l'humanité, celui d'Adam avant le péché n'est pas présent de façon explicite dans le texte de Montaigne. Ce qui ne devrait pas nous surprendre, puisque nous constatons au fur et à mesure de notre lecture que le seul homme visé par notre auteur est l'homme participant à l'héritage du péché originel et vivant de différentes façons sa corruption.

d. <u>Etat naturel</u> : Arrêtons-nous maintenant à un dernier et très important sens donné au terme état, qui est celui d'état naturel. Commençons par dire que le passage où figure cette expression est aussi important que dangereux dans la mesure où une possible confusion du dit 'état naturel' avec un 'état de nature', inexistant dans les *Essais*, pourrait conduire le lecteur à attribuer à Montaigne une théorie de l'homme opposée à celle que nous croyons qu'il propose. Regardons la citation en question : « [A] s'ils nous eussent laissé en nostre estat naturel, recevans

---

[22] *Apologie* p. 444.

[23] *Sur des vers de Virgile* p. 861.

[24] *Apologie* p. 549.

les apparences estrangeres selon qu'elles se presentent à nous par nos sens, et nous eussent laissé aller apres nos appetits simples et reglez par la condition de notre naissance »[25]. Nous analyserons plus en avant le sens de ce passage dans un autre chapitre, ainsi que la signification de cet état naturel. Pour l'instant nous pouvons observer que cet état de nature mentionné ici n'a rien d'un état originel ou primitif. Il ne correspond donc ni à l'état dans lequel évoluait Adam, ni encore à celui des hommes avant toute entrée dans l'histoire tel qu'il a pu être pensé par exemple chez Rousseau.

Si nous nous reportons à l'entrée du terme état dans le *Dictionnaire de Montaigne*, nous verrons que notre approche n'apparaît pas chez son auteur, qui se tourne uniquement vers la théorie politique des *Essais*. Selon N. Panichi, c'est surtout dans le livre III que Montaigne présente des réflexions sur l'état. Le mythe de l'état politique fonctionnerait chez lui comme élaboration d'un espoir ou d'une croyance/confiance qu'il cherche à historiciser en l'observant dans le passé (Sparte, Athènes, Rome) ou dans le présent (Venise, le nouveau monde, Lahontan), dans la tentative de documenter sa propre aspiration, tandis que l'utopie pourrait valoir pour le temps futur. Il retrouve ainsi chez Montaigne une plus grande proximité avec la démocratie qu'avec la monarchie, dans laquelle les sujets ne pourront jamais être vraiment libres.

Si cette lecture n'est pas pertinente pour notre travail, il y a cependant un petit passage relatif à l'état primitif ou de nature que nous voudrions souligner : « Dans la généalogie de l'état moderne que Montaigne oppose au concept de communauté et à la façon originelle des hommes 225, aux lois naturelles et au concept d'un état de nature (aussi étions nous…), les passions imparfaites de la coutume, qualités maladives 790, tracent désormais leur géométrie et cimentent l'être ». Nous ne croyons pas retrouver cet état de nature qui équivaudrait à un état primitif de l'homme chez Montaigne, que ce soit par le terme ou par le sens. Le seul passage où nous avons pu tirer une expression semblable est celui que nous venons de lire or elle ne permet pas d'établir l'équivalence.

Montaigne nous présente donc l'état sous deux formes, soit comme la nature particulière d'un individu, soit comme l'état actuel et corrompu de l'homme. Nous avions suggéré en outre que dans cet état de déchéance, notre auteur présente quelques hommes qui surpassent les autres,

[25] *Apologie* p. 541.

par une amélioration de leur état personnel, ce qui n'équivaut nullement à une exemption de corruption. Pour mieux comprendre la fonction de l'état ainsi que de la nature dans son œuvre, établissons un parallèle avec le concept d'état présenté par la doctrine chrétienne (que nous retrouvons dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* sous l'entrée 'états de nature', au tome XI). Cette démarche nous montrera de façon plus nette la convenance de sa pensée avec cette dernière.

L'état, de manière générale, se définit par la condition stable dans laquelle se trouve la nature humaine par rapport à sa fin dernière. L'état de justice originelle, la détermination de la nature par Dieu, par laquelle, douée d'une rectitude parfaite, la nature se dirige d'elle-même vers son auteur ; et l'état de la nature déchue sont les deux états possibles pour la nature humaine. Tout autre état est personnel, procède des habitudes et des vertus, mais nullement de la nature elle-même. Nous pouvons parler soit d'un des deux états de nature, soit d'un état de la personne. L'état dans lequel se trouve la nature est un état personnel, variable dans chaque individu selon le choix libre de chaque personne. Soulignons, avant de regarder la définition des deux états de nature, que la différence entre l'état de nature et l'état de la personne est présente dans les *Essais*.

Pour commencer, l'état de justice originelle ou d'innocence : « Dans l'état de justice originelle, l'homme était destiné à une fin surnaturelle et, en même temps, pourvu des moyens proportionnés à cette fin. Ces moyens, ou mieux, ce moyen, c'était la justice originelle, qu'on appelle aussi le don d'innocence. Il impliquait deux choses : d'une part, il pré-ordonnait l'homme à la fin surnaturelle ou à la vision béatifique ; en outre, il contenait la partie inférieure de l'homme sous le commandement ferme de la raison et, par là même, il empêchait la concupiscence qui découle naturellement des principes de la nature. L'état d'innocence impliquait donc l'intégrité de la nature humaine qui perfectionnait l'homme dans son ordre propre, en rectifiant sa nature par les dons préternaturels, dont le principe était d'ailleurs le même que celui d'élévation à l'ordre surnaturel, la grâce sanctifiante ». Comme nous l'avons déjà souligné, cet état originel est absent des *Essais*, mais les autres usages se distinguent parfaIbident par rapport à cet état, qui est absent mais non pas inexistant dans la pensée de notre auteur.

Voyons ensuite l'état de nature déchue qui, très présent dans le texte de Montaigne, s'établit nécessairement par rapport au premier état, qui est celui d'innocence. L'état de nature déchue, qui n'est autre qu'une nature désordonnée et corrompue, est donc le seul héritage

transmis par Adam à sa postérité une fois que ce dernier est privé de la justice naturelle. Essayons de voir ce qu'implique cette chute, donc la perte de la grâce et des dons qui l'accompagnent : « La justice originelle, qui était un don gratuit, a été totalement enlevée par le péché d'Adam. Le péché, par lui-même, détruisit la grâce sanctifiante et, par voie de conséquence, tous les dons qui en découlent et qui lui sont annexés. Avec la grâce, la nature perdit donc les dons préternaturels dont celle-ci était le principe et qui constituaient son intégrité. Cette perte constitue ce que les théologiens appellent les blessures de l'âme, entendant par là la destitution de l'ordre gratuit au bien de la vertu. Ces blessures se ramènent à quatre, selon les quatre facultés qui sont capables de vertu : l'ignorance dans l'intelligence, la malice dans la volonté, la faiblesse ou l'infirmité dans l'appétit irascible et la concupiscence dans l'appétit concupiscible.

La lumière du discernement surnaturel étant éteinte et la lumière naturelle de la raison obscurcie par les ténèbres des passions, l'intelligence se trouve plongée dans l'ignorance ; l'intelligence se trouve plongée dans l'ignorance ; l'inclination de la grâce qui élève au bien divin écartée, la volonté est attirée vers son bien propre d'ordre sensible ; une fois enlevée la vigueur de l'âme qui contenait parfaIbident l'appétit sensible dans sa fonction et son office, la partie irascible devient inconstante et trop faible pour résister au mal, tandis que le concupiscible s'enflamme et se laisse entraîner vers les jouissances immodérées. L'homme est donc, à la lettre, *spoliatus gratuitis*. Mais le péché originel produit aussi dans l'âme une tâche, résultant de la privation de sa splendeur. Par lui, l'homme a été privé de la grâce et est tombé dans l'ignorance ; l'âme humaine a alors perdu la gloire de son premier jour : c'est là la tache qui nous souille et nous rend odieux au créateur. De plus, par péché originel, comme par tout autre péché, l'homme a encouru une peine. Tout péché appelle contre le pécheur une réaction de la part de l'ordre qu'il a troublé. Le désordre de la nature déchue est contraire à l'ordre divin ; Dieu, à son tour, s'oppose à l'homme. L'union d'amour entre la créature et son créateur est rompue.

L'homme, il est vrai, demeure toujours appelé à la fin surnaturelle, car le péché n'a pas aboli cet appel ; mais, privé de la justice originelle, et rien ne suppléant à cette grâce, il est dans l'impossibilité absolue d'atteindre sa fin dernière ; le ciel lui est fermé, et au lieu de la vie bien heureuse, c'est la mort éternelle qui l'attend. A cette mort prélude la captivité de la nature humaine sous le joug du démon, car c'est une loi constante de la justice divine que le vaincu soit assujetti à sn vainqueur et devienne son esclave. Enfin l'homme déchu connaît la mort et les

infirmités corporelles, que Dieu, il est vrai, ne lui inflige pas positivement, mais qui sont des peines consécutives à la privation de la grâce qui l'en préservait ». Cette citation un peu longue n'est cependant pas dépourvue d'importance, car elle présente deux caractéristiques définissant désormais l'état des hommes : l'ignorance et la mortalité. Or l'homme de Montaigne est lui aussi déterminé par la mort et l'ignorance.

Ainsi, nous remarquons à présent la proximité de sa description avec les propositions de la doctrine chrétienne. Le point suivant est pour ainsi dire encore plus important. Il s'agit des facultés présentes chez les hommes après leur chute. En d'autres termes, des capacités humaines dans l'état de nature déchue. Il est dit qu'il y a accord entre les différents théologiens pour dire que la nature humaine conserve ses biens purement naturels, ses principes constitutifs et propriétés que sont la lumière naturelle de l'intelligence pour discerner le bien du mal et l'inclination naturelle de la volonté au bien conforme à la raison. Or la suite de la réflexion pose une question qui ne reçoit cependant plus de réponse unanime, et où il nous importe fortement de pouvoir placer Montaigne de l'un ou l'autre côté.

Il s'agit de la question de savoir si ces forces naturelles sont moindres dans l'état de nature déchue qu'elles n'étaient dans l'état de nature pure ; si le péché originel, qui a diminué en nous l'inclination à la vertu en tant qu'elle provenait, dans l'état primitif, de la justice originelle, a aussi diminué l'inclination qui résulte de la nature pure. Nous placerons Montaigne plus volontiers à la suite de Scot, de Soto, et de nombreux théologiens de la compagnie de Jésus selon lesquels : « dans l'état de nature déchue, les forces naturelles de l'homme ne sont atteintes ou diminuées ni intrinsèquement ni extrinsèquement. Dans les deux états, nature pure et nature déchue, les forces sont identiques, et identique l'inclination au mal et la difficulté d'accomplir le bien. Par conséquent, dans cette opinion, les blessures qui sont la suite du péché originel, ne diminuent pas notre inclination naturelle à la vertu ; elles sont seulement la privation du don gratuit de la justice originelle qui, en élevant l'homme à la vie surnaturelle, constituait sa nature dans un état d'intégrité et de perfection. Il s'ensuit que l'homme, dans l'état de déchéance, n'est pas moins apte à faire le bien qu'il ne l'eût été dans l'état de nature pure où Dieu aurait pu le créer ».

Plutôt qu'à la suite des thomistes, selon lesquels : « l'homme, dans l'état de déchéance non réparée, a moins de force pour faire le bien moral naturel qu'il n'en aurait eu dans l'état de

nature pure : non que ses forces naturelles eussent été amoindries intrinsèquement, *quoad entitatem*, mais extrinsèquement, c'est-à-dire par suite d'empêchements à leur exercice qui n'eussent pas existé dans l'état de nature pure. Par là même, les forces naturelles de l'homme sont moins aptes au bien de la vertu, même de l'ordre naturel, et en ce sens, elles peuvent être dites moindres qu'elles n'eussent été dans l'état de nature pure. Voici la principale raison qu'apportent les partisans de cette opinion pour montrer que l'homme, dans l'état de déchéance non réparée, a moins de forces pour faire le bien moral naturel qu'il n'en aurait eu dans l'état de nature pure ». Il nous semble en effet retrouver chez Montaigne cette nature intacte pour ce qui est des perfections naturelles, et notamment pour la capacité de faire le bien. Pourtant, la suite du développement sur l'affaiblissement des forces naturelles ouvre sur une incertitude quant à la position de Montaigne par rapport à ces deux positions.

Si l'empêchement de l'exercice des forces naturelles proposé selon la première citation par le thomisme, éloigne notre auteur de cette position, la suite, et c'est là la raison de notre doute, semble bien pouvoir encadrer la vertu naturelle que nous présente Montaigne chez quelques hommes moins dénaturés : « Des trois sortes de bien de nature que nous pouvons considérer dans la nature humaine, ses principes essentiels et les propriétés qui en découlent, l'inclination naturelle au bien de la vertu, et les donc gratuits qui constituaient la justice originelle – cette dernière sorte de biens a été enlevée totalement et dans toute la nature humaine par la péché originel. Dans l'état de déchéance, la nature est *spoliata gratuitis*, n'ayant plus les biens d'ordre surnaturel qui la rendaient participante de la vie même de Dieu, et *vulnerata etiam in naturalibus*, en ce sens que l'ordre parfait de toutes ses facultés morales à ce qui est leur bien propre, tel que l'avait institué le don d'intégrité, n'existe plus ; si bien que chacune d'elles peut désormais défaillir et pécher à l'endroit de son bien propre.

Par contre, les principes essentiels de la nature avec les propriétés qui en découlent demeurent absolument intacts ; ni le péché d'origine, ni même les péchés actuels n'y peuvent rien. Enfin l'inclination au bien de la vertu n'est pas non plus diminuée en elle-même par le péché originel qui n'amoindrit pas la nature, source et principe de cette inclination. Si donc l'on parle de diminution de l'inclination au bien produite par le péché, il ne peut être question que de la nature considérée dans un individu déterminé et des péchés personnels de cet individu, auquel cas, en effet, comme l'enseigne saint Thomas, l'inclination naturelle à la vertu diminue par

l'inclination contraire positive due à l'acte peccamineux ». Nous laisserons la tension que nous avons observée ici en l'état dans la mesure où il nous est impossible dans le cadre de ce travail d'approfondir ce problème.

Enfin, faisons une rapide mention à l'état de nature déchue et réparée. Cette dernière est comme nous avons pu le constater pratiquement absente des *Essais*, elle aussi. Disons que la fin de la réparation n'est pas la restitution ou la reconstitution pure et simple de l'état d'où Adam était déchu, avec tous les dons qu'il tenait de la munificence du créateur, mais un nouvel état constitué dans et par le Christ, et comprenant les biens qu'il nous a mérités par son sang, et différents de ceux du premier état. Alors qu'Adam, dans l'état d'innocence, possédait dès cette vie les dons préternaturels, dans l'état de nature réparée, ils sont réservés à la gloire du ciel, partant aux seuls élus.

Comme nous avons pu le voir, nous ne trouverons pas cette distinction dans le texte, puisque l'état originel n'y apparaît pas et l'état de nature réparée est mentionné très peu de fois. Toujours est-il que nous retrouvons une petite mention à cette seconde grâce médicinale ou de restauration, qui a pour but de guérir les plaies déjà faites par le péché ; ce que nous ne pourrons dire de la grâce d'innocence, retrouvée chez Adam. L'état de nature innocent à toujours perdu, que nous aurions tort de vouloir assimiler entre autres à celui des indiens lesquels malgré leur condition heureuse ne sont pas exempts de péché, ne sera pas mentionné pas notre auteur, qui fait tout de même une petite place pour l'état de nature réparée qui elle reste dans le domaine du possible.

3. La mienne complexion.

Le mot complexion, encore que bien moins présent dans le texte des *Essais* que ceux que nous avons vus jusqu'à présent, est aussi quelques fois employé dans le sens de nature et porte en ce sens lui aussi la même polysémie. Ce mot qui apparaît 72 fois dans le texte sera dans la grande majorité des cas employé pour renvoyer à la complexion/nature de Montaigne lui-même, et parfois d'une autre personne. Soulignons que la complexion de Montaigne n'est pas toujours mentionnée au singulier, mais à trois reprises notre auteur dit avoir différentes complexions - ce qui se passe d'ailleurs pour la nature. Elle est aussi parfois mentionnée de façon plus générale, faisant référence à un groupe non délimité ou aux différentes complexions des hommes. Nous trouvons encore par deux fois la référence à la complexion de l'âme.

Pour finir, elle peut correspond elle-même à une deuxième nature. L'habitude passée en nature appelée complexion est soulignée dans deux passages très significatifs, dont le sens sera retrouvé mot par mot dans une référence à la deuxième nature. Dans l'éloge à la monstrueuse perfection de la police instaurée par Lycurgue p. 143, que nous aurons l'occasion de revoir pour son contenu spécifique, Montaigne souligne les habitudes qui par répétition se transforment en une deuxième nature. C'est ce qui se passe chez les enfants spartiates qui, instruits par l'action et la réflexion, sont formés (et ce terme n'est pas sans signification) pour avoir la prudence, la prud'homie et la résolution comme nature. Ces valeurs dans lesquelles les spartiates sont moulés ne doivent pas être une science dans leur âme, mais doivent constituer selon Montaigne leur complexion et habitude.

Le terme habitude ne doit pas être entendu ici dans le sens d'une coutume qui pourrait facilement être remplacée par une autre, mais cette habitude qui forme un être de façon définitive ou en tout cas solide. Nous n'avons pas de mal à nous rendre compte que le mot complexion prend ici le sens de deuxième nature. Le propos de ce passage peut aussi être associé à celui *De mesnager sa volonté*, cela avant même que la suggestion de la deuxième nature ne soit développée. Nous retrouvons non seulement la même idée mais les mots et la structure sont eux aussi presque identiques. Ce que Montaigne appelle encore nature, c'est à dire « l'usage et

condition de chacun de nous » en 1009 B, est appelé dans la discussion spartiate de la façon suivante « naturelle possession la complexion et habitude de chacun de nous ».

L'accoutumance ou l'habitude comprise comme deuxième nature non moins puissante, que nous verrons plus en détail dans la deuxième partie, engendre une nature ou une complexion toutes deux dites 'naturelles'. Une autre référence au terme complexion, dans un passage à propos de Caton et Aristippe, l'indiquera encore une fois comme une habitude qui devient deuxième nature. Le terme employé dans les deux cas est celui d'habitude, et la chronologie est importante, car il est toujours question d'une habitude volontairement élevée au rang de naturelle. En 425 C nous découvrons alors que ces deux personnages ont en leur âme une si parfaite habitude à la vertu que cette dernière est devenue leur complexion, ou nature. Montaigne dira la même chose pour Socrate, qui à l'encontre de son premier naturel vicieux érigea une deuxième nature vertueuse.

La complexion peut donc, tout comme le terme nature, indiquer une deuxième nature. Cela ne veut pas dire que son sens se limite à ça car, encore que désignant dans la plupart des cas une deuxième nature, il peut aussi, et en cela nous voyons que sa polysémie accompagne celle du terme nature, désigner au contraire cette 'première' nature que la deuxième nature ou la coutume peuvent effacer. C'est le cas, dans le même chapitre, de ce qu'il signale à propos de la vertu différant d'une heureuse complexion. Dans un autre passage de l'*Apologie* nous retrouvons cette même utilisation de la complexion comme une première nature ou inclination chez l'homme, ici rare puisque le conduisant vers la bonté : « A contrepoil, vers la bonté, la benignité, la temperance, si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l'y porte, il ne va n'y de pied ny d'aile »[26].

Dans un autre passage de l'*Apologie*, la complexion est encore soulignée comme deuxième nature, mais développée d'une toute autre façon. A la page 575 B, c'est dans le cadre de la question de l'influence de la géographie et du climat sur la nature humaine que nous retrouvons la complexion. Soulignons juste que Montaigne ne souscrit pas à cette théorie, mais cela ne nous empêche pas d'analyser l'argument tel qu'il l'expose dans le texte. La nature, ou complexion d'un homme est déterminée par le lieu où il évolue si bien que la forme de son être se

[26] *Apologie* p. 444.

modifie si on le change de place. Ce passage pourrait signaler la possibilité de la modification du caractère des hommes selon le sol ou le climat où ils se trouvent, mais si nous nous reportons aux termes utilisés pour désigner cette forme, il ne nous semble pas qu'il s'agisse ici de son tempérament, mais si non à une nature première, en tout cas d'une deuxième nature bien enracinée.

Ce sont les éléments considérés sous cette complexion : le teint, la taille, les contenances, les facultés de l'âme, la capacité à la science, la grossièreté ou au contraire l'ingéniosité, l'obéissance ou le penchant rebelle, la bonté ou au contraire la méchanceté qui autorisent cette lecture. Si dans ce passage la complexion qui est mentionnée à deux reprises semble embrasser le sens de nature en tant qu'elle désigne une deuxième nature, ou ce qui s'enracine après un changement, en 1084 B la complexion est désignée comme cette première nature qui peut souffrir soit une altération laquelle à son tour engendrera une deuxième nature, soit une correction à l'exemple de César.

Dans *Du repentir*, il est question de la complexion vicieuse cette fois, dont la naturalité 'oblige' les hommes à demeurer dans le vice et le pêché, trop enracinés pour que le sujet réussisse à en changer. Nous retrouvons donc les péchés de complexion, que nous pourrions appeler également péché de nature. Spécifions qu'il ne s'agit bien entendu pas de la nature humaine, mais de la nature d'une personne. Pour ne pas nous restreindre au pessimisme de Montaigne, qui pourrait sembler ne voir que la nature vicieuse ou corrompue des hommes particuliers, passons à un autre exemple où il est question d'un 'bon naturel' : « [A] mais la vertu sonne je ne sçay quoy de plus grand et de plus actif que de se laisser, par une heureuse complexion, doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison »[27].

Montaigne distingue ici la vertu du bon naturel, qu'il fait coïncider dans d'autres passages. Nous n'allons pas pouvoir entrer dans la question de la nature de la vertu ; limitons-nous à la correspondance observée entre la complexion et la nature. Une autre utilisation qui figure au début des *Essais*, est une référence de la complexion en 185 A envisagée plutôt comme nature que comme deuxième nature ; où Montaigne affirme que les fils, pères et frères peuvent

[27] *De la cruauté* p. 422.

être de complexion radicalement éloignée, pour indiquer la différence de nature entre les membres d'une même famille.

Pour finir, venons à la référence retrouvée dans *De la phisionomie*, dans laquelle Montaigne, faisant une utilisation du terme comme première nature, l'utilise pour signaler sa différence par rapport à Socrate : « Je n'ay pas corrigé, comme Socrates, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement troublé par art mon inclination »[28]. S'il est vrai que les passages où figurent ces propositions ne sont pas essentiels pour la compréhension de la pensée de la nature chez Montaigne, il reste important de souligner la similarité des deux polysémies qui indique clairement que le terme complexion est utilisé comme synonyme de nature.

[28] *De la phisionomie* p. 1059.

4. La forme indifiduelle.

Nous proposons à présent de procéder à l'analyse de l'idée générale du concept de forme dans les *Essais*. Dans la plupart des cas, ce terme renvoie aux formes propres des individus et spécialement à celle de Montaigne : « [A] mes defauts s'y liront au vif, et ma forme naïve »[29]. « [B] ma seconde forme, ç'a esté d'avoir de l'argent »[30]; « J'ay naturellement un stile comique et privé, mais c'est d'une forme mienne, inepte aux negotiations publiques »[31] ; « 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 me tenir moy mesme, sans varier quand il me plaist ; et me rendre au doubte et incertitude, et à ma maistresse forme, qui est l'ignorance »[32] ; « Comme à faire, à dire aussi je suy tout simplement ma forme naturelle : d'où c'est à l'aventure que je puis plus parler qu'à escrire »[33] ; « Quant à moy, je puis desirer en general estre autre ; je puis condamner et me desplaire de ma forme universelle, et supplier Dieu pour mon entiere reformation et pour l'excuse de ma faiblesse naturelle »[34].

Ou encore « Ma forme essentielle est propre à la communication et à la production ; je suis tout au dehors et en evidence, nay à la société et à l'amitié »[35] ; « Si ce n'est du tout en cecy, j'ay d'ailleurs quelques airs de la sotte honte dequoy parle Plutarque, et en a esté le cours de ma vie et taché diversement ; qualité bien mal-avenante à ma forme universelle : qu'est-il de nous aussi que sedition et discrepance ? »[36] ; « homme de ma forme et condition »[37] ; « Mon livre est toujours

[29] *Au lecteur* p. 3.

[30] *Que le goust des biens et des maux depend…* p. 64.

[31] *Consideration sur Ciceron* p. 252.

[32] *De democritus et Heraclitus* p. 302.

[33] *De la praesomption* p. 638.

[34] *Du repentir* p. 813.

[35] *Des trois commerces* 823.

[36] *Sur des vers de Virgile* p. 866.

[37] Ibid.891.

un. Sauf qu'à mesure qu'on se met à le renouveller, afin que l'acheteur ne s'en aille les mains du tout vuides, je me donne loy d'y attacher quelque embleme supernumeraire. Ce ne sont que surpoids, qui ne condamnent point ma premiere forme, mais donnent quelques pris particulier à chacune des suivantes par une petite subtilité ambitieuse »[38] ; « Pour moy, je ne suis qu'homme de la basse forme »[39] ou « je m'en charge de (emprunts) plus fort tous les jours outre ma proposition et ma forme premiere »[40].

Dans d'autres cas, le terme désigne encore des groupes d'individus, comme les habitants du nouveau monde ou encore les européens : « [B] le juste estonnement qu'apportoit à ces nations là de voir arriver si inopinéement des gens barbus, divers en langage, religion, en forme et en contenance»[41]. La forme donne à connaître les individus, leur caractère, leur nature. Bien que ce terme semble désigner une nature humaine présente en chaque homme, surtout avec les expressions 'première forme', 'forme naturelle', 'forme universelle' ; le contexte montre clairement qu'ele renvoie à une nature individuelle. Pour comprendre les différents qualificatifs ajoutés à ce mot, il est important de mentionner le problème de la deuxième nature qui qui se reporte sur la forme.

La forme dite première, par exemple, est caractérisée telle par oposition à une forme deuxième ou deuxième nature engendrée par la coutume ou par l'habitude : « Je ne sçauroy estre offensé par l'usage des choses que l'ay si long temps accoustumées. C'est à la coustume de donner forme à nostre vie, telle qu'il lui plaist ; elle peut tout en cela : c'est le breuvage de Circé, qui diversifie nostre nature comme bon lui semble »[42]. Ce décalage explique encore d'autres passages où nous aurions pu croire retrouver une forme explicitant une nature humaine universelle : « Il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une

---

[38] *De la vanité* p. 964.

[39] Ibid.p. 988.

[40] *De l'experience* p.1055.

[41] *Des coches* p. 909.

[42] *De l'experience* p. 1080.

forme maistresse qui luicte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires»[43].

Loin de vouloir désigner la nature humaine présente dans chaque homme, Montaigne renvoie ici à cette première forme ou inclination personnelle, souvent combattue par une 'deuxième nature' que l'habitude ou la coutume impose. Notre auteur explique d'ailleurs explicIbident la naturalisation de l'usage, qui devient par là même la forme de la personne : « [B] Par long usage cette forme m'est passeé en substance, et fortune en nature»[44] ou « [B] L'accoustumence est une seconde nature, et non moins puissante. [C] Ce qui manque à ma coustume je tiens qu'il me manque»[45]. La forme dans ces cas est nature particulière, habitude devenue naturelle par la force de la coutume et de l'art. Si les références à la nature humaine sont peu nombreuses, la mention à une nature individuelle est très présente, que ce soit sous le terme forme ou nature.

La coutume est donc fondamentale pour cette analyse, puisqu'elle est responsable de la formation de la nature des personnes. Et l'exemple de Montaigne est d'autant plus important pour le démontrer que, malgré toute la liberté dont il jouit en son existence, il ne peut se voir exempt de son influence sur sa formation : « [B] Quoy que j'aye esté dressé autant qu'on a peu à la liberté et à l'indifference, si est-ce que par nonchalance, m'estant en vieillissant plus arresté sur certaines formes, la coustume a desjà, sans y penser, imprimé si bien en moy son caractère en certaines choses, que j'appelle excez de m'en despartir »[46]. Elle a le pouvoir de rendre fixe, immuable et nécessaire ce qui auparavant était fortuit, accidentel, contingent.

Encore qu'inévitable, la naturalisation de la coutume pose problème lorsque, considérant une habitude devenue naturelle et nécessaire, certains voient en leur forme non une manière individuelle de vivre, mais la vérité octroyée par la Nature. Circonscrire la nature où il n'y a que coutumes bien enracinées, rejetant comme non naturel tout ce qui diffère, n'est pas acceptable, car l'homme ne peut pas connaître ou établir la limite entre le naturel et l'artificiel : « [C] Il

---

[43] *Des coches* p. 811.

[44] *De mesnager sa volonté* p. 1011.

[45] Ibid.p.1010.

[46] *De l'experience* p.1083.

semble à chascun que la maistresse forme de nature est en luy ; touche et rapporte à celle là toutes les autres formes. Les allures qui ne se reglent aux siennes, sont feintes et artificielles. Quelle bestiale stupidité ! »[47].

Il est possible que la seule référence où le terme de forme prend le sens de nature humaine, avec une connotation générale, se trouve dans ce passage. Mais cet usage a pour but de souligner une erreur : celle que commettent les hommes ayant pour habitude de tout mesurer à partir d'eux-mêmes : « [B] J'ay honte de voir noz hommes enyvrez de cette sotte humeur de s'effaroucher des formes contraires aux leurs »[48]. Montaigne essaie de montrer que, malgré l'infinité des formes, certains croient la leur correspondre au moule naturel, les différentes devenant par là dénaturées. Or la vérité est qu'aucune ne peut prétendre à l'universalité, et l'homme doit se rendre compte de la diversité des formes de la Nature.

Désignant la singularité des natures, la forme indique aussi la diversité humaine et culturelle : « [B] Si nous voyons autant de monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrions, comme il est à croire, une perpétuelle [C] multiplication et [B] vicissitude de formes. Il n'y a rien de seul et de rare eu egard à nature, ouy bien eu egard à nostre connoissance»[49] ; ou « [B] je ne sçache point meilleure escolle à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, [C] fantaisies et usances, [B] et luy faire gouster une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature»[50] ; « [C] Platon, en ses loix, n'estime peste du monde plus dommageable à sa cité, que de laisser prendre liberté à la jeunesse de changer en accoustremens, en gestes, en danses, en exercices et en chansons, d'une forme à autre »[51].

Admettre la perpétuelle variété de formes humaines est un précepte essentiel de sa pensée, car c'est le moyen de se rendre compte de la diversité humaine et d'éviter par là l'erreur qui consiste à rejeter l'autre, le différent : « [C] pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas

---

[47] *Defense de Seneque et de Plutarque* p.725.

[48] *De la vanité* p. 985.

[49] *Des coches* p. 908.

[50] *De la vanité* p. 974.

[51] *Des loix somptuaires* p. 270.

le monde, comme chascun fait »[52]. Il nous présente la diversité des formes non seulement comme évidente et nécessaire, mais encore comme salutaire : « [A] 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 les formes receues »[53] ; « [C] mais ce ressentiment bien vif qui est naturellement en moy, a esté diversement manié par diversité de formes, non tant plus hautes et plus basses … comme differentes en couleur »[54].

Ou encore « [C] ce que nous appelons monstres, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises »[55] ; « [B] regardez la difference du vivre de mes valets à bras à la mienne : les scythes et les indes n'ont rien plus esloigné de ma force et de ma forme »[56] ; « [B] Les hommes de la société et familiarité desquels je suis en queste, sont ceux qu'on appelle honnestes et habiles hommes : l'image de ceux cy me degouste des autres. C'est, à bien le prendre, de nos formes la plus rare, et forme qui se doit principalement à la nature»[57].

Deux citations nous montrent encore, par l'association des formes aux lois qui régissent les hommes, que les premières sont elles aussi sans conteste des constructions humaines : « [B] il y a grand à dire, entre la cause de celui qui suyt les formes et les loix de son pays, et celui qui entreprend de les regenter et changer »[58] ou « [A] chaque nation a des opinions particulieres touchant leur usage, et des loix et formes de s'en servir toutes diverses, et selon mon experience, l'effect quasi pareil »[59]. La puissance de la coutume est donc telle que non seulement elle forme les hommes, mais réussit presque à former la fortune : « [C] Offrons à nous nos offrandes et nos

---

[52] *Du jeune Caton* p. 229.

[53] *De la coutume et de ne changer aysément une loy receue* p. 118.

[54] *Du jeune Caton* p. 232.

[55] *D'un enfant monstrueux* p. 713.

[56] *De l'experience* p.1082.

[57] *De trois commerces* p. 824.

[58] *De la coutume et de ne changer aysément une loy receue* p. 121.

[59] *De la ressemblance des enfans aux peres* p. 777.

voeus, non pas à la fortune : elle ne peut rien sur nos mœurs : au rebours, elles l'entrainent à leur suitte et la moulent à leur forme »[60].

La référence à la fortune est reprise ici pour introduire une nouvelle perspective sur la question, même si le rapport entre la fortune et la coutume continue à être à peu près le même dans la mesure où c'est l'usage humain qui est maître dans la formation de ce que sont les hommes : « [A] et si la fortune fournissant simplement de matiere c'est à nous de luy donner la forme »[61]. La fortune semble ainsi toujours aussi impuissante, par rapport à la coutume, à donner forme à la vie humaine. La nouveauté, pour ainsi dire, est ici l'introduction de la polarité matière - forme. L'importance de ce nouvel élément, que ce soit par rapport à la référence à Aristote ou pour les conséquences qu'elle implique dans la pensée de Montaigne, n'a pas besoin d'être soulignée. D'autant plus qu'elle n'est pas la seule mention à ces deux éléments, que nous allons rencontrer dans le texte de Montaigne.

Commençons alors par dire que notre auteur connaît bien, entre autres, le concept de forme chez Aristote : « [A] que je feroy l'opinion d'Aristote, sur ce subject des principes des choses naturelles : lesquels principes il bastit de trois pieces, matiere, forme et privation »[62]. En ferme opposant de la philosophie aristotélicienne, Montaigne ne maintient bien entendu ni la distinction entre forme et matière, ni leur caractérisation proposés par cet auteur, et il lui arrive même de jouer avec ses termes, inversant l'usage communément fait de la forme et la mettant à l'opposé de l'essence ou substance à laquelle, d'habitude, elle est liée : « [B] mon humeur est de regarder autant à la forme qu'à la substance, autant à l'advocat qu'à la cause »[63] ; « [B] et ne me fera l'on pas accroire qu'une sainte remontrance ne puisse estre appliquée vitieusement, et que l'interest de la substance ne doive souvent ceder à l'interest de la forme »[64].

Ainsi il joue avec les mots ou avec les concepts comme ces écrivains qu'il évoque et qui reprennent ce qui est écrit par d'autres en leur empruntant la matière mais en modifiant la forme

---

[60] *De Democritus et Heraclitus* p. 303.

[61] *Que le goust de biens et des maux*… p. 51.

[62] *Apologie* p. 540.

[63] *De l'art de conferer* p. 928.

[64] *De l'experience* p.1078.

(p.940). Dans cette optique, il affirme que, n'étant point philosophe, ce qu'il invoque sans doute pour expliquer l'inversion donnée aux valeurs attribuées à la matière et à la forme, les maux lui pèsent selon la forme comme selon la matière, et en vérité souvent plus selon la forme (p. 950). La référence à Aristote est donc claire et incontestable, reste à mieux comprendre son sens. S'il est vrai qu'il joue parfois avec le sens des mots, nous ne pouvons pas dire pour autant qu'il n'emploie jamais le terme de forme dans un sens aristotélicien ; mais ce ne sera pas pour en accepter sa théorie mais pour la réfuter :

« [A] si nostre entendement est capable de la forme, des lineaments, du port et du visage de la vérité, il la verroit entiere aussi bien que demie, naissante et imperfecte. Cette apparence de verisimilitude qui les faict pendre plustost à gauche qu'à droite, augmentez la ; cette once de verisimilitude qui incline la balance, multipliez la de cent, de mille onces, il en adviendra en fin que la balance prendre party tout à faict, et arrestera un chois et une verité entiere. Mais comment se laissent ils plier à la vray-semblance, s'ils ne cognoissent le vray ? Comment connoissent ils la semblance de ce quoy ils ne connoissent pas l'essence ? Ou nous pouvons juger tout à faict, ou tout à faict nous ne le pouvons pas. Si nos facultez intellectuelles et sensibles sont sans fondement et sans pied, si elles ne font que floter et vanter, pour neant laissons nous emporter nostre jugement à aucune partie de leur operation. (…) Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et authorité, nous le voyons assez »[65].

Les formes ne peuvent être connues des hommes incapables qu'ils sont de connaître l'essence des choses. Montaigne refuse donc la forme d'Aristote, non pas en affirmant son inexistence mais, dans ce passage en tout cas, en soulignant l'incapacité humaine à la découvrir ou la connaître. Cette forme ou essence n'est donc jamais présentée par lui comme une âme formant un corps et lui donnant vie. Et si Montaigne nous parle beaucoup de l'union du corps et de l'âme, ce n'est jamais comme forme et matière donnant lieu à une substance.

L'essence de l'homme n'est donc pas accomplie par l'ajout de la forme qui est l'âme à la matière, mais Montaigne suggère toutefois une forme qui a pour but d'accomplir cette même humanité. Dans l'*Apologie*, à la suite de la critique de la religion chrétienne telle qu'elle est

[65] *Apologie* p. 562.

pratiquée, que nous verrons plus en détail dans le chapitre III de la deuxième partie, nous retrouvons un passage important pour nous éclairer sur l'usage de la forme chez Montaigne. Notons tout de même que ce n'est ni une forme confirmée, ni définie par lui, mais plutôt désirée et acceptée comme un article de foi :

« [A] Le neud qui devroit attacher nostre jugement et nostre volonté, qui devroit estreindre nostre ame et joindre à nostre createur, ce devroit estre un neud prenant ses repliz et ses forces, non pas de nos considerations, de noz raisons et passions, mais d'une estreinte divine et supernaturelle, n'ayant qu'une forme, un visage et un lustre, qui est l'autorité de Dieu et sa grace. Or, nostre cœur et nostre ame estant regie et commandée par la foy, c'est raison qu'elle tire au service de son dessain toutes noz autres pieces selon leur portée. Aussi n'est-il pas croyable que toute cette machine n'ait quelques marques empreintes de la main de ce grand architecte, et qu'il n'y ait quelque image és choses du monde, raportant aucunement à l'ouvrier qui les a basties et formées.

(…) Or nos raisons et nos discours humains, c'est comme la matiere lourde es sterile : la grace de Dieu en est la forme ; c'est elle qui y donne la façon et le pris. Tout ainsi que les actions vertueuses de Socrates et de Caton demeurent vaines et inutiles pour n'avoir eu leur fin et n'avoir regardé l'amour et obeïssance du vray createur de toutes choses, et pour avoir ignoré Dieu : ainsi est-il de nos imaginations et discours ; ils ont quelque corps, mais c'est une masse informe, sans façon et sans jour, si la foy et grace de Dieu n'y sont jointes»[66].

L'accomplissement humain ne se fait donc pas par une âme qui forme le corps : c'est le composé humain (corps + âme) qui pourra s'accomplir à condition de recevoir la grâce (forme) divine. La forme n'apporte pas la vie mais la vie heureuse ; elle n'apporte pas l'humanité, mais son accomplissement ou son perfectionnement. Cela se voit parfaIbident dans la référence à Socrate et à Caton, qui ne peuvent bien entendu pas avoir été formés. Ils atteignent toutefois un accomplissement remarquable, qui reste cependant humain. La forme admise (mais non pas démontrée) par Montaigne est donc la grâce divine présentée comme un article de la foi chrétienne.

---

[66] *Apologie* p. 446-447.

Or il se trouve que des auteurs chrétiens assument une théorie de la forme entièrement basée sur Aristote. Essayons de faire le point par rapport à Montaigne. Remettons-nous pour cela au *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dans le but d'établir l'utilisation générale de la forme dans la doctrine chrétienne. La forme prise au sens propre en tant que configuration extérieure - limitée aux hommes et inapplicable à Dieu, aux anges et aux esprits purs - est, comme nous pouvons le voir, présente dans les *Essais*. Or ce n'est pas ce sens-là du mot qui nous intéresse. Passons au deuxième sens, la forme en tant que cause formelle, elle aussi répartie en deux sens. Le premier, c'est-à-dire la forme en tant que cause formelle extrinsèque ou cause exemplaire, est celle que venons de rencontrer dans la citation.

Voyons ensuite ce que nous pouvons retrouver par rapport au deuxième sens qui est la forme comme cause formelle intrinsèque. Nous observons ici une certaine reprise de la forme aristotélicienne qui s'oppose à la matière et s'unit à elle pour achever l'être. L'idée que la forme implique la perfection, la matière imperfection et que la forme substantielle perfectionne la matière d'une certaine façon présente d'Aristote au thomisme, appliquée à la relation corps/âme est comme nous l'avons suggérée absente chez Montaigne. Continuons.

L'âme humaine possédant une existence propre indépendante de la matière est une forme subsistante, immatérielle ou spirituelle. Elle est encore dite informante, parce qu'elle communique son existence propre à la matière à laquelle elle s'unit, réalisant par cette union une substance déterminée dont elle est l'élément spécifique. L'âme humaine est une forme inférieure à Dieu et aux anges. Spirituelle, immatérielle, subsistante parce que douée d'une existence propre, elle est ordonnée au corps qu'elle doit informer. Sa simplicité, relative comme celle des anges, se trouve donc jointe à l'aptitude de s'unir substantiellement à la matière. Destinée à cette union, l'âme n'est plus, comme la forme angélique, une forme complètement subsistante par sa nature propre ; l'âme, en effet, n'est une nature qu'unie au corps. Elle tient donc le dernier degré des formes subsistantes et spirituelles ; mais elle commence aussi la hiérarchie des formes substantielles inférieures.

Admettre dans le composé humain une âme unique et le corps ne suffit pas à garantir l'orthodoxie d'une doctrine. L'union de l'âme et du corps doit être substantielle : si intime qu'il en résulte une seule nature. De nombreux systèmes philosophiques s'opposent à la doctrine de l'unité substantielle du composé humain, car même en conservant à l'âme le nom de forme du

corps, ils considèrent l'âme et le corps comme deux natures différentes. C'est le cas par exemple de Platon, pour lequel l'âme est le moteur et le corps le mobile, la première se servant du deuxième comme d'un instrument. Dans la suite de ce travail, nous verrons que l'opposition de Montaigne à la doctrine de Platon n'est pas accidentelle, surtout en ce qui concerne la question du corps.

En effet, nous pouvons affirmer de façon nette l'orthodoxie de notre auteur qui affirme en toutes lettres que l'homme est l'union de ces deux éléments : « [A] Et quand tu dis ailleurs, Platon, que ce sera la partie spirituelle de l'homme à qui il touchera de jouyr des recompenses de l'autre vie, tu nous dis chose d'aussi peu d'apparence, car, à ce compte, ce ne sera plus l'homme, ny nous, par consequent, à qui touchera cette jouyssance : car nous sommes bastis de deux pieces principales essentielles, desquelles la separation c'est la mort et ruyne de nostre estre »[67]. Nous pouvons supposer que Montaigne accepte une définition de la nature humaine correspondant à la doctrine chrétienne comme union substantielle de l'âme et du corps. Nous devons admettre qu'il ne nous donne pas la définition telle quelle, mais il est vrai aussi que pour parler de l'homme, il exige l'union des deux éléments.

Dans la suite du développement proposé par le dictionnaire, nous retrouvons l'opposition des doctrines thomiste et scotiste eu égard au composé humain : les thomistes n'admettent dans le composé humain aucune autre forme substantielle en dehors de l'âme raisonnable. L'âme donne au corps l'être, l'être vivant, organique et humain. Une seule âme, voilà la formule catholique ; une seule forme substantielle, l'âme, voilà la formule thomiste. L'âme est la forme du corps. D'elle, comme du principe formel actualisant la matière, le corps tient tout ce qu'il a d'être et de substance. C'est une simple application au composé humain de la théorie péripatéticienne de la matière et de la forme. L'âme est un élément constitutif intrinsèque du corps en tant qu'il remplace la forme corporelle dont elle contient virtuellement les aptitudes, mais non pas en tant qu'âme spirituelle.

Les scotistes voient dans l'homme un corps possédant, outre l'âme qui lui est unie, une forme incomplète et subordonnée à l'âme : la forme corporelle. Mais cette forme corporelle, encore qu'elle détermine la matière à faire un corps, ne forme qu'un corps humain incomplet,

[67] *Apologie* p. 519.

susceptible pourtant d'accueillir une forme substantielle pour devenir une substance complète, individuée, composée de matière et de forme. Cette forme corporelle doit donc s'unir à l'âme raisonnable pour former le corps humain complet : la forme corporelle donnant à la matière un corps, l'âme donnant à ce corps la vie. Scot accentue donc l'unité substantielle. L'insistance de Montaigne sur l'union consubstantielle de l'âme et du corps pourrait nous conduire à penser qu'il suit Aristote ou le courant thomiste qui insiste encore une fois sur cette union.

Or la différence est claire : si ces deux auteurs auxquels nous venons de faire référence (et à la limite Scot aussi) présupposent l'union du corps et de l'âme comme Montaigne, leur doctrine dépend et s'appuie cependant exclusivement sur une deuxième dualité : la forme et la matière qui correspondent respectivement à l'âme et au corps. Ce point central de leur doctrine donne la forme comme seule responsable d'un quelconque accomplissement humain, ainsi que de la vie même de l'homme. Rien de plus éloigné de Montaigne, qui voit le composé humain parfaIbident capable de vivre et même de se perfectionner (l'exemple de Socrate l'illustre très bien), la forme étant cependant la seule capable de lui octroyer la vie heureuse et l'accomplissement plein de son humanité, dont la vraie perfection dépend du don divin.

La forme est dans ce cas une toute autre chose que celle proposée par Aristote ou Platon : il ne lui revient à aucun moment d'assurer la classification des êtres partant de leur différence, donc la définition et différentiation de l'espèce humaine par une âme raisonnable qui la définit en lui donnant forme. Nous pourrions voir ici un certain rapprochement avec les positions nominalistes, en ce que Montaigne rejette cette forme universelle qui désigne les différentes espèces, mais encore en ce qu'il s'intéresse à l'individu dans sa singularité, qui est celle du composé âme et corps.

Avant de finir, juste un mot à propos de l'entrée 'forme' du dictionnaire de Montaigne, établie par C. Couturas (p. 412-414). Le premier point qu'elle souligne est le fait que la majorité des occurrences du mot forme revêt les sens d'aspect extérieur, de manière de vivre, de nature personnelle, ou d'habitude bien enracinée qu'elle appelle 'principe individuel propre à chaque individu'. Le second point réside dans le refus qu'elle voit chez Montaigne de déterminer l'essence de l'homme suivant un modèle péripatéticien. Nous nous écartons peut-être de son analyse de ce concept au sens où pour notre part nous décelons chez Montaigne une proximité avec le nominalisme. Mais aussi nous concevons la « forme maîtresse » de chacun plutôt comme

une « inclination naturelle et personnelle souvent chassée par la coutume et habitude » que comme « la touche à l'écoute de laquelle il est possible de rapporter sa conduite en fonction de soi et de son expérience propre ».

Une nature humaine ?

Deuxième partie.

LE BARBARE

Chapitre III

1. Las Casas.

La question de la barbarie constitue une importante clé pour entrer dans le problème de la nature humaine, et notamment de la nature, chez Montaigne. Avant d'aborder le texte des *Essais*, nous proposons de nous arrêter sur celui de Las Casas : *Historia Apologética*, et plus précisément à la fin où il aborde les définitions de la barbarie. La comparaison de ces définitions élaborées à partir de propositions aristotéliciennes sera importante pour mieux éclairer les propos et les intentions de notre auteur. Las Casas distingue quatre types de barbarie, trois directement repris d'Aristote et un dernier qui a plutôt rapport à la conception qu'en a la chrétienté. Il explique le besoin de reprendre si didactiquement ces définitions par la confusion qui ressort de la plupart des références à ce concept. Considérons-les un par un, et tentons de voir dans quelle mesure cela importe pour notre lecture de Montaigne.

La première sorte de barbarie donc est celle qui reprend « le terme de façon large et impropre, comme une quelconque étrangeté, férocité, désordre, exorbitance ; une dégénération de la raison, de la justice, des bonnes coutumes, ou de la bénignité humaine ; ou encore par une opinion confuse ou accélérée, tumultueuse ou hors de la raison. Ainsi, les règles et l'ordre de la raison, la douceur et mansuétude que les hommes doivent tenir pour leur nature ayant été laissées et oubliées, certains hommes, aveuglés par la passion se transmutent ou sont féroces, durs, âpres, cruels et se précipitent à commettre des œuvres si inhumaines (que les bêtes sauvages et féroces des montagnes ne feraient pas pires) qu'ils semblent s'être débarrassés de toute nature d'homme. Parce que barbare signifie une étrangeté et une exorbitance ou nouveauté qui ne concorde pas avec la nature et la raison commune aux hommes (chap. 2). Tout comme l'homme réglé par la raison et par les lois est le plus excellent et le meilleur des animaux ; au contraire, s'il s'éloigne de la loi et du jugement droit de la raison, n'étant pas régi par elles, il est très mauvais, impie, le pire et le plus féroce de tous les animaux »[68].

Le sens très large de cette première barbarie, se résume tout d'abord à sa férocité ou cruauté. Ce sens se rapproche de celui employé par la plupart des autres auteurs, qui qualifiaient les amérindiens de barbares en raison de la férocité et de la cruauté qu'ils pensaient déceler en eux. Toutefois, au fil de son texte, Las Casas précise sa définition. La férocité n'en est en fait pas

[68] *Apologética Historia*, p. 1576.

nécessairement une, en tout cas pas dans le sens que nous l'entendons. En effet, cette barbarie renvoie chez Las Casas plus exactement à ce qui s'éloigne de la raison, de la justice et des bonnes mœurs. C'est donc vers une toute autre définition que celle de férocité que notre dominicain nous oriente en ceci que cette acception de la barbarie se rapporte à ce qui est différent. La barbarie désigne ainsi l'altérité. Les hommes prennent pour étrange et hors de raison ce qui diffère de leurs habitudes ; or en plus d'y voir de la différence, ils y voient une infériorité. D'où l'attribution de barbarie à une justice ou des coutumes qui sont éloignées de celles qui nous régissent. Or Montaigne blâme et déplore dans ses *Essais* cette erreur de prendre pour universel, c'est-à-dire rationnel et naturel, ce qui n'est que particulier et circonstanciel.

Par ailleurs, Las Casas fait, à la différence de Montaigne, l'association des bonnes coutumes et valeurs avec la rationalité. En fait, il délimite bien ce qui relève de la nature – ce qui est commun à tous -, mais d'une manière que notre auteur ne pourrait accepter, comme nous pourrons le constater dans l'*Apologie*. Pour Las Casas, la raison définit l'homme, tout en lui apportant une mansuétude qui devient en quelque sorte la marque ou la preuve de sa présence. Lorsque l'homme s'éloigne de la raison, donc de sa nature, il perd la mansuétude, ainsi que les bonnes mœurs qui sont le résultat de la présence de la raison. Cette dernière absente, les passions dominent et avec elles la cruauté ou la férocité qui rend les hommes pire que des bêtes sauvages.

Avant d'avancer dans *Apologética Historia*, reprenons le point de vue de Montaigne. L'*Apologie* nous montre que l'homme ne peut être définit par la raison, ni les animaux par son absence. Les passions, à leur tour, ne sont pas ce contraire absolu de la raison, et auront souvent un caractère positif. Les passions ne dénaturent pas nécessairement l'homme et ne sont pas synonymes de cruauté et de férocité. Au contraire, réglées, elles sont nécessaires à la nature humaine. Pour Montaigne donc la nature humaine ne se confond pas avec la raison et ne se définit pas par elle. Las Casas accepte la raison comme étant le propre de l'homme ; plus encore il soutient que les mœurs des hommes rationnels, quelles qu'elles soient, sont bonnes et contraires à la cruauté.

Ainsi, dans son ouvrage, Las Casas tente de prouver la rationalité des indiens et donc leurs bonnes mœurs, ce qu'il fera en s'inspirant de la doctrine aristotélicienne. La conciliation tentée par Las Casas de la rationalité et des bonnes mœurs indigènes avec le fait que leurs coutumes soient différentes et étranges face aux européennes semble contradictoire. Il accepte que la barbarie soit équivalente à une sorte de bizarrerie discordante de la raison et de la nature

communes aux hommes. Mais adhérant à ce principe, nous pouvons nous interroger sur la possibilité même de ce projet de prouver que les indiens possèdent cette raison, tout en reconnaissant que certaines de leurs coutumes ne sont pas acceptables. Cependant nous ne pouvons pas nous arrêter aux détails de la doctrine du père espagnol, et nous nous limiterons à l'exposer de façon générale dans la mesure où cela nous aide à mieux lire Montaigne. Les possibles contradictions que nous remarquerons resteront donc sans suite, car elles sont internes à sa pensée.

Une autre question importante posée par ce paragraphe est celle de l'échelle des êtres, par laquelle Las Casas rejoint Sebond. Il clôt la définition de la première barbarie introduisant une hiérarchie entre les êtres basée sur le critère de la raison chère à Sebond. Cette hiérarchie met ceux qui sont rationnels (autrement dit les hommes) au sommet et ceux qui n'ont pas l'usage de raison en dessous. Il ajoute enfin un élément intéressant à ce tableau rationnel : la loi. Il associe la législation avec la raison, indiquant que les meilleurs êtres, ceux régis par la raison, le sont aussi par les lois. Il faudrait pouvoir mieux expliciter ce qu'il entend par ces lois, mais il nous semble que, pour Las Casas, ne s'agit pas tout simplement de suivre des lois données par la nature - puisque c'est ce que font les animaux n'ont pas l'usage de la raison - mais que celles-ci doivent être suivies en plus des lois humaines.

C'est une exigence de plus que s'impose le dominicain, encore qu'elle ne soit pas des plus difficiles ; puisqu'il devra prouver que les indiens sont gouvernés par des lois - ce qui, soulignons-le, n'est pas la position de tous les auteurs. Si Las Casas n'attribue pas cette première barbarie aux indiens, il accepte pourtant tout à fait son existence, indiquant que la nature rationnelle des hommes leur octroie de bonnes mœurs et coutumes mais que ceux qui n'en ont pas se trouvent sous cette catégorie. Montaigne, pour lequel la raison ne définit pas la nature humaine, non seulement ne pourrait qualifier les indiens de barbares, ce que le père espagnol ne fait pas non plus ; mais, plus radicalement, ne peut adhérer à la validité même d'un tel concept de barbarie entièrement basé sur une raison pour lui indéfinissable. Il aurait donc rejeté cette première barbarie qu'il interprète non pas comme telle, mais comme une erreur de jugement de la part de ceux qui prennent comme critère de rationalité les habitudes du lieu où ils se trouvent : « comme de vray il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous sommes »[69].

---

[69] *Des cannibales* p. 205.

Passons au deuxième type de barbarie recensé par le père espagnol : « la deuxième sorte ou espèce de barbares est plus étroite et englobe ceux qui manquent d'une locution littérale qui corresponde à leur langage, comme la langue latine correspond à la nôtre ; finalement, qui manquent de l'exercice et de l'étude des lettres. Et ceux-là se disent barbares *secundum quid*. Il convient de savoir, partie ou qualité qui leur manque, pour ne pas être barbares, parce que pour le reste ils peuvent être sages, polis et manquer de férocité, d'étrangeté et d'âpreté. (…) De la même façon, on appellera barbare un homme comparé à un autre parce qu'il est étrange dans sa façon de parler, quand il ne prononce pas bien la langue de l'autre mais aussi, pour ce qui est de la conversation, lorsque deux personnes ne réussissent pas à traiter et à parler ensemble »[70].

Ce deuxième type de barbarie est très intéressante dans la mesure où c'est non seulement une barbarie que Montaigne admet comme telle, mais en outre, qu'il consent à attribuer aux indiens d'Amérique. Elle consiste en un manque qui, n'étant pas essentiel, peut être contourné ou plutôt apporté. L'empressement du père espagnol à combler ce défaut n'est donc pas sans raison, car cela mettrait fin à leur barbarie. Afin de mieux délimiter cette dernière nous pouvons dire qu'elle peut être interprétée comme le 'manque de lettres' dont il sera question plus d'une fois dans la suite de notre travail. Soulignons pour le moment que ce manque de lettres que Las Casas observe chez les indiens recouvre une toute autre réalité que celui que Léry leur attribue. Selon ce dernier ce manque est si essentiel qu'il leur interdit la lecture et la connaissance de la bible, les privant par là de leur humanité et de toute chance de perfectionnement ou de salut.

Nous verrons cela plus en détail dans la suite, mais il est important de dire que ce manque représente chez Las Casas et aussi chez Montaigne une simple différence, et non un abîme. Chez le premier, il signale une marque de leur moindre civilisation, mais en aucun cas un défaut d'humanité ou de raison, qui sont comme nous l'avons vu identifiées. L'ignorance de l'écriture, que Las Casas pense voir chez les indiens, consiste non seulement en l'absence de capacité d'écrire mais, plus important encore, en l'ignorance de tout un savoir institué en Europe. Selon lui, ce manque est perçu comme malheureux et la colonisation a pour but d'y remédier en leur apportant, en plus de la religion, cette partie capitale de la civilisation qu'est la science. Si les hommes de cette condition sont barbares « *secundum quid* », comme il le dit, alors l'acquisition du savoir qui leur manque serait suffisante pour leur ôter toute barbarie.

---

[70] *Apologética Historia*, p. 1577.

Ainsi cette deuxième sorte de barbarie peut être combattue et résorbée contrairement au premier type. En effet, n'étant pas opposée à l'humanité ou à la rationalité, ceux qui sont dits barbares en ce sens peuvent toutefois faire preuve d'humanité, n'ayant pas nécessairement la férocité ou l'étrangeté liées à leur condition, comme c'était le cas pour la précédente. Ces hommes peuvent même être sages et polis, tout en étant barbares, ce qui démontre l'absence de gravité de cette barbarie. En plus du manque de lettres, cette deuxième barbarie consiste dans l'étrangeté dans la façon de parler ou de prononcer la langue de l'autre et de la difficulté qui s'en suit pour converser. Le dominicain (et Montaigne encore moins) ne semble pas la leur attribuer, faisant souvent l'éloge de leur facilité à bien apprendre les langues des conquérants et montrant par les récits des débats entre indiens et européens, leur aisance pour la discussion. Montaigne montre cela dans des *Cannibales* lorsqu'il rapporte les paroles données à des indiens à Rouen, ainsi que, dans des *Coches*, la réponse d'un indien au *requerimiento*.

Passons à présent à la troisième sorte de barbarie tout aussi intéressante : « la troisième sorte de barbares est celle qui prend le terme en son sens propre et étroit, c'est-à-dire, ceux qui par leurs surprenantes, âpres et mauvaises coutumes ou par leurs mauvaises et perverses inclinations deviennent cruels et féroces, étrangers aux autres hommes ; n'étant pas régis par la raison mais plutôt stupides ou fantasques,ils n'ont pas et ne s'inquiètent pas d'avoir de loi ou de droit, ni de village, ni d'amitié, ni de conversation avec d'autres hommes ; à cause de quoi ils n'ont de lieu, ni de place, ni d'assemblement, ni de ville parce qu'ils ne vivent pas socialement. Et par conséquent ils n'ont et ne souffrent pas de seigneurs, de lois, de régime politique, ni ne communiquent en utilisant les moyens nécessaires à la vie comme acheter, vendre, échanger, louer, mener, se tenir compagnie les uns aux autres, les dépôts et emprunts ainsi que les autres contrats *jure gentium* desquels traitent les lois du Digeste, dans Instituta, et les docteurs. Pour la plupart d'entre eux, ils vivent éparpillés dans les montagnes, fuyant la conversation humaine, se contentant d'avoir à leur côté leurs seules femmes.

(…) Ceux-là s'appellent et sont *simpliciter*, étroIbident et proprement barbares et devaient être ceux de la province dite Barbarie. Loin de ce qu'est être homme en tant que tel, c'est-à-dire, éloignés de la raison humaine, de ce que suivent tous les hommes et de ce qui leur est commun et naturel. De ceux-là parle particulièrement le Philosophe dans le premier livre de la Politique aux chapitres premier et cinquième et leur dit être esclave par nature et toujours dignes de servir et d'être assujettis aux autres. Parce qu'entre ceux-là, il n'y a pas de principauté naturelle, parce

qu'ils n'ont ni ordre de république, ni de seigneurie en tant qu'êtres assujettis, c'est-à-dire, n'ont ni des princes qui les dirigent, ni de lois auxquelles ils obéissent ou qui leur interdisent les maux, parce qu'ils ne peuvent souffrir sujétion ni régiment, ne se préoccupent pas de la vie sociale, mais sont presque bestiaux.

Et parce qu'ils sont étrangers aux autres hommes, ils sont amis entre eux et avides de faire le mal aux autres hommes. Ils sont litigieux, désireux de guerres et de cruautés, comme les bêtes féroces et les rapaces ; ils ne sont libres par nature que lorsqu'ils sont chez eux, c'est-à-dire, lorsqu'ils sont seuls et qu'ils n'ont personne pour les gouverner »[71].

La différence de cette barbarie avec la première réside davantage dans son attribution que dans sa définition, qui reste au final assez proche. Il s'agit dans les deux cas de caractériser la barbarie par une étrangeté et une férocité qui renvoient à une absence de raison et donc d'humanité. Ce qui les distingue alors se trouve dans le fait que la troisième sorte de barbarie est davantage définie par les éléments qui l'éloignent de la raison et d'une humanité pleine et entière que la première. S'il est vrai que ce manque de raison et d'humanité est dans ce cas plus explicite, la définition générale de la barbarie continue d'être la même : elle est absence de raison.

Arrêtons-nous encore aux deux termes désignant dans le premier cas le statut des règles de la raison : elles sont abandonnées et oubliées. Nous pouvons supposer que le premier cas comprend alors l'ensemble des hommes qui ont été raisonnables et humains mais qui se sont écartés de cette condition pour une raison quelconque, tandis que le troisième cas englobe ceux qui n'ont jamais appartenu à la condition d'hommes raisonnables, ayant toujours été immergés dans la férocité. Voyons plus dans le détail ce que le dominicain nous donne dans cette dernière citation comme définition de la barbarie. Dès le début de ce passage, nous retrouvons la même étrangeté, les mêmes mauvaises coutumes et inclinations, la cruauté, la férocité et le manque d'une raison gouvernant les hommes que dans la description du premier type de barbarie.

L'élément nouveau est la distance irréversible qui les sépare des autres hommes. Les premiers se trouvent donc en société tout en ayant des coutumes considérées étranges ou cruelles, les deuxièmes ne vivent pas en société. Il désigne en outre ces barbares, à la suite de son maître Aristote, comme des hommes définitivement associables, n'ayant ni loi, ni droit, ni cité, ni

[71] *Apologética Historia*, p. 1580.

amitié, ni conversation. Plus encore, ils n'ont pas de seigneurs ou de régime politique. D'autres éléments caractéristiques de l'humanité sont proposés dans la phrase suivante concernant les moyens de communication nécessaires à la vie des hommes : l'échange, la vente et l'achat, ainsi que tous les autres contrats, sont partie constituante de la raison, en d'autres termes de l'humanité. Il n'y pas chez Montaigne une définition aussi distincte de l'humanité, surtout s'agissant d'un concept aussi complexe. Nous envisagerons cette définition chez Montaigne dans la suite.

Disons simplement que si le père espagnol se réclame d'Aristote nous pensons qu'il ne le lu pas avec autant de précaution que ne le fit Montaigne. Montaigne propose une caractérisation des indiens très proche de celle établie comme barbarie pour Las Casas et pour Aristote, mais dans un sens différent et dans un but tout opposé. Notre auteur voudrait dire à Platon que les indiens n'ont pas de trafique, pas de connaissance des lettres, pas de magistrat, pas de supériorité politique et pas de contrats. Comparant ces caractéristiques de la barbarie avec la description amérindienne que nous trouvons dans des *Cannibales*, nous avons le sentiment que Montaigne cherche en fait à détruire l'argumentation du père espagnol. Ou serait-ce celle d'Aristote sur laquelle le dominicain s'appuie ?

Contrairement au sens négatif que prend l'absence de tous ces éléments chez le dominicain, chez Montaigne, ces absences sont le signe de leur bon naturel et de leurs bonnes mœurs. Nous trouvons là une divergence essentielle dans la caractérisation que ces deux auteurs proposent des amérindiens, tous deux dans le but de montrer leur humanité. L'un les privera de ses éléments, Montaigne, comme nous pouvons le constater dans des *Cannibales* mais aussi dans des *Coches*, sans y voir pour autant un défaut d'humanité. L'autre, au contraire, s'empressera d'écrire un immense ouvrage (*Apologética Historia*) dont la tâche principale est de montrer dans le détail la présence chez ces nations de chacun de ses éléments indiquant la présence d'une raison, dans le but d'empêcher que leur soit attribuée cette barbarie synonyme d'inhumanité. Il est tout de même surprenant que Montaigne ne dissocie jamais de façon explicite ces éléments de la barbarie ou du manque d'humanité.

Passons alors à la quatrième sorte de barbarie établie par le dominicain. « La quatrième espèce de barbares est celle qui comprend tous ceux qui manquent de la vraie religion et foi chrétienne, c'est-à-dire, tous les infidèles, encore qu'ils soient des philosophes et des politiques très sages et prudents. La raison est qu'il n'y a aucune nation - hormis celles des chrétiens – qui

n'ait ou qui ne souffre de beaucoup et de très grands défauts et qui ne sont pas barbares en leurs lois, coutumes, modes de vie et polices. Celles-là ne s'amendent, ne purifient ou ne réforment leur manière de vivre et de gouverner de qu'en entrant à l'Eglise, recevant notre sainte et catholique foi, parce qu'elle est la seule loi sans tâche, convertit les âmes, nettoie les souillures de toutes les mauvaises coutumes, déterrant l'idolâtrie et les rites superstitieux d'où toutes les autres saletés, vices et impuretés privés et publics procèdent. Elle met règle et ordre dans tous les actes humains, voulant que ne soit autre chose sinon la grâce du saint esprit qui par la foi purifie et nettoie ce qui leur est contraire, ne pouvant consentir à chose défectueuse ou désordonnée »[72].

Si Las Casas se voit dans le devoir de construire une argumentation aussi minutieuse dans l'*Apologética Historia*, cela s'explique par le besoin d'innocenter les indigènes de la barbarie qui leur était attribuée. Et si cette attribution était faite de manière générale, en ce qui concerne cet auteur cette problématique se cristallise dans la querelle qu'il entretint avec Gines de Sepulveda (la Controverse de Valladolid), d'où l'impression que nous pouvons avoir que le dominicain ne cherchait qu'à répondre à cet auteur, alors qu'il luttait contre une idée qui s'enracinait de plus en plus du fait de sa large diffusion et approbation.

[72] *Apologética Historia*, p. 1583.

2. Guines de Sepulveda.

Nous nous proposons d'analyser l'argument de Sepulveda concernant la question de la barbarie. L'intérêt de ce détour réside dans l'apport qu'elle offrira lorsque nous entrerons dans l'argumentation de Montaigne. Plus encore que Las Casas, qui s'appuyait déjà beaucoup sur la théorie d'Aristote, surtout pour définir l'homme par la rationalité et la vie civile, Sepulveda s'inscrit dans sa lignée, notamment pour démontrer la validité de l'idée selon laquelle les indiens sont esclaves *a natura*. Revenons alors rapidement au texte d'Aristote pour tracer les éléments principaux repris par Sepulveda. Si l'union entre mâles et femelles a pour but la préservation et la continuation de l'espèce ; l'union entre les maîtres naturels et les sujets naturels vise la sécurité de la société.

Laissons de côté la première relation de dépendance pour observer les fondements de la deuxième relation laquelle nous intéresse de plus près : « for one that can foresee with his mind is naturally ruler and naturally master (δεσπόζον φύσει), and one that can do these things with his body is subject and naturally a slave (φύσει δούλον); so that master and slave have the same interest »[73]. La nature est donc responsable du commandement du maître sur l'esclave, division basée sur le modèle de la suprématie du spirituel sur le corporel, le maître étant celui qui a l'esprit, la possession de l'esclave se limitant au corps qui lui permet de travailler. La suite fait une mention intéressante à la société barbare qui, n'ayant pas de maîtres naturels, est constituée d'esclaves devant, pour leur bien, être gouvernés, et dans le cas présent, par les grecs.

L'association naturelle du barbare à l'esclave (ώς ταυτό φύσει βάρβαρον και δουλον όν - Politique I, I, 5), a des répercussions bien des siècles plus tard. L'ensemble des organisations familiales donnent lieu aux villages, qui à leur tour formeront la πόλις : la limite d'autosuffisance devant être atteinte par les hommes. La πόλις existe donc comme l'instrument par lequel les hommes pourront atteindre leur fin naturelle, autrement dit s'accomplir en tant qu'homme : « again, the object for which a thing exists, its end, is this chief good ; and self-sufficiency is an end, and a chief good. From these things therefore it is clear that the city-state is a natural growth, and that man is by nature a political animal, and a man that is by nature and not merely by fortune citiless is either low in the scale of humanity, or above it »[74].

[73] Aristote, *Politique*, I, I, 4-5

[74] Aristote, *Politique*, I, I, 9.

Nous avons aussi pu remarquer l'importance de la référence à la vie civile. Aristote nous dit encore dans la suite que la principale qualité faisant la différence entre les hommes et les autres animaux est la capacité des premiers à distinguer le bien et le mal, ainsi que les autres qualités morales. Or l'alliance de ces qualités détermine la famille, le village ainsi que la πόλις ; nécessaires pour le développement humain : « a man who is incapable of entering into partnership, or who is so self-sufficing that he has no need to do so, is no part of a state, so that he must be either a lower animal or a god »[75]. Revenons à Sepulveda.

L'œuvre *Democrates Segundo*, par rapport aux autres textes concernant les indiens que nous avons pu travailler, pourrait être définie comme un texte tout à fait choquant, dans la mesure où son auteur dit littéralement ce qui chez d'autres, et même chez ceux qui soutenaient les mêmes idées, était dit de façon plutôt sous-entendue. S'il est vrai que la plupart des auteurs que nous verrons disent que les indiens sont des peuples barbares (en entendant par là des sens plus ou moins différents) et en tirent un portrait négatif, nous n'avons pas trouvé d'autres textes où leur animalité et leur infériorité soit exposée de façon si formellement et froidement.

Passons alors à l'argument principal du texte. Malgré le grand nombre de passages qui mériteraient d'être rapportés pour illustrer la pensée de cet auteur, nous nous contenterons de présenter son argument qui reste assez simple et clair. En effet, la plupart du temps les différentes citations ne font en réalité que redire la même chose de plusieurs façons différentes. Selon Sepulveda, les indiens appartiennent à une race (leur différence devenant une unité dans la barbarie) barbare, ou plutôt bestiale, d'où leur claire infériorité. Leur barbarie est d'ailleurs flagrante dans tous les domaines. En outre, leur infériorité est d'autant plus prononcée lorsque nous comparons les indiens et les colonisateurs européens. Soulignons au détour que pour Sepulveda, les colonisateurs sont espagnols, car ces derniers étant les plus prudents, les plus justes, les plus religieux et les meilleurs (p. 81), le droit de coloniser le nouveau monde devait leur revenir exclusivement.

L'abîme existant entre les deux continents justifiait amplement la conquête, ayant pour but de leur apporter l'humanité et la civilisation dont ils étaient privés, ainsi que la vraie religion. Leur infériorité leur donne une condition naturelle d'obéissance à ceux qui se trouvent être supérieurs. S'ils refusent cette soumission, qui ne vise que leur bien et leur progrès, ils doivent

[75] Aristote, *Politique* I, I, 12.

alors être contraints par les armes, dans une guerre qui du côté du conquérant sera menée en toute justice. Justes encore seront les mauvais traIbidents et les châtiments que recevront les barbares qui tenteront de se soulever contre les conquérants, ne voulant ni accepter les grands bénéfices apportés par les chrétiens, ni s'instruire aux bonnes lois et coutumes qu'ils se proposent de leur enseigner.

Remarquons, avant d'aller plus loin, que Sepulveda n'est pas sensible, comme le sont Las Casas ou Montaigne, devant la volonté de ces peuples de suivre et de conserver leurs coutumes et traditions face à la nouveauté, ou encore devant des coutumes qu'ils auraient peut-être trouvées meilleures que les leurs. Sepulveda se servira du droit naturel, ainsi que d'Aristote, dont il a d'ailleurs traduit la *Politique*, pour démontrer d'abord que les meilleurs doivent commander les inférieurs, ensuite que les chrétiens ou plutôt les espagnols et les indiens occupent respectivement ces deux places : « les supérieurs et plus parfaits sur les inférieurs et plus imparfaits. Et enseignent [les philosophes] que cette même raison vaut pour les autres hommes dans leurs relations mutuelles, puisque parmi eux il y a une classe dans laquelle les uns sont par nature seigneurs et les autres serfs.

Ceux qui se surpassent en prudence et talent, encore que ce ne soit pas le cas en force physique, ceux-là sont seigneurs par nature ; au contraire, les incapables et abjects d'entendement, encore que vigoureux physiquement pour accomplir les devoirs nécessaires, sont esclaves par nature, et ajoutent que pour ceux-là, il est non seulement juste mais encore utile qu'ils servent ceux qui par nature sont seigneurs. Et nous voyons que cela est sanctionné aussi par la loi divine dans le livre des proverbes : celui qui est inepte servira le sage. Et il y a la croyance que tels sont les peuples barbares et inhumains éloignés de la vie civile, d'une conduite modérée et de la pratique de la vertu. A ceux-là, il leur est bénéfique et plus conforme au droit naturel qu'ils soient soumis à l'empire de nations ou princes plus humains et vertueux, pour qu'avec l'exemple de vertu, de prudence et d'accomplissement de leurs lois, ils abandonnent la barbarie et embrassent une vie plus humaine, une conduite plus modérée et pratiquent la vertu. S'ils refusent son empire, ils peuvent être obligés par les armes, et cette guerre est enseignée par les philosophes comme juste par nature »[76].

[76] *Democrates segundo*, p. 21.

Essayons de reprendre les qualificatifs en jeu, car cela nous aidera à mieux comprendre l'argumentation de Las Casas, mais aussi celle de Montaigne. Les éléments permettant à cet auteur de soutenir la distinction entre les peuples barbares et les peuples non barbares sont au nombre de trois : la vie civile, la pratique de la vertu et la conduite modérée. Les autres éléments que nous retrouvons, tels la prudence ou l'accomplissement des lois, se rangent sous cette triple division. Tous ces éléments permettent de définir l'humanité, qui dépendra de l'existence effective de cet ensemble en tant que totalité. L'humanité pour Sepulveda se caractérise par une vie civile et politique s'organisant selon les principes de la vertu et de la modération.

Ceci explique chez Las Casas le besoin urgent de démontrer dans les plus petits détails la complexité de la vie civile des amérindiens ; sans oublier, chaque fois que cela était possible de montrer leur vie vertueuse et modérée. Si nous croyons pouvoir dire que la vie civile, ainsi que la vertu et la modération qui doivent les accompagner, ou qui en résultent, sont ce qu'en l'opinion de Sepulveda les barbares auraient de mieux à apprendre avec la venue ou la domination des conquérants chrétiens. Toutefois nous pouvons souligner encore d'autres éléments qui sont presque tout aussi intéressants. Ces derniers suscitent notre attention non pas parce que Sepulveda les pense fondamentaux, puisque ce pour lui le propre de l'humanité c'est la vie civile, mais en ce que nous les retrouverons remis en cause dans le texte de Montaigne. Il s'agit des lettres et des sciences apportées par les européens sur le continent américain.

Ces lettres ou sciences qui, en plus de la vraie religion et morale, auront pour but d'apporter à ces barbares un semblant d'humanité. Un semblant d'humanité car, si Las Casas accorde une humanité pleine et entière aux indiens, Sepulveda pensera lui que même après avoir bénéficié de tout cet apport des chrétiens, les indiens leur resteront tout de même inférieurs par nature. Ainsi, bien que pouvant se perfectionner, ils n'atteindront pas la plénitude humaine réservée aux européens. Notons tout de même que Las Casas ne saurait toutefois s'opposer radicalement au propos de son ennemi, puisque lui aussi percevait dans la venue des colonisateurs, l'opportunité de mieux civiliser ces peuples, qui ignoraient un savoir essentiel au perfectionnement des hommes.

C'est ici un des seuls points sur lesquels nous pourrons trouver une entente entre Las Casas et Sepulveda. Montaigne quant à lui, s'écartera de ces deux auteurs, puisque pour lui l'absence de lettres n'est pas un mal et n'indique pas un manque d'humanité ou même de civilisation. Regardons cette autre citation de Sepulveda de plus près : « le fer à lui seul

compense les autres métaux que les espagnols prennent des barbares et leur est rendu avec bien des bénéfices ; surtout si on y ajoute le blé, l'orge ainsi que les autres espèces de céréales et de légumes. Ajoutons-y les chevaux, les mulets, les ânes, les bœufs, les moutons, les chèvres, les porcs et une infinité d'espèces d'arbres - dont la culture se fait heureusement dans ces régions du monde - qui furent exportés par les espagnols et qui jamais avant ces temps n'avaient été connus de vue ou d'ouïe par les barbares.

Avec le bénéfice de chacune de ces choses en particulier, l'utilité que les barbares obtenaient de l'or et de l'argent était surpassée de beaucoup ; plus encore si nous nous fixons aux lettres, desquelles ils étaient complètement éloignés, méconnaissant totalement la lecture ou l'écriture ; ou à la culture, ou aux très bonnes institutions et lois, ou à un bénéfice qui à lui seul vaut pour toute l'utilité des autres choses : la connaissance de Dieu et de la religion chrétienne »[77]. Sepulveda souligne, dans la continuité d'Aristote, qu'il est juste et bénéfique que les hommes bons, excellents en vertu, intelligence et prudence dominent les inférieurs. Surtout lorsque ces maîtres peuvent apporter la connaissance de si bonnes choses.

Sepulveda prétend tenir ce discours des lois de la nature elles-mêmes, car c'est elles qui établissent de façon évidente le fait que les supérieurs doivent conduire les autres, afin de leur faire profiter de leur bonté, civilisation, ou de ce qu'ils auraient de meilleur : « tout en étant des domaines aussi divers, toutefois, quand ils s'appuient sur la droite raison, tous ont leur fondement sur le droit naturel, qui dans sa variété, prend sa source, comme l'enseignent les sages, dans un seul principe et dogme naturel : l'empire et le domaine de la perfection sur l'imperfection, de la forteresse sur la débilité, de la vertu excellente sur le vice. Cela est conforme à la nature…»[78].

Or il n'est pas besoin de prouver la supériorité espagnole, ni la stupidité des amérindiens : « s'il est licite et juste que les meilleurs et ceux qui surpassent le plus par nature, par coutumes et par lois règnent sur les inférieurs, tu peux bien comprendre, Léopold, si tu connais la nature et la morale des deux peuples, que les espagnols exercent leur domination de parfait droit sur ces barbares du nouveau monde et des îles adjacentes, lesquels en prudence, esprit, en tout genre de vertus et en sentiments humains sont aussi inférieurs aux espagnols que les enfants aux adultes, les femmes aux hommes, les cruels et inhumains aux extrêmement doux, les exagérément

[77] *Democrates segundo*, p. 78.

[78] *Democrates segundo*, p. 20.

intempérants, incontinents aux modérés »[79]. Tout comme il ne voit pas le besoin de démontrer l'humanité et les sentiments chrétiens qui animent les conquérants espagnols, Sepulveda ne trouve pas à redire non plus sur la barbarie, la cruauté et la stupidité des amérindiens.

Tout cela allait de soit, un simple rappel des faits était suffisant pour asseoir ses propos. Il semble d'ailleurs vraiment que l'opinion de Sepulveda était consacrée, puisque Las Casas lui, qui défendait exactement l'inverse, a été contraint d'écrire de longues apologies pour essayer de convaincre les européens du contraire. Que ce soit grâce à Las Casas ou pas, une chose est sûre, Montaigne n'a pas rejoint la majorité qui prenait pour évident l'idée d'une nature amérindienne barbare ou stupide. Ainsi, Sepulveda ne se donne presque pas la peine de décrire les indiens pour prouver leur infériorité ou leur barbarie, mais il s'arrête tout de même à quelques points que nous allons souligner.

Un premier élément, et sans doute le plus utilisé pour renforcer cette opinion, est leur religion impie, exigeant des sacrifices humains. Cette religion déjà inacceptable par principe, le devient de façon absolue et définitive du fait des pratiques et rituels qu'elle engage. Nous comprendrons alors pourquoi Las Casas prend le soin de justifier et d'expliquer la fonction de ces sacrifices au sein des religions américaines, essayant par là de leur donner un autre visage, plus humain. Ainsi aux pages 968 et suivantes de l'*Apologética Historia*, il prendra le temps d'exposer son interprétation de leurs sacrifices, qui leur redonne une image tout à fait humaine et pieuse. Reprenant Cicéron, auquel il renvoie souvent lorsqu'il aborde cette question, il affirme qu'aucune nation n'est assez hostile aux choses de la raison et inculte, au point de n'avoir aucune connaissance, pour confuse et petite qu'elle soit, de Dieu.

De la même manière, aucune nation ne peut ignorer que le sacrifice, c'est-à-dire l'attestation de la reconnaissance de la seigneurie de Dieu sur toute créature, ne peut être offert qu'à Dieu. Aristote et saint Thomas, auxquels Las Casas recourt afin de garantir la validité de sa démonstration, diront que notre entendement juge naturellement devoir à Dieu ce que les hommes ont de plus excellent. Les choses créées ou faites par les hommes sont toutes imparfaites, tandis que l'homme lui-même créé par Dieu est ce qui s'avère le plus parfait et le plus élevé à sacrifier. De cette façon, il semble vouloir sinon excuser totalement le sacrifice humain, en tout cas lui donner une meilleure justification que la simple cruauté.

---

[79] *Democrates segundo*, p. 33.

Nous comprenons aussi pourquoi Montaigne n'évoque pas ces sacrifices dans le chapitre des *Coches*, où il est question de faire la défense et la louange des amérindiens ; mais c'est dans un autre chapitre où il n'est pas question des indiens que Montaigne les mentionnera. Un autre élément intolérable du mode de vie des indiens mentionné par Sepulveda, qui est en réalité intimement lié au premier, est celui de l'anthropophagie. Si Montaigne occulte dans des *Coches* l'existence de ces sacrifices, cet autre aspect de leur culture n'est pas ignoré de son argumentation, et dans des *Cannibales,* il prendra le soin de l'interpréter de façon à le rendre plus humain, comme Las Casas l'avait fait pour les sacrifices. Ce dernier, au lieu d'essayer de justifier l'anthropophagie, insiste d'ailleurs plutôt sur une délimitation des peuples anthropophages, précisant que seules quelques unes des nations amérindiennes l'étaient, la plupart d'entre elles ne se subsumant pas sous cette catégorie. Nous reverrons ces éléments avec plus de détail lorsqu'il sera question de la colonisation.

Résumons pour l'heure les principales idées de Sepulveda. Son traité *Democrates segundo* avait pour dessein de prouver la légitimité de la conquête espagnole, et des guerres menées contre ceux que l'on appelait alors les sauvages. Le centre de son argumentation s'articule autour de deux points essentiels : tout d'abord sur leur prétendue barbarie qui ne désigne autre chose que leur infériorité, leur inhumanité et leur conséquente servitude ; ensuite sur leur anthropophagie, résultat de leur culte voué aux démons, et responsable de la grande offense qu'ils font à Dieu. Rappelons encore une fois que cette doctrine de la barbarie soutenue par Sepulveda est d'après lui directement tirée des principes de la *Politique* d'Aristote, qu'il prend pour principal garant de son argumentation. C'est encore à ce dernier qu'il empruntera la notion d'esclave par nature, qu'il applique par suite aux indiens, ainsi que l'idée, de la nécessaire domination du supérieur sur l'inférieur (de la forme sur la matière, de l'âme sur le corps, de la raison sur les appétits, de l'homme sur la femme, de l'être humain sur les animaux et du parfait sur l'imparfait…).

Nous analyserons dans la suite plus en détail la contre argumentation de Montaigne visant à disqualifier cette posture. Pour l'instant, limitons-nous à souligner qu'une lecture superficielle de l'*Apologie* et de quelques autres chapitres suffit pour nous montrer que Montaigne conteste cette vision binaire de la réalité qui sépare les meilleurs des pires, et admet par conséquent la domination des premiers sur les deuxièmes. Sa négation de l'échelle ou de la hiérarchie des êtres proposée par Sebon rejoint le refus d'une division des hommes ou des êtres selon leur prétendu

degré de supériorité ou d'infériorité, et nous offre par là une première confirmation de cette lecture.

Avant d'entrer véritablement dans la pensée de Montaigne, soulignons encore que l'opposition que nous avons relevée entre Montaigne et Sepulveda, ou encore entre Montaigne et Las Casas n'est pas une opposition littérale dans la mesure où, bien que le contenu de leur controverse était probablement connu de Montaigne, les ouvrages dans lesquels elle fut développée n'ont probablement pas été lus par lui. Cela ne rend pas pour autant infructueux le traIbident de cette opposition, puisque la doctrine qui soutient l'argumentation et les thèses principales de ces deux auteurs est très probablement familière à Montaigne. L'impression que nous avons de lire dans les *Essais* la réfutation de Sepulveda et même sur certains points de Las Casas pourrait provenir de la condamnation de certaines thèses aristotéliciennes, en particulier de celles figurant dans la *Politique* que nous retrouvons également chez ces deux auteurs.

3. Montaigne.

Nous proposons à présent de travailler la conception de la barbarie proposée par Montaigne et exposée dans le chapitre des *Cannibales*. Montaigne commence par une certaine détermination du terme barbare qu'il ne quittera d'ailleurs plus jusqu'à la fin, applicable aux amérindiens. Comme Las Casas, Montaigne attribue en effet une certaine barbarie aux indiens. Sont-elles cependant toutes les deux de même contenu ? Ont-elles une valeur positive ou négative ? Rejoignent-elles sous certains aspects le sens de la barbarie des deux autres auteurs ? Chez Las Casas et Sepulveda le concept de barbarie est la plupart du temps employé dans un sens non seulement négatif, mais également synonyme d'un manque essentiel pour prétendre à l'humanité.

Chez Las Casas, la barbarie attribuée aux amérindiens est toujours l'indice d'un manque, mais elle semble avoir une portée moins négative, dans la mesure où elle n'efface pas toute marque d'humanité et où il est possible d'y remédier. Qu'en est-il de Montaigne ? Avant d'entrer dans l'analyse du passage proprement dit, traçons un tableau rapide des différentes acceptions qu'il propose de la barbarie dans des Cannibales. Commençons par la page 205 où nous pourrons trouver deux différents emplois de ce mot. Tout d'abord Montaigne affirme que selon les témoignages rapportés sur ces nations, les indiens ne seraient pas barbares, c'est à dire sauvages.

Ces synonymes (qui ne sont pas toujours considérés comme tels) sont ici présentés de façon péjorative, désignant la cruauté. C'est le sens le plus souvent employé par les autres auteurs attribuant la barbarie aux indiens, voulant les approcher des bêtes par une animalité qui n'est en fait que cruauté et brutalité. Montaigne refuse de conférer ce type de barbarie associée à la cruauté aux indiens, plus encore, il ne l'accepte même pas chez les animaux, qui selon lui n'ont rien de cruels. Outre cela, non seulement il n'estime pas les indiens emprunts de cruauté, mais il perçoit dans cette qualification des indiens une tout autre cause, qui dépend plus de celui qui l'attribue que de celui à qui elle est attribué. Si le comportement des indiens paraît cruel, c'est selon Montaigne tout simplement parce qu'il nous est étranger et non parce qu'il l'est en soi. La barbarie désignerait alors ce qui sort de l'usage, ce qui est étrange.

Las Casas évoquait également l'étrangeté dans sa première définition de la barbarie, mais pas dans le même sens que Montaigne, car il y voyait une barbarie de fait, alors que chez

Montaigne la barbarie est présentée comme imaginée par celui qui l'attribue. Les coutumes et façons des indiens sont bien entendu très éloignées de celles des européens, qui les perçoivent alors comme irrationnelles, ou en tout cas comme mauvaises, à proportion elles s'éloignent des leurs. Ce type de raisonnement associe la différence à l'infériorité des pratiques et des êtres ; c'est ainsi que ceux-ci deviennent barbares ou cruels. Montaigne condamne cet enchaînement. A la page 206, il reprend pourtant ce terme en l'appliquant aux indiens, mais ce dernier recouvre alors un toute autre sens. Il n'y est plus du tout question de cruauté ou d'infériorité, mais de proximité avec la nature. La barbarie correspond ici au fait d'avoir reçu peu de façons de l'esprit humain.

Pour le dire plus directement, cette barbarie est synonyme de simplicité, ou à la limite d'ignorance. Or la simplicité ou l'ignorance sont dans un rapport d'étroite proximité avec un naturel originel. Cette acception du terme de barbarie a donc un sens positif. Cette barbarie conçue comme l'ignorance d'un certain savoir donne lieu à un éloge chez Montaigne, en revanche, le père espagnol regrette cet état de chose. Dans les deux cas, c'est un manque de lettres ou de connaissances qui inscrit l'indien dans l'ignorance et la simplicité, même si ces dernières recouvrent des valeurs un peu différentes chez ces deux auteurs. A la page 210, nous retrouvons les deux emplois du terme mentionnés ci-dessus, dont les sens correspondent à peu de choses près à ce qui avait déjà été proposé par les auteurs antérieurs à Montaigne mais dont ce dernier en inverse l'usage.

Montaigne consent à attribuer une certaine barbarie aux indiens mais, à condition que cette barbarie ne soit pas identifiée à la cruauté mais tout simplement envisagée comme un plus petit développement des règles de la raison. Ce qui revient, selon nous, à la simplicité et l'ignorance mentionnées. Les indiens, selon Montaigne sont donc barbares en vertu de leur simplicité ; contrairement aux européens qui finissent par l'être aussi, mais au sens où eux deviennent cruels. Et Montaigne encore une fois ne va pas suivre ses contemporains protestants qui réservent toujours le blâme aux espagnols, puisqu'il généralise cette cruauté en l'attribuant à un "nous", qui comprend les européens en général dans la mesure où il n'aurait pas de raison de la limiter aux seuls français.

Chez Las Casas, la barbarie a en fin de compte trois sens : éloignement de la raison/humanité, manque de lettres et manque de vraie foi. Cette dernière forme de barbarie n'est jamais reprise par Montaigne. Et selon nous, non seulement il ne la mentionne mais en outre il

semble se positionner contre cette croyance qui consiste à dire que ceux qui n'adhère pas à la religion chrétienne sont barbares. Selon Montaigne, en effet si le manque de vraie foi était une barbarie, tous les hommes - sauf de très rares exceptions - seraient barbares, auquel cas le terme de barbarie serait lui-même dénué de sens puisqu'il désignerait plutôt l'humanité que son absence. Le manque de lettres est la seule barbarie à la fois acceptée et assignée aux amérindiens par ces deux auteurs, encore que dans des mesures un peu différentes.

Venons-en au manque de raison. Montaigne n'y perçoit pas là une barbarie, et même dans l'hypothèse où le manque de raison serait une forme de barbarie, il reste impossible à démontrer ; ce qui constitue tout de même l'argument principal. Ce qui est compris comme un manque de raison résulte en réalité d'une mauvaise interprétation de la différence. Toutefois, nous devons tout de même admettre que les éléments constitutifs de la barbarie/manque de raison chez Las Casas sont présents dans celle mentionnée par notre auteur à la page 210 mais toujours dans une autre perspective. Disons que la barbarie attribuée aux européens dans ce passage correspond à la cruauté, consécutive d'un manque de raison, décelée chez les amérindiens par le père espagnol.

Si Montaigne utilise le terme de barbarie pour désigner la cruauté, comme cela se faisait à son époque, il rejette l'idée qu'elle puisse être une conséquence de l'absence de raison et refuse davantage encore qu'elle soit associée à un manque d'humanité. Ce 'nous' que Montaigne accuse de barbarie/cruauté est humain, et sans doute rationnel. Pour conclure, nous pouvons observer que dans les *Cannibales,* Montaigne présente deux barbaries différentes : celle attribuée aux européens qui relève de la cruauté et celle attribuée aux amérindiens pour leur ignorance. Cette dernière nous invite à penser que le concept de barbarie construit par Montaigne dans les *Essais* et utilisé pour désigner les amérindiens a pour contenu le manque de sciences.

Pour clore la discussion sur la barbarie, nous trouvons important de mentionner ce peuple qui, comme les amérindiens l'auront été pour les contemporains de Montaigne, dans l'antiquité représentait la personnification de la barbarie. Il s'agit des Scythes, rarement mais tout de même présents dans les *Essais*. Rappelons avant tout que chez de nombreux auteurs bien connus de Montaigne, pensons par exemple à Hérodote, les Scythes s'identifiaient avec la barbarie. Nous ne nous étonnerons pas, connaissant l'esprit critique de notre auteur, de constater qu'à aucun moment, il ne les cite illustrer la barbarie ou la sauvagerie, mais au contraire les met souvent en parallèle avec les amérindiens en en faisant un exemple de plus de la diversité culturelle : « [A]

nous portons les oreilles percées ; les grecs tenoient cela pour une marque de servitude. Nous nous cachons pour jouir de nos femmes, les indiens le font en public. Les Scythes immoloyent les estrangers en leurs temples, ailleurs les temples servent de franchise »[80].

Regardons en quels termes Montaigne évoque leur façon de vivre, laquelle contient selon lui de nombreux points communs avec celle des brésiliens. Dans ce passage, l'auteur oppose leur peu d'attachement aux choses ou biens matériels au soin qu'ils prennent de leur peuple et notamment de leurs morts : « touchant les Scythes on dict d'eux, quand Darius alla pour les subjuguer, qu'il manda à leur roy force reproches pour le voir toujours reculant devant luy et gauchissant la meslée. A quoy Indathyrsez, car ainsi se nommoit-il, fit response que ce n'estoit pour avoir peur ny de luy ny d'homme vivant, mais que c'estoit la façon de marcher de sa nation, n'ayant ny terre cultivée, ny ville, ny maison à deffendre, et à craindre que l'ennemy en peust faire profist. Mais s'il avoit si grand faim d'y mordre, qu'il approchast pour voir le lieu de leurs anciennes sepultures, et que là il trouveroit à qui parler »[81].

Il les donne encore comme un exemple de nation dont le maintien de l'ignorance ou de la grossièreté permet la permanence de la valeur guerrière, ce en quoi d'une certaine façon ils s'approchent des spartiates : « [C] les plus belliqueuses nations en nos jours sont les plus grossieres et ignorantes. Les Scythes, les Parthes, Tamburlan nous servent à cette preuve. Quand les Goths ravagerent la Grèce, ce qui sauva toutes les librairies d'estre passées au feu, ce fut un d'entre eux qui sema cette opinion, qu'il falloit laisser ce meuble entier aux ennemis, propre à les destourner de l'exercice militaire et amuser à des occupations sedentaires et oysives »[82].

Autre exemple que nous pouvons mettre en parallèle avec ceux concernant les brésiliens est celui dans lequel Montaigne fait référence au traIbident que les scythes donnent aux prophètes qui faillent à la connaissance à laquelle ils prétendent accéder : « [C] entre les Scythes, quand les devins avoient failli de rencontre, on les couchoit, enforgez de pieds et de mains, sur des chariottes pleines de bruyere, tirées par des bœufs, en quoy on les faisoit brusler »[83]. Il fait

[80] *Apologie* p. 582.

[81] *De la constance* p. 45.

[82] *Du pedantisme* p.143.

[83] *De cannibales* p. 208.

également le récit de leur façon d'enterrer les morts, proche cette fois des indiens du nord : « [C] quand les Scythes enterroyent leur roy, ils estrangloyent sur son corps la plus favorie de ses concubines, son eschançon, escuyer d'escuirie, chambellan, huissier de chambre et cuisinier. Et en son anniversaire ils tuoyent cinquante chevaux montez de conquante pages qu'ils avoyent enpalez par l'espine du dos jusques au gozier, et les laissoyent ainsi plantez en parade autour de la tombe »[84].

Pour finir, nous mentionnons cette comparaison entre l'anthropophagie scythe et celle amérindienne. Montaigne nous dit dans des *Cannibales*, pour soi-disant excuser le cannibalisme de certains amérindiens, que ces derniers mangeaient leurs ennemis pour accomplir une vengeance, à la différence des scythes qui les mangeaient pour se nourrir. Mais même par cette distinction, il ne manifeste aucune réserve à la pratique de ces derniers. Ayant bien compris les raisons de l'attribution de la barbarie communes à toutes les époques, Montaigne la sépare du scythe comme de l'amérindien. L'enjeu de la question réside dans cette différence des coutumes et modes de vie, dont l'écart n'a pas besoin de s'inscrire dans la différence temporelle ou de lieu pour se montrer le plus aigu : « [B] regardez la difference du vivre de mes valets à bras à la mienne : les Scythes et les Indes n'ont rien plus esloigné de ma force et de ma forme »[85].

---

[84] *Apologie* p. 461.

[85] *De l'experience* p. 1082.

L'INDIEN

CHAPITRE IV

1. Jean de Léry.

Les lectures des différents auteurs auxquels nous nous sommes rapportés montrent que chacun caractérise les indiens en fonction d'un but donné, autrement dit relativement à ce qu'ils entendent démontrer à partir de ce tableau. C'est donc la fin poursuivie qui détermine les qualités des indiens et non ce qu'ils sont en eux-mêmes. Par ailleurs, que le but soit de démontrer leur humanité ou au contraire leur barbarie (dans le sens d'une non humanité), les éléments listés les qualifiant tel ou tel sont souvent les mêmes. Ce qui fait toutefois la différence est l'interprétation de celui qui en dessine les portraits. Les auteurs écrivant sur les amérindiens utilisaient alors la plupart du temps les mêmes concepts, en se réclamant systématiquement d'Aristote ou de Thomas, pour aboutir à des définitions absolument contradictoires. Cette observation vaut clairement pour Las Casas et Sepulveda.

Il serait intéressant de nous interroger sur la question de savoir si les auteurs ont lu Aristote à travers le prisme de thèses héritées de leurs contemporains ou bien si leur volonté était dès le début de construire leur argumentation à partir de la doctrine aristotélicienne. Il nous est difficile de démontrer avec certitude que les premiers auteurs qui ont qualifié les indiens de barbares avaient l'intention d'ajuster les éléments justifiant selon eux leur position à la doctrine d'Aristote. Ce qui est cependant surprenant est le fait que ces éléments fondant leur point de vue s'articulent parfaIbident à une analyse de type aristotélicienne de la réalité, comme l'ont montré par leurs écrits les deux opposants de Valladolid. Plus surprenante encore serait l'allusion à Aristote dès les premiers textes sur la conquête, comme par exemple les lettres de Colon.

Commençons par un auteur bien connu de Montaigne : Jean de Léry, dont l'expérience et le récit sont très riches pour notre propos, en plus d'avoir la qualité, rare pour ce qui regarde la conquête de l'Amérique, d'être une source sûre de notre auteur. La voie dans laquelle se lance Léry se situe, selon Lestringant, à l'opposée d'une projection utopique, car elle consiste plutôt en un regard jeté en arrière, une rêverie primitiviste dans laquelle il ne s'agirait pas de civiliser le sauvage mais de vivre en bonne entente avec lui, partageant ses habitudes et ses coutumes, exception faite de celles que les chrétiens ne pourraient accepter - comme par exemple le cannibalisme. Il retrouve alors chez Léry un regard bienveillant à l'égard des brésiliens qui a sans

doute influencé Montaigne. Ce serait cependant vouloir aller trop vite que de nous limiter à ce premier regard laudatif.

Léry en effet inscrit son propos dans une perspective à la fois théologique et téléologique, que nous ne saurions retrouver chez Montaigne, et qui fait que leurs points de vue restent totalement opposés : « Passé ce préambule descriptif, que Montaigne a sans doute du reporter dans son récit, que l'on peut lire comme une magnifique variation sur le thème de la *digitas hominis*, tout l'inventaire du monde est orienté suivant cette perspective téléologique. Les créatures, les bêtes et plantes, sont décrites en fonction de leur utilité pour l'homme, ou au contraire de leur nocivité »[86]. Inutile de dire que, chez Montaigne, nous ne retrouvons nullement une telle hiérarchie entre les êtres qui ordonne l'univers en fonction de l'homme.

Au contraire, Montaigne utilise tous ses efforts pour lutter contre cette vision anthropocentrique et pour décentrer l'homme de ce « nid douillet » dans lequel il semblait se complaire. Les ressemblances ainsi que les dissemblances entre les deux auteurs ne s'arrêtent pas à ce premier tableau descriptif des indiens et à leur positionnement à propos de la hiérarchie des êtres. Tous deux procèderont à une comparaison entre les modes de vie de ces deux continents et seront, sortis de cette analyse, implicIbident d'accord pour dire que la vie que mènent les indiens est meilleure que celle des européens : « Léry revient à plusieurs reprises sur l'idée d'une vie détachée des biens de ce monde et donc moins que la notre (l'européenne) engluée dans la chair - au sens large - et sujette à ses tourments inévitables. C'est le point principal du portrait moral de l'indien.

(...) le brésilien ressuscite le philosophe nu de l'antiquité, ce gymnosophiste cher à Platon, Aristote et Plutarque. Nu et en bonne santé, il ignore l'empire criminel des passions qui nous (les européens) dévorent. (...) Si l'on veut bien s'en tenir à la police des sauvages, l'éloge est sans réserve. Quoiqu'ils ignorent les lois divines et humaines et qu'ils soient conduits seulement par leur naturel, quelque corrompu qu'ils soient, ils n'en vivent pas moins en paix les uns avec les autres, mieux comparablement que les soi-disant chrétiens. Leur hospitalité digne des patriarches de la bible témoigne de l'humanité de ces gens, lesquels néanmoins nous appelons barbares »[87].

---

[86] *Léry ou l'invention du sauvage* p. 83.

[87] Ibid. p. 92.

La critique des mœurs européennes et des européens que nous retrouvons et connaissons bien chez Montagne se trouve donc aussi chez Léry, encore que leurs raisons puissent être assez éloignées les unes des autres. Si le pasteur de Genève se situe dans le parti qui souffre des persécutions, et pâtit probablement plus encore de la corruption des mœurs de son siècle, Montaigne quant à lui a tout autant de raison de critiquer et de désespérer des valeurs et mœurs de ceux qui disent partager sa foi. Nous serions alors tentés de dire que le tableau indigène proposé par Léry est somme toute très proche de celui de Montaigne. Or il n'en est pas le cas.

Ajouté à d'autres raisons, ce tableau descriptif positif cautionnera, chez notre auteur, une vision globale de l'indien elle aussi positive. Chez Léry, au contraire, cela est la partie la moins importante du tableau, qui finit en réalité par avoir des accents infernaux. Dans un mouvement tout à fait différent, la réflexion de Montaigne ne fera que confirmer le tableau édénique qui avait été présenté dans la description élogieuse des indigènes. Chez Léry, les indiens sont, malgré leur bon caractère, destinés aux flammes de l'enfer, et aucune bonne mœurs ne pourrait les en sauver : « naturellement les deux chapitres forment un violent contraste: le portrait des sauvages brésiliens, nus, peints et emplumassés aboutissant à l'éloge de leur simplicité adamique. Il fallait, in extremis, le rappel de la Chute et de la sortie de l'Eden pour contenir cette apologie dans les bornes du licite »[88].

Si Montaigne ne voit ou en tout cas ne souligne que leur 'heureuse condition d'hommes', Léry au contraire bien qu'ayant annoncé et connu cette heureuse condition, met l'accent sur le fait que leur 'humanité déchue est condamnée de toute éternité'. Cela nous renvoie à un deuxième et très important parallèle, qui est celui de la vision colonisatrice. Léry, de la même manière que Las Casas, était en principe favorable à la colonisation, c'est d'ailleurs pourquoi il rejoint l'expédition envoyée par Calvin dont le but était de coloniser pour conduire les amérindiens à la vraie foi (qui est en ce cas protestante et non plus catholique comme dans le cas de Las Casas). Colonisation donc, mais dans le seul but d'évangéliser. Nous remarquons dès lors une grande différence entre le pasteur de Genève et le père espagnol, puisque, pour ce dernier, il était désirable mais plus encore salutaire que la colonisation fasse aussi des profits ; alors que cela ne semble jamais avoir effleuré l'esprit de Léry.

---

[88] Ibid. p.112.

Comme Montaigne et à la différence de Las Casas, Léry n'admettait pas les droits que l'Europe s'attribuait sur les richesses (humaines et naturelles) du continent nouvellement conquis. Il se peut que des questions politiques aient influencé cette position qui était souvent celle du parti protestant, en tout cas au début de la colonisation de l'Amérique, étant donné qu'aux premiers siècles de conquête c'étaient des royaumes catholiques qui en avaient la possession, mais nous n'allons pas entrer dans ces problèmes qui ne concernent pas directement Montaigne. Pour ce qui est de la colonisation, leur ressemblance semble se limiter à ça, et notre auteur sera plus proche du père espagnol que du pasteur. Léry introduira en outre une question absente chez les autres auteurs, relative à la religion : celle de l'écriture. Le pasteur de Genève croyait, comme le souligne Lestringant, que la « parole étant trompeuse depuis l'Eden et la tentation d'Eve, l'écriture n'apporte nulle déperdition, mais au contraire une rédemption possible. Malheur par conséquent à ceux qui ne maîtrisent pas l'écriture »[89].

Les indiens ont les mœurs moins corrompues que les européens, certes, mais Léry croit cependant ces derniers plus proches de la rédemption parce que contrairement aux premiers, ils connaissent l'écriture, or seule l'écriture sacrée peut les sauver. Les indiens ne connaissant pas l'écriture, n'ont pas accès à la vérité énoncée par la bible. Ils ne pourront donc pas être sauvés s'ils ne l'apprennent pas, d'où la nécessité de l'évangélisation, objectif que c'est fixé le groupe genevois parti pour la France Antarctique. Compte tenu de la place et du rôle que Léry accorde à la nature, nous aurions pu penser que la lecture du 'livre de la nature' suffirait pour le salut.

La nature dans toute son infinité est largement présente chez les indiens, ils devraient alors pouvoir connaître le vrai Dieu par cet autre moyen : « la méditation sur le livre de la nature débouche sur une leçon morale. Elle invite à l'adoration d'un Dieu dont l'œuvre dépasse l'entendement, et à l'humiliation concomitante de la créature. La grandeur, la richesse et la variété de la création excédent de toutes part les faibles capacités de l'homme (...) on voit que cette lecture a pour support deux livres distincts qui reflètent l'un l'autre, le microcosme et le macrocosme, le petit monde qui est l'homme et le grand monde qui est la sphère terrestre divisée par climats »[90].

---

[89] Ibid. p.126.

[90] Ibid. p.131.

Or il n'en est rien, car il faut déjà connaître cette vérité, pour être en mesure de lire le livre de la nature, et les indiens bien que vivant en harmonie avec cette nature, ne peuvent accéder au Dieu qui l'aurait crée. Les indiens perçoivent donc le monde mais ne peuvent accéder à sa compréhension : « cette incapacité à connaître, qui est en vérité une incapacité à reconnaître et donc à se souvenir, procède d'une paresse criminelle (...) c'est pourquoi, en dépit de leur naïveté et de leurs yeux grands ouverts sur le monde, ces indiens ne voient pas, ils ne saisissent pas les arguments disposés devant eux, pour leur simple intelligence, par le pédagogue divin.

(...) plutôt qu'à magnifier le créateur à travers son œuvre vraiment divine, le livre de la nature sert à dénoncer l'infirmité fondamentale de l'homme, incapable de s'élever, par ses propres forces, à la connaissance de l'être. Argument à charge dans le procès instruit contre l'homme aveugle et sacrifiant aux idoles son imagination, le livre de la nature appelle un contrepoids, une compensation, un complément. Coupable, infiniment coupable, condamné sans appel et sans excuse, le pécheur incapable de lire dans le premier livre sera toutefois racheté. GratuIbident. Par la grâce de Dieu qui peut tout et sans laquelle la créature ne peut rien. Le livre de la nature était un don gratuit »[91].

Dans l'économie du salut comprise par Léry, le livre de la nature ne pourra à lui seul sauver les hommes, car il devra nécessairement être associé à l'autre livre, celui de l'écriture sainte. Comme nous l'avons déjà suggéré, le salut des indiens (et des païens en général) dépend donc du don que leur peuvent faire les chrétiens, qui est celui de l'évangélisation. Là repose tout leur espoir, et toute possibilité de rédemption. D'où l'empressement de certains protestants (mais aussi de nombreux catholiques tels Las Casas) à les évangéliser au plus vite, afin de racheter leurs âmes.

Malgré l'enthousiasme de Léry que nous avons pu observer à quelques reprises à l'égard des indiens, il reste en fin de compte extrêmement pessimiste sur l'avenir de ces sociétés somme toute maudites et perdues. Il finira d'ailleurs par ne plus croire, en quelque sorte comme Montaigne, en la possibilité de la conversion de ces gens au christianisme. Or cette impossibilité l'est par leur faute uniquement : leur trop grande culpabilité ou corruption les empêchant d'accueillir durablement et sincèrement, donc véritablement, la foi apportée par les chrétiens. Si

[91] Ibid. p.134.

son pessimisme se limite aux indiens, celui de Montaigne est beaucoup plus profond, et s'étend à toute l'humanité. Il serait probablement d'accord avec Léry sur le fait que les seuls capables de lire le livre de l'écriture sacré sont probablement les chrétiens (laissons de côté la question très importante de la dispute catholiques/protestants qui ne sera pas de grande utilité sur ce point).

Mais si Léry pense réellement cela Montaigne exprime un doute quant à cette possibilité quand bien même elle est réservée aux chrétiens. Si les chrétiens étaient vraiment en mesure de lire le livre sacré, ils devraient nécessairement suivre ses préceptes, ce qu'ils ne font pas. Comme Las Casas, Léry croit en l'effectivité et la vérité de la foi des chrétiens, avec quelques réserves de la part de chacun pour les conquistadores et les catholiques respectivement. Malgré ces réserves, ils restent relativement optimistes en comparaison de Montaigne, qui ne voit la vraie foi nulle part. Nous comprenons en ce sens son scepticisme par rapport à l'évangélisation, qu'il mentionne d'ailleurs jamais. Lestringant ne cesse de nous rappeler l'inconstance de Léry dans son appréciation des indiens. Cette inconstance a tout de même ses raisons que nous explique ce commentateur, elle n'apparaît ainsi pas anarchique mais semble suivre au contraire un développement logique qui consiste à apprécier son objet d'étude sous divers angles plutôt que de l'aborder dans une même perspective de façon capricieuse.

La première peinture que nous offre *L'histoire d'un voyage* ressemble tout à fait aux descriptions types présentes chez la plupart des auteurs, d'où notre intérêt à regarder ce texte de plus près. Commençons par celle-ci : « le pays estoit du tout desert, et en friche : il n'y avoit point de maison, ny de toicts, ny aucune commodité de bled. Au contraire, il y avoit des gens farouches et sauvages, esloignez de toute courtoisie et humanité, du tout differents de nous en façon de faire et instruction : sans religion, ny aucune cognoissance d'honnesteté ni de vertu, de ce qui est droit ou injuste : en sorte qu'il me venoit en pensée, assavoir si nous estions tombez entre des bestes portans la figure humaine »[92].

Tout compte fait, le tableau s'approche assez de celui proposé par Sepulveda, car ce qui apparaît ici est le manque de société, de religion et de qualités humaines essentielles, comme la vertu. Le pays est 'désert', ce qui semble présenter l'absence non seulement de villes (qui sont, selon nos deux hommes de Valladolid, les preuves fondamentales de la rationalité et de

[92] *Histoire d'un voyage faict en terre du Brésil* p. 69.

l'humanité d'un peuple) mais aussi de l'agriculture. Ce constat est d'ailleurs confirmé dans la suite lorsqu'il souligne le manque de blé. Signalons ici deux choses qui peuvent être importantes dans la comparaison avec Montaigne. Cette absence de culture de blé qui conduit Léry à penser les sociétés brésiliennes dénuées de toute forme d'agriculture est l'occasion pour lui de formuler une évaluation négative de ces sociétés en comparaison de la société européenne.

C'est ainsi que non seulement Léry méprise les habitudes alimentaires des indiens à la différence des conquérants (puisque selon lui le manioc ou le maïs n'ont pas autant de valeur que le blé, or la nourriture la plus humaine est le pain qui ne peut être fait qu'avec le blé), mais en outre il dévalorise leur relation à la terre et à ses fruits, l'agriculture étant d'après lui la manière plus rationnelle de recevoir les dons de la nature. Si l'absence d'organisation sociale et politique telle que Léry les connaît dans sa propre société est déjà pour lui accablante, que dire de la soit disant absence de maisons : c'est la plus sûre attestation de leur manque de rationalité et par conséquent d'humanité. Les amérindiens sont présentés par Léry comme des personnes à l'apparence farouche et sauvage, plus proches des animaux que des hommes dont on peut se demander s'ils ne sont pas d'ailleurs plutôt des animaux à l'apparence humaine.

Ce n'est pas la première fois que nous nous confrontons avec ce doute, combattu par Montaigne comme nous allons le voir au tout début de notre passage des *Cannibales*. Ce qui permet de qualifier leur apparence comme sauvage ou encore bestiale, c'est leur manque de courtoisie et d'humanité, qui sont selon Léry les signes d'une bonté. Par ailleurs, en plus de n'être ni sociables, ni bons, ce qui est déjà suffisant pour les écarter de l'humanité, il leur manque encore cet élément, déjà rencontré dans la classification de Las Casas et chez Montaigne, indice d'une certaine forme de barbarie : le savoir-faire et la connaissance que possèdent les européens. Cet élément dégrade encore les indiens mais n'est pas pour autant suffisant pour signaler une non humanité, comme nous avons pu le voir avec notre dominicain et Montaigne.

Pour finir d'expliciter cette barbarie déjà plus que démontrée, il met l'accent sur leur manque de religion, et donc de vertu, ces deux éléments étant sans doute indissociables dans l'esprit de Léry, ainsi que leur méconnaissance du juste et de l'injuste qui en découle. C'est donc un tableau, comme nous l'avions souligné, très proche de celui présenté par Sepulveda, à la différence que ce dernier n'avait pas rencontré les indiens et les décrivait par ouï-dire. Si sa position n'est pas aussi claire puisque Léry, contrairement à Sepulveda, ne se limite pas à cette

description et nous en propose d'autres toutes opposées ; le fait qu'il ait commencé son propos par elle et non pas par une autre est tout de même décisif pour l'accent final mis sur leur sauvagerie.

Nous pouvons alors supposer à la lecture de cette description que les indiens, chez Léry, sont des barbares au sens de Sepulveda c'est-à-dire esclaves *a natura* même si ce dernier ne les présente jamais en ces termes. Leur manque d'humanité et leur cruauté sont tels, que ceux qui les côtoient finissent même par perdre la leur, devenant aussi sauvages qu'eux : « je suis contraint de reciter icy, que quelques truchemens de normandie, qui avoyent demeuré huict ou neuf ans en ce pays-là, pour s'accomoder à eux, menans une vie d'atheistes, ne se polluoyent pas seulement en toutes sortes de paillardises et vilenies parmi les femmes et les filles, dont un d'entre autres de mon temps avoit un garçon aagé d'environs trois ans, mais aussi, surpassans les sauvages en inhumanité, j'en ay ouy qui se vantoyent d'avoir tué et mangé des prisonniers »[93].

Les guerres de religion à l'époque de Montaigne auront peut-être au moins eu l'avantage (si nous pouvons parler d'avantage en ce qui concerne une guerre) de rendre les hommes plus lucides : tandis que les auteurs des autres nationalités généralement s'acharnent sur la cruauté des indigènes, manifeste par leur anthropophagie ; Montaigne et Léry, chacun ayant ses raisons, ne se limitent pas à pointer du doigt la barbarie qui vient d'être 'découverte' de l'autre côté de l'océan, mais sont aussi capables de tourner leur regard et de trouver une barbarie peut-être pire encore, juste à leur côté :

« ces horribles choses, exercées journellement entre ces nations barbares de la terre du bresil, pensent aussi un peu pres à ce qui se fait par deçà parmi nous : je diray en premier lieu sur cette matiere, que si on considere à bon escient ce que font nos usurierss … qu'on dira qu'ils sont encore plus cruels que les sauvages dont je parle. (…) Davantage, si on veut venir à l'action brutale de mascher et manger reellement la chair humanie, ne s'en est-il point trouvé en ces regions de par deçà, voire mesme entre ceux qui portent le titre de chrestiens »[94].

---

[93] Ibid. p. 370.

[94] Ibid. p. 375.

Si nous pouvons déceler des différences dans la manière de présenter les choses chez ces deux auteurs, ils semblent partager ce précepte, présent dans l'Epître aux romains, de ne pas croire que le mal est réservé à l'autre mais qu'il est aussi une donnée commune : « c'est pourquoi, homme, si tu juges, tu es sans excuse, car en jugeant les autres tu te condamnes toi-même puisque toi qui juges, tu fais les mêmes choses. Or nous savons que Dieu juge selon la vérité ceux qui font de telles choses. Comptes-tu échapper au jugement de Dieu, homme qui juges ceux qui font de telles choses et qui fais les mêmes »[95].

Les descriptions de Léry, comme nous l'avons déjà dit, ne sont pas unanimes, et dans plusieurs passages il paraît tout à fait enchanté par les indiens : «assavoir, en la desfiance, en l'avarice qui en procede, aux procez et brouilleries, en l'envie et ambition, aussi rien de tout cela ne les tourmente, moins les domine et passionne »[96]. Il est d'ailleurs possible que ce passage ait directement influencé celui des *Cannibales* figurant à la page 206 où Montaigne affirme en des termes très proches de ceux de Léry que les amérindiens ne connaissent ni le mensonge, ni la trahison, ni la dissimulation, ni l'avarice, ni l'envie, ~~et~~ ni la détraction. Nous analyserons cette liste dans le détail, pour l'instant limitons-nous à souligner la proximité entre les propos.

Cette liste élogieuse tracée par Léry au sujet des indiens est par ailleurs suffisamment importante pour devoir être remarquée. A la page 305 de son *Histoire d'un voyage*, en outre, il dit encore que les indiens sont énormément reconnaissants et selon cet auteur n'aiment que les gens gais, joyeux et libéraux ce qui revient à dire que tel est leur naturel. Le plus grand éloge que leur fait sans doute Léry se trouve à la page 439, dans un passage où il s'étonne de leur incroyable police. Regardons de plus près, car c'est en termes de lois qu'il énonce la comparaison entre les deux polices indigène et européenne. Si les indiens sont guidés, nous dit Léry, par leur naturel, nous ne savons pas ici si nous pouvons l'associer aux lois naturelles qui chez Montaigne orientent leurs actions. Sans pour autant identifier, nous pouvons tout au moins observer leur contiguïté de sens.

Leur naturel corrompu, qu'il relève d'une inclination tout à fait bestiale ou des lois naturelles imprimées par la loi divine, leur permet de vivre mieux et plus pacifiquement que les

---

[95] *Epître aux romains*, II, 1-3.

[96] *Histoire d'un voyage faict en terre du Brésil* p. 212.

lois humaines et divines ne le permettent aux chrétiens. Ajoutons à cela une dernière qualité qui montre que, de façon involontaire, Léry est conduit à attribuer des caractéristiques chrétiennes aux indigènes, comme le font d'ailleurs également Montaigne et Las Casas ; il s'agit de la charité. Rien de plus spécifiquement chrétien. Leur libéralité et charité, que Léry signale à la page 461, toute contraire à l'avidité des différents conquérants, est poussée au point qu'ils mourraient de honte d'avoir un proche dans le besoin de quelque chose qu'ils ont en leur possession.

Comme Montaigne encore, Léry - ou plutôt Montaigne comme Léry, puisqu'il en connaît l'ouvrage - présente par le moyen d'un discours fort raisonnable la droiture de leur jugement et de leur entendement. A la page 419, lorsque Léry compare les indiens aux paysans français, les premiers sont considérés plus habiles que les seconds, idée que nous n'aurions pas pu rencontrer chez le père espagnol. Les nations amérindiennes, selon lui, ne sont en outre pas aussi farouches que l'on voudrait le croire, et considèrent tout ce qu'on leur dit avec bonne raison : « mais cet homme tant riche dont tu me parles, ne meur-il point ?

(…) et quand donc il est mort, à que est tout le bien qu'il laisse ? A ses enfans, s'il en a, et à defaut d'iceux à ses frere, seurs, ou plus prochains parents. Vrayment, dit lors mon vieillard (lequel comme vous jugerez n'estoit nullement lourdaut) à ceste heure cognois-je, que vous autres mairs, c'est-à-dire françois, este de grands fouls : car vous faut-il tant travailler à passer la mer, sur laquelle vous endurez tant de maux, pour amasser des richesses ou à vos enfans ou à ceux qui survivent apres vous ? la terre qui vous a nourris n'est-elle pas aussi suffisante pour les nourrir ? Nous avons des parents et des enfans, lesquels, comme tu vois, nous aimons et cherissons : mais parce que nous nous asseurons qu'apres nostre mort la terre qui nous a nourri les nourrira, sans nous en soucier plus avant nous nous reposons sur cela.

Voilà sommairement et au vray le discours que j'ay ouy de ma propre bouche d'un pauvre sauvage ameriquain. Partant outre que ceste nation, que nous estimons tant barbare, se moque de bonne grace de ceux qui au danger de leur vie passent la mer pour aller querir du bois de bresil a fin de s'enrichir, encor y a-il que quelque aveugle qu'elle soit, attribuant plus à nature et à la fertilité de la terre que nous ne faisons à la puissance et providence de dieu, elle se levera en

jugement contre les rapineurs, portans le titre de chrestiens, desquels la terre de par-deçà est aussi remplie, que leur pays en est vuide, quant à ses naturels habitant »[97].

C'est aussi ce que font les trois indiens que Montaigne rencontre à Rouen et qui critiquent, dans un passage qui nous est si bien connu, le mode de gouvernement en France ainsi que les inégalités sociales. S'il est vrai que notre auteur cherche dans la personne de l'indien une licence pour faire des critiques à sa société, nous ne pouvons nier qu'en même temps il en profite pour présenter en l'indien une personne très sagace et d'un esprit adroit.

Léry utilise aussi le portrait des indiens pour condamner ses contemporains, mais nous pouvons observer que Montaigne et Las Casas, au delà de cette critique, proposent, pour leur part, une description des indiens proche du portrait idéal du chrétien. Le portrait du conquérant se dessine ici par son amour ou son avidité des biens matériels et des richesses qui est nul chez les indiens. Léry, comme Montaigne, et à la différence d'autres auteurs qui verront dans le manque d'intérêt pour les richesses et les biens une certaine bestialité, loue ce détachement des choses matérielles, en comparaison des usuriers européens qui 'sucent la moelle des pauvres veuves'.

Un autre point dans ce passage est digne de notre intérêt : celui où Léry fait au détour d'une phrase, mention à la nature et à Dieu. Ces sociétés estimées de tous barbares font davantage confiance en la nature que les nations chrétiennes en la puissance et providence de leur Dieu. Les indiens suivent la nature et croient en elle, les chrétiens ne suivent pas les préceptes divins et ne semblent pas croire véritablement en leur Dieu non plus. Ce sont nos mots, mais l'idée se trouve chez Léry comme chez Montaigne, qui toutefois la développe beaucoup plus que son prédécesseur.

En général donc, malgré la première significative citation que nous avons rapportée de l'*Histoire d'un voyage*, qui n'est pas, soulignons-le, la seule dans son récit, Léry a tendance à voir les indiens sous un bon aspect. Il dira même après des années qu'il aimerait être parmi eux (soulignons tout de même que cela devait se passer pendant les guerres de religion). Bien qu'il souligne leur bon naturel, le bilan les concernant reste définitivement négatif : « ainsi donc,

[97] Ibid. p. 310.

heureux les peuples qui y habitent, s'ils cognoissoyent l'auteur et Createur de toutes ces choses : mais au lieu de cela je vay traitter des matieres qui monstreront combien ils en sont esloignez »[98].

Cet éloignement quasi insurmontable montre le pessimisme de Léry, notamment par rapport à l'évangélisation. Ce pessimisme n'existait pas a priori avant de les avoir rencontrés ou avant que l'entreprise genevoise n'ait échouée, puisque la raison première et ultime de son départ pour la France Antarctique était l'évangélisation des 'barbares'. Il a donc été, à un moment donné, d'accord avec Las Casas sur le fait que, si l'évangélisation était tentée, elle aboutirait à une bonne fin, étant donné le naturel des indiens : « pour monstrer, si on prenoit peine d'enseigner ces nations des sauvages habitans en la terre du bresil, qu'ils sont assez dociles pour estre attirez à la cognoissance de dieu »[99]. Mais encore eût-t-il fallu qu'il y eut de la volonté, des moyens et pas de divergence entre les conquérants. (que les disputes ne gagnassent point les relations entre les propres conquérants…) Cela est en fait secondaire, car ce sont des raisons historiques qui ne nous concernent (donc pas).

Le pessimisme de Léry par rapport à l'évangélisation s'est installé au fur et à mesure des événements, qu'il mêle au naturel des brésiliens, attribuant plutôt à ce dernier l'impossibilité d'évangéliser : « Voilà l'inconstance de ce pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l'homme. Toutefois j'ay opinion, si Villegagnon ne se fust revolté de la religion reformée, et que nous fussions emeurez plus plong temps en ce pays-là, qu'on en eust attiré et gagné quelques-uns à Jesus christ »[100]. Oubliant peut-être un peu vite que les raisons des échecs connus en matière d'évangélisation relevaient plutôt de la responsabilité de l'histoire de la conquête que de la nature des indiens, Léry abandonna sa croyance en la potentialité des amérindiens à devenir chrétiens. Pour mieux comprendre cet abandon définitif et irrévocable, il nous faudrait revenir à cette notion d'écriture dont parle Lestrigant.

La connaissance de l'écriture, ou plutôt la lecture sera essentielle, mais absente sous deux aspects. Tout d'abord, et cet auteur le soulignait de façon très claire, Léry désespère de ces nations qui ne connaissent pas les lettres et qui de ce fait ne peuvent avoir accès à la sainte

---

[98] Ibid. p. 335.

[99] Ibid. p. 417.

[100] Ibid. p. 413.

écriture. N'y ayant pas accès, ils ne peuvent avoir la foi et connaître les préceptes divins que tout homme devrait suivre. Il y existe une deuxième possibilité, qui serait le livre de la nature. On pourrait ici penser à ces lois de Nature qui leur montreraient les préceptes à suivre. Lecture de la Nature ou des lois de la nature qui, pour Montaigne, semblera donner de meilleurs résultats que celle de l'écriture sainte pour ceux qui peuvent en principe le faire.

Toutefois, le pessimisme de Léry est bien différent de celui de Montaigne, dans la mesure où, si ce dernier croit en l'accomplissement des lois de Nature par les indiens mais doute que les chrétiens puissent conformer leurs actions aux divines ; pour Léry, il ne semble pas y avoir de doute quant à l'accomplissement des lois divines par les chrétiens (encore faut-il souligner que les vrais chrétiens pour cet auteur se limitent aux protestants), en revanche c'est en la possibilité pour les indiens de suivre les lois divines par le biais de la nature qu'il ne croit pas. Qu'il s'agisse de lois divines ou naturelles d'ailleurs. Ignorants le livre sacré, ce qui est malgré tout plus excusable étant donné leur condition, ils le sont aussi du livre de la Nature.

Or cette deuxième ignorance ne saurait être excusée, et pourrait même mettre en doute leur humanité. Il finira par conclure qu'il n'y a rien à faire pour le salut de ces nations, qui sont à tout jamais condamnées et perdues : « dautant doncques que quant à ce qui concerne la beatitude et felicité eternelle (laquelle nous croyons et esperons par un seul Jesus Christ) nonobstant les rayons et le sentiment que j'ay dit, qu'ils en ont : c'est un peuple maudit et delaissé de Dieu, s'il y en a un autre sous le ciel (car pour l'esgard de ceste vie terrienne, j'ay jà monstré et monstreray encor, qu'au lieu que la pluspart par deçà estans trop adonnez aux biens de ce monde n'y font que languir, eux au contraire ne s'y fourrans pas si avant, y passent et vivent alaigrement presques sans souci) il semble qu'il y a plus d'apparence de conclure qu'ils soyent descendus de Cham »[101].

Ce pessimisme marquant la pensée de Léry et de plusieurs autres protestants participant de la *Leyenda Negra*, a encore des conséquences politiques, puisqu'il impliquera un anti-colonialisme fervent chez ces personnages. L'évangélisation n'étant pas réalisable, quoique souhaitable, il n'y a plus de justification possible à la colonisation. Ce qui retire toute légitimité à

[101] Ibid. p. 420.

l'action des royaumes d'Espagne et de Portugal, ainsi que des autres qui s'ensuivront. Ce sera l'opinion de Léry, dont le parallèle avec Montaigne est somme toute assez édifiant.

2. André Thevet.

Passons à un deuxième auteur lui aussi bien connu de Montaigne : André Thevet. Cet auteur, malgré sa plus grande proximité en termes d'appartenance religieuse avec le nôtre, tient des propos qui lui sont plus éloignés que ceux de Léry. Ce qui ne nous empêche par de trouver des influences de cet auteur sur Montaigne, ainsi que quelques points d'entente. Regardons les propos de Thevet de plus près. Dans le passage des *Coches* où Montaigne écrit : « si nous concluons bien de nostre fin, et ce poëte de la jeunesse de son siecle, cet autre monde ne faira qu'entrer en lumiere quand le nostre en sortira »[102], nous pourrions avoir l'impression de retrouver un écho de la problématique de la *translation imperii* construite par Thevet.

Nous pourrions supposer, qu'en disant que l'un entre en lumière lorsque l'autre en sort, Montaigne s'accorde avec Thevet, pour dire qu'il est possible d'établir un principe de continuité entre ces deux mondes. Si nous ne pouvons pas être sûrs, à ce stade de notre lecture, du sens qu'a voulu donner Montaigne à cette expression, une chose est certaine : il ne pourrait jamais soutenir la possibilité d'une *translatio imperii*. Cela paraît d'ailleurs évident si nous comparons les deux auteurs cités par Lestringant dans *Atelier du cosmographe*. Si Thevet suppose l'existence d'une monarchie indienne, distinguant un de leurs rois (Quoniambec) comme un personnage pouvant assurer une relève quelconque de l'histoire, chez Montaigne il n'est presque pas question de monarchie, et il nomme d'ailleurs plus facilement ceux qui semblent gouverner des chefs que des rois.

Et là où il est question de royauté ou de monarchie, nous ne pourrions y voir l'utilisation « d'un mythe indispensable à l'établissement de rapports d'alliance avec les nouveaux peuples et ensuite à l'instauration d'une juridiction sur leur territoire »[103], comme cela a été fait par Thevet. L'Amérique pourrait entrer en lumière grâce à d'autres facteurs, mais elle ne pourrait en aucun cas constituer aux yeux de Montaigne l'avenir des monarchies européennes, et encore moins l'avenir de la chrétienté déchirée et moribonde d'Europe. Elle aurait pu devenir - encore que cela ne se

[102] *Des coches* p. 909.

[103] *Atelier du cosmographe* p.137.

soit pas passé, ce dont Montaigne se doutait - le relais de l'Europe agonisante en termes de vitalité ou de vertu. Mais elle n'était en aucun cas le lieu possible d'un transfert de puissance de la religion chrétienne ou des monarchies soutenues par cette dernière.

D'autres auteurs, notamment les protestants français et suisses qui consolidèrent la *leyenda negra*, mais aussi des catholiques qui ressentaient le besoin de fortifier leur Eglise et de répandre leur religion ; ceux donc qui voyaient en l'Amérique une issue pour les guerres religieuses, auraient sans doute partagé cet avis, mais pas Montaigne. Cela pour une raison simple : il ne croyait pas, comme nous l'avons rapidement suggéré et le verrons plus en détail, en l'évangélisation. Pour que l'Amérique devienne l'avenir de la chrétienté, il aurait fallu qu'ait lieu une importante catéchisation, protestante ou catholique. Il vaudrait alors mieux dire que Montaigne fut un contradicteur non seulement à l'optimisme colonisateur de Thevet et des conquistadores en général, mais qu'il contredît aussi l'optimisme évangélisateur de ces deux partis.

En d'autres termes, par rapport aux deux espoirs européens les plus communément développées quant à l'avenir de l'Amérique, Montaigne était toujours très pessimiste. Nous nous poserons alors la question de savoir s'il n'a pas toutefois embrassé une certaine forme d'optimisme à propos de l'Amérique, ce qu'une lecture plus affinée pourrait peut-être nous indiquer. Mais bien que Montaigne souligne la jeunesse de ce continent (qui n'est probablement pas attestée par son gigantisme, non mis en exergue par lui) et que son processus de dépérissement soit à peine amorcé, ne figure pas - que ce soit dans ce passage ou dans les autres où il est question des amérindiens - l'idée selon laquelle Quoniambec ou n'importe quel autre chef indigène du Brésil, Mexique ou Pérou pourrait assurer la continuité de leur propre histoire.

S'ils ne pouvaient le faire pour la leur, encore moins le pourraient-ils pour l'histoire du vieux continent. L'Europe est vouée à sa perte tout comme l'Amérique, et il est difficile d'entrevoir un optimisme quelconque chez notre auteur ou une *translatio imperii*. L'entrevue rouennaise mise en scène par Montaigne est certes pleine de symboles mais selon nous elle n'exprime pas même le désir d'un transfert de puissance d'une rive à l'autre de l'océan. Ayant remarqué et souligné la contamination amérindienne par la corruption européenne, il ne pouvait d'ailleurs souhaiter un tel transfert. Ce gigantisme américain souligné par Lestringant, que l'on

décèle aisément chez Thevet, mais que nous ne croyons pas mis en avant par l'épisode de Rouen, est généralement compris selon deux sens antithétiques.

Mais avant cela, il est présenté surtout « comme la rémanence d'un stade antérieur de l'humanité »[104]. Pour parler d'un stade antérieur de l'humanité tout en le conciliant avec les caractéristiques que lui attribue notre auteur, il aurait fallu le dire sans faute, ce qu'un chrétien ne consentirait à faire. Il dirait plutôt que ce sont des nations qui vivent en une toute autre condition, plus proche sans doute de celle d'avant la chute que de celle de ses contemporains, sans que cela ne signifie qu'elles sont exempts de péché. Comme tous les autres hommes, ceux-là sont déchus, mais dans leur condition dénaturée ils se sont moins compromis dans la corruption que la plupart des autres peuples.

Nous insisterons alors sur le caractère naïf de ce monde enfant ; ce qui nous évitera de demander à Montaigne de suivre la division selon laquelle « ou bien l'on insistera sur les possibilités d'avenir dont ce monde enfant est gros. Ou bien l'on mettra l'accent sur le caractère archaïque – et comme tel monstrueux – de ces peuples qui ont échappé jusqu'alors à l'évolution commune »[105]. Nous pensons avec Lestringant que Montaigne insiste sur les possibilités d'avenir de ces gens, mais ce n'est pas pour autant qu'il prétend y voir un manque absolu, les envisageant comme une table rase attendant une impression qui devrait venir de l'extérieur.

La plupart des auteurs leur attribue ce caractère archaïque et les considèrent comme des barbares ayant échappé à l'évolution ou, pour le dire d'une autre façon, à la civilisation. D'où le besoin de la leur apporter. Montaigne n'est aucunement d'accord avec cette deuxième option et dit que leurs possibilités d'avenir étaient grandes, en théorie. Nous pouvons remarquer ici encore une fois son pessimisme, puisqu'il nie qu'en vérité leur avenir soit plein de possibilités, prévoyant leur chute (dans le sens nullement théologique mais tout simplement humain) finale. Cela montre encore son rejet de la croyance en une 'colonisation' ou une évangélisation ; donc d'une *translatio imperii* comme dans la suggestion de Thevet.

---

[104] Ibid. p.137.

[105] Ibid. p. 138.

L'optimisme de ce dernier est tel que, non seulement il croit, à la suite de tant d'autres, que les européens sont les seuls qui peuvent apporter la vraie religion et la civilisation dont ces barbares ont besoin pour accomplir leur humanité, mais se montrera fortement convaincu, à la différence par exemple de Las Casas et peut-être dans le même sens que Gomara, de l'efficacité de l'évangélisation, ces peuples jadis inhumains étant devenus sinon parfaIbident humains, en tout cas plus humains : « les habitants du joud'hui jadis cruels et inhumains, par succession de temps ont changé si bien de mœurs et de condition, qu'au lieu d'être barbares et cruels, sont à présent humains et gracieux, en sorte qu'ils ont laissé toutes anciennes incivilités, inhumanités et mauvaises coutumes »[106].

Selon Montaigne, donc, l'Amérique qui était, avant sa conquête, pleine de possibilités pour son avenir n'en a plus qu'une : la fin ou en tout cas la décadence et corruption. Montaigne estime que, dans le court espace de temps écoulé depuis le début de la conquête, la contamination par la corruption européenne fut telle, que toute potentialité autre que la destruction devient nulle. Lestringant[107] note que à la différence de Léry et Théodore de Bry qui ont une vision unique, homogène et transparente du sauvage américain, celle de Thevet semble plus éclatée dans la mesure où en l'évoquant, il oscille entre l'insulte et le dithyrambe.

Cette tension présente partout dans sa description des indiens n'est compensée que par la description donnée du chef Quoniambec qui apporte enfin la possibilité d'une cohésion symbolique. De fait, il en a besoin, puisque pour s'assurer de la viabilité de la *translation imperii*, il lui faut trouver des personnes dignes d'assumer et d'assurer cette tâche sur place. Il serait un des seuls «exemples par lesquels l'américain acquiert une véritable individualité et échappe à la litanie hétéroclite de qualificatifs discordants ».

Chez Montaigne, nous assistons à une cohésion symbolique construite d'une toute autre façon. Tout d'abord il ne va pas hésiter entre l'éloge et le blâme, mais les louera de manière générale. A la différence encore de Thevet, il n'y aura pas de décalage entre le chef et les autres indiens, puisqu'il confère à tous les mêmes caractères. Ce que Thevet dira du chef Quoniambec, Montaigne le dira de chaque indien, et la référence aux rois n'aura pour but que de confirmer que

---

[106] *Singularités de la France Antarctique* p.272.

[107] *Atelier du cosmographe* p.135.

les mêmes préceptes sont suivis par les plus grands comme par les plus petits ; par ceux qui ont pour tâche de donner l'exemple et par ceux qui le suivent. Venons-en plus précisément au texte des *Singularités*.

Malgré les quelques passages où Thevet relate la joie que les indiens exprimaient à recevoir les étrangers, ainsi que le traIbident humain qu'ils leur réservaient (tout au moins aux premiers arrivants), la plupart du temps la description qu'il en donne est tout à fait négative. 'Bêtes sauvages', 'sauvages dépourvus de raison et de la connaissance de la vérité', 'pauvre peuple brutal' sont donc des adjectifs qui reviennent toujours sous la plume de Thevet. Ainsi la caractérisation des indiens qui figure dans les *Singularités de la France Antarctique* résume bien la condition que Thevet leur accorde :

« elle a été et est habitée pour le jour d'hui, outre les chrétiens qui depuis Améric Vespuce l'habitent, de gens merveilleusement étranges et sauvages, sans foi, sans loi, sans religion, sans civilité aucune, mais vivant comme bêtes irraisonnables, ainsi que nature les a produits, mangeant racines, demeurant toujours nus tant hommes que femmes, jusques à tant, peut-être, qu'ils seront hantés des chrétiens, dont ils pourront peu à peu dépouiller cette brutalité pour vêtir une façon plus civile et humaine. En quoi nous devons louer affectueusement le créateur qui nous a éclairci les choses, ne nos laissant ainsi brutaux, comme ces pauvres Amériques »[108].

Voyons quelles informations importantes nous pourrions tirer de cette description, qui a priori ressemble tout à fait à celles que nous avons déjà travaillées. Ces gens sont étranges et sauvages, dans un sens négatif, opposé à celui utilisé par Montaigne. Cette sauvagerie explicitée dans la suite tient à leur manque de foi, de loi et de religion. Inutile de souligner que cette description correspond à la liste des 'sans' présente chez tous les autres auteurs. Ici elle est conçue, à la différence de chez Montaigne, négativement, puisqu'elle–symbolise l'absence de civilité. Nous n'avons pas suffisamment d'éléments qui nous permettent de dire si oui ou non l'irrationalité qui leur est attribuée (ou la manière irrationnelle de vivre, ce qui nous semble revenir au même) l'est du fait de leur manque de civilité, auquel cas Thevet, à la manière de Las Casas ou Sepulveda, associerait, dans la continuité d'Aristote ou de saint Thomas, la raison à la vie civile.

---

[108] *Singularités de la France Antarctique* p. 122.

Malgré le grand nombre de parallèles et de références aux auteurs anciens observés dans *Singularités de la France Antarctique*, introduites par les soins de son secrétaire dans le but de donner un peu d'érudition à son œuvre, il ne nous semble pas que Thevet ait le souci de trouver un fondement à ses propos, et nous pensons avec Lestringant qu'il nous propose plutôt un ensemble ou une collection de portraits. L'allusion à la civilité à proximité de celle de la raison nous parait donc accidentelle, car aucun élément ne nous permet de dire que Thevet propose une définition de la nature humaine par le biais de la raison et de la vie civile.

Ce qui nous semble être également le cas de Léry, qui avait lui aussi d'autres préoccupations que celles des fondements, encore qu'il ait eut, à la différence de Thevet qui semblait avoir plutôt un but d'exhibition, une réflexion théologique sous-jacente à son propos. Le fait que ces deux auteurs aient proposé ces éléments de façon plutôt aléatoire que calculée, n'annule en rien l'importance de ces évocations. Cette question de la relation entre les usages réfléchis de ces concepts et ceux qui ne le sont pas mériterait d'ailleurs d'être approfondie dans la suite ; puisque les auteurs qui les ont utilisés de façon consciente en leur cherchant des fondements se sont pour leur totalité (parmi ceux que nous avons travaillé) basés sur des auteurs dont la préoccupation n'était pas d'articuler leur propos avec une doctrine philosophique quelconque.

Thevet nous présente donc les indiens vivant comme des bêtes irrationnelles, telles que la nature les aurait produites. Cette observation est très intéressante, car nous trouvons un renvoi à la nature opposée à ceux que nous avons pu observer jusqu'alors. Encore qu'ils n'aient pas été tous d'accord pour les dire présentes au sein des indiens, les auteurs que nous avons vu jusqu'ici présentaient la Nature et les lois dictées par elle détentrices d'une certaine capacité d'élever les hommes à une condition meilleure ; sinon comme la loi divine, à tout le moins dans le même chemin. Chez Thevet, au contraire, la Nature semble être absolument dépossédée, c'est une entité dépourvue de toute valeur et déchue. L'homme n'est plus un être fautif au sein d'une Nature proche de Dieu qui a pour tâche de l'aider à se redresser.

Au contraire, elle semble aussi fautive et corrompue que lui. Non seulement elle n'est plus nécessairement rationnelle, mais elle se confond avec le manque de raison. Pourtant Thevet souligne que grâce à ce que leur enseigne la nature, étant donné leur manque de foi et de lois «

nos sauvages ne sont point tant dénués de toute honnêteté qu'il n'y ait quelque chose de bon »[109]. Mais ceci n'infirme pas l'interprétation de la nature établie auparavant, puisque juste dans la suite, il affirme que ces mêmes lois octroyées par la nature équivalent à un manque de loi : « je trouve cela plus tolérable que des arabes et tartares qui ne bâtissent jamais de maison permanente, mais errent çà et là comme vagabonds ; toutefois ils se gouvernent par quelques lois ; et nos sauvages n'en ont point, sinon celles que Nature leur a données »[110].

Tout comme le tableau descriptif des indiens, l'appréciation de la nature elle aussi tend à osciller juste assez pour ne pas nous en donner une caractérisation absolument catastrophique. Si la nature permet à ces peuples d'atténuer quelque peu de leur brutalité (« ils sont au surplus fort charitables et autant que leur loi de Nature le permet »[111]), cela s'avère presque insignifiant, et nous ne pourrions dans aucun cas la comparer à cette Nature dont les lois sont capables d'apporter la connaissance de ce qu'exigent les préceptes divins tout en étant dans l'ignorance de la foi. Nous ne pouvons prétendre dans ce travail définir avec précision le concept de Nature utilisé par Thevet dans ses *Singularités*, mais nous pouvons toutefois souligner qu'il diffère absolument de celui figurant chez la plupart des autres auteurs.

Nous retrouvons en plus dans la mention à l'alimentation limitée aux racines (que donne Nature) l'absence nuisible d'agriculture qui avait déjà été soulignée par Léry. Contrairement à Montaigne qui perçoit dans le contentement de ce que donne la Nature une conduite louable, ces deux auteurs verront dans le manque d'agriculture un défaut, résultant soit de la paresse qui (quelquefois) leur est parfois attribuée, soit de leur ignorance et incapacité à développer cet art. Le rapport à l'Européen sera par contre envisagé dans le même sens que chez la plupart des autres auteurs : seule la pédagogie européenne permettrait à ces peuples de se dépouiller de leur barbarie pour acquérir plus d'humanité et de civilité. Nous pouvons donc dire que Thevet reprend le schéma classique de la proposition colonisatrice de l'Amérique : l'Europe doit coloniser ces terres nouvellement conquises pour apporter civilisation et religion.

---

[109] Ibid. p. 170.

[110] Ibid. p. 174.

[111] Ibid. p. 176.

La proposition de l'évangélisation, encore qu'elle ne soit pas aussi visible, reste tout de même sous-entendue dans le discours de Thevet, puisque la connaissance du vrai Dieu est le seul moyen qu'ont les hommes de quitter la brutalité intrinsèque à la nature de ceux qui n'auraient pas acquis cette connaissance : « c'est chose digne de grande commisération, la créature, encore qu'elle soit capable de raison, vivre néanmoins brutalement. Par cela pouvons connaître que nous ayons apporté quelque naturel du ventre de notre mère, que nous demeurerions brutaux, si dieu par sa bonté n'illuminait nos esprits »[112].

Frank Lestringant avait déjà souligné que le tableau de l'indien présenté par Thevet n'est jamais univoque, mais oscille souvent entre la louange et le blâme. Ainsi, sans contredire pour autant le tableau qu'il venait de faire, Thevet essaie de l'atténuer un peu en énonçant énonçant ce qui suit : « nous avons dit que ces pauvres gens vivaient sans religion et sans loi, ce qui est véritable. Vrai est qu'il n'y a créature capable de raison tant aveuglée, voyant le ciel, la terre, le soleil et la lune ainsi ordonnés, la mer et les choses qui se font de jour en jour, qui ne juge cela être fait de la main de quelque plus grand ouvrier que ne sont les hommes. Et pour ce n'y a nation tant barbare que, par l'instinct naturel, n'ait quelque religion et quelque cogitation d'un dieu (…) or pour venir à mon propos, nos sauvages font mention d'un grand seigneur»[113].

Malgré ces nuances, le tableau descriptif des indiens ne s'améliore pas pour autant, car en fin de compte, leur barbarie est si patente que le territoire prit, selon Thevet, le nom d'Inde en raison de celle-ci : « et ce pour tant que le peuple tient presque même manière de vivre, tout nu, barbare et rude, comme celui qui est encore aux indes de levant (…) étant donc cette région si lointaine de l'Amérique, car l'une est en orient, l'autre comprend depuis le midi jusques en occident, nous ne saurions dire être autres qui aient imposé le nom à cette terre que ceux qui en ont fait la première découverte, voyant la bestialité et cruauté de ce peuple ainsi barbare, sans foi, ni sans loi, et non moins semblable à divers peuples des indes, de l'Asie et du pays d'Ethiopie : desquels fait ample mention Pline en son histoire naturelle. Et voilà comme ce pays a pris le nom

[112] Ibid. p. 164.

[113] Ibid. p. 123.

l'inde à la similitude de celui qui est en Asie, pour être conformes les mœurs, férocité t barbarie de ces peuples occidentaux, à aucuns du levant »[114].

Ce n'est alors pas surprenant que cet auteur ne perçoit, comme l'auront pourtant fait la plupart des autres auteurs, une quelconque explication ou justification de leurs guerres, qui restent somme toute sans cause et gratuites. Avant de quitter Thevet, venons à ce passage vers la fin de l'ouvrage où il reprend l'appréciation de la nature, cette fois de façon plus condescendante, puisque malgré leur irrationalité et leurs guerres sans cause et gratuites, il leur concède tout de même une condition plutôt agréable et pacifique :

« ce peuple n'appète autre chose, sinon ce qui lui est nécessaire pour sustenter leur nature, en sorte qu'ils ne sont curieux en viandes, et n'en vont quérir es pays lointans, et sont leurs nourritures saines, de quoi advient qu'ils ne savent que c'est que maladies, ains vivent en continuelle santé et paix ; et n'ont aucune occasion de concevoir envie des uns contre les autres, à cause que leurs biens ou patrimoine ; car ils sont quasi tous égaux en biens et sont tous riches par un mutuel contentement et équalité de pauvreté. Ils n'ont aussi aucun lieu député pour administrer justice, parce qu'entre eux ne font aucune chose digne de répréhension. Ils n'ont aucunes lois, ni plus ni moins que nos Amériques et autre peuple de cette terre continente, sinon celle de nature »[115].

Si nous nous plaçons du point de vue de cette dernière citation, nous nous apercevons qu'il n'est tout de même pas complètement sans raison que certains pensent trouver chez Thevet, à la suite de Léry, une annonce de ce qui deviendra plus tard le mythe du bon sauvage, ce que d'autres passages ne nous laisseraient pas entendre. A propos de la construction de ce 'mythe du bon sauvage', que Lestringant reprend de façon bien instructive, Todorov soutient une idée sur laquelle nous souhaiterions revenir : «Thevet lui-même ne participe pas du mythe du bon sauvage : précisément parce qu'il est fondé sur des témoignages authentiques, il n'idéalise pas mais mêle éloges et blâmes »[116].

---

[114] Ibid. p. 249.

[115] Ibid. p. 301.

[116] *Nous et les autres* p. 360.

Du fait de son oscillation entre l'éloge et le blâme, Thevet ne pourrait être considéré, selon cet auteur, comme un des constructeurs du mythe. Nous accepterions de plein gré cette affirmation, si elle n'avait pas pour conséquence que tous les auteurs, sans exception, seraient dans la même position que Thevet. En effet, même parmi les écrits de ceux qui sont reconnus comme des défenseurs des indiens, nous trouvons également des jugements de valeur aussi bien positifs que négatifs à des degrés divers. Nous serions tentés de dire que, en établissant un critère aussi inflexible et ferme, seul Montaigne pourrait prétendre avoir travaillé pour l'élaboration de ce mythe - et nous disons bien prétendre dans la mesure où dans d'autres chapitres Montaigne critique sévèrement certains traits ou coutumes des indiens.

Même le dominicain, dans sa conception de leur barbarie (qui reste cependant bien légère comparée à celles établies par d'autres auteurs) comme manque de civilisation et de religion, ne pourrait s'inscrire parmi les précurseurs du mythe du bon sauvage, malgré tout le bien qu'il en dit. Les critiques à propos des brésiliens d'un de ceux considérés comme ayant participé à cette construction : Léry, pour reprendre le personnage mentionné par Todorov, sont bien plus exacerbées que celles de Las Casas ou de Montaigne, ce dernier faisant également partie de ceux chez lesquels on observe les prémisses du mythe. Mais il nous semble pouvoir dire que le mythe du bon sauvage ne s'est pas construit en une fois, au contraire, c'est à partir d'éléments éparpillés qui ont été ensuite rassemblés par quelques auteurs suivant un processus d'idéalisation que le mythe est né.

Les éléments permettant cette future construction, et cela est incontestable, se trouvent aussi sous la plume de ceux qui leur firent en même temps des reproches impitoyables, comme Thevet et Léry. Bien entendu, il faudra attendre des auteurs prêts à idéaliser cette réalité, comme Rousseau, pour que ce mythe puisse se déployer. Ce premier, source du deuxième, avait comme sources principales Thevet et Léry, d'où notre conclusion selon laquelle malgré tout leur blâme par rapport aux indiens, ils ont fourni des éléments permettant à d'autres de construire ce personnage idéal.

3. Vespucci et Colon.

Nous pouvons observer des points communs entre les textes de Vespucci et ceux de Colon, mais dès une première analyse nous remarquons que si les termes utilisés pour décrire ces nations sont souvent les mêmes (comme c'est le cas chez presque tous les auteurs) et si leur étonnement devant ce nouveau monde est partagé, leurs lectures et surtout leurs desseins dans la conquête sont absolument opposés. Leur plus grande différence concerne le dessein qu'ils entrevoient dans les expéditions de 'découverte' : d'un côté, le propos de Colon est en effet tout à fait messianique et l'évangélisation des païens constitue d'ailleurs chez lui un des arguments forts pour convaincre la couronne espagnole de soutenir et subvenir à son expédition.

D'un autre côté, l'objectif de Vespucci est plutôt commercial et lucratif : « nous décidâmes de capturer des esclaves … sur certaines îles et nous prîmes par force 232 âmes »[117], « mais c'était beaucoup que d'avoir découvert cette terre et de savoir qu'il y avait de l'or » [118]ou encore « voyant qu'il n'y avait rien de profitable, nous partîmes (…) saisir des trois jeunes par force pour les emmener en castille comme curiosité »[119]; ou, dans le meilleur des cas relève de la curiosité : « nous trouvâmes qu'elle regorgeait d'habitants, j'y remarquai des choses merveilleuses, œuvres de Dieu et de la Nature »[120].

Colon se perçoit comme un envoyé de Dieu pour le rachat de toutes ces âmes perdues, alors que Vespucci se contente de s'émerveiller de la nouveauté qui s'ouvre à lui et des profits qu'il peut en tirer. Nous n'admettrons pas, comme par exemple Las Casas, que le désir de profit était inexistant dans l'entreprise de Colon, qui n'aurait visé que la seule évangélisation des païens. Il parle trop souvent dans ses lettres de tout ce que ces territoires peuvent apporter aux colonisateurs pour que nous puissions avoir une lecture aussi naïve. Mais nous admettons que le désir d'évangéliser, en tout cas dans le début de son opération, était bien présent. Vespucci,

[117] *Lettres* p.90.

[118] *Lettera* p.173.

[119] Ibid p.185.

[120] *Lettres* p.108.

comme beaucoup d'autres, a connu le texte fondateur des récits américains que sont les lettres de Colon : nous ne dirons pas pour autant que tous ceux qui ont écrit après lui ne faisaient que répéter mécaniquement ses expressions, d'autant plus qu'elles étaient bien souvent utilisées dans des sens différents.

S'il est vrai que nous trouvons plusieurs allusions au paradis ainsi que quelques observations flatteuses à propos de ces indiens, et s'il est vrai aussi que nous observons dans le ton de Vespucci la trace d'un émerveillement, nous ne pouvons adopter la suggestion de Duviols, dans son introduction au texte de Vespucci, selon laquelle « une lecture attentive des récits de Vespucci permet d'établir une image plutôt flatteuse des sauvages lesquels, non seulement soutiennent la comparaison aux chrétiens mais sont même souvent présentés comme des contre-modèles, plus proches dans leur façon de vivre d'une morale naturelle et participant, avec une certaine innocence, d'un paradis perdu »[121].

A la page 53 de l'introduction figure une idée intéressante concernant l'opposition, qui fascinerait le florentin, entre l'état de nature et l'organisation civilisée. Elle nous permet de déplacer la problématique vers le texte des *Essais*, ce qui dévoilera des éléments importants pour notre lecture. Non que Montaigne ait construit l'opposition entre les indiens et les européens de la même manière ; mais c'est justement en essayant d'en souligner la différence que nous comprendrons mieux la suggestion de notre auteur. L'état de nature mentionné dans ce passage, qui s'opposerait à l'organisation civilisée, est conçu de manière négative. Il s'agit d'un état primitif ou premier, dans lequel l'homme est encore proche de l'animal, et où il n'aurait aucunement développé son humanité, qui ne reste que potentielle. Ce sera un des sens retrouvé par Lestringant chez Thevet.

Cet état antérieur, dans lequel l'homme n'est pas encore vraiment homme - et que nous ne saurions placer par rapport au temps linéaire dans lequel se trouve la chute des premiers hommes - semble bien être celui des barbares dépourvus de toute raison, civilité et humanité que nous avons déjà plusieurs fois rencontré~~s~~. Il n'est pas alors étonnant que Vespucci les appelle la plupart du temps des barbares ou des brutes. Le concept de nature qui figure ici semble proche de celui de Thevet. En effet, il renvoie à une nature fautive ou plutôt démunie et dénudée,

[121] *Le nouveau monde*. p.52.

caractérisée par le manque qui ne pourrait prétendre apporter aucune possibilité de développement ou de perfectionnement à ceux qui y vivent. En quoi cela nous aide-t-il à penser Montaigne ?

En ce que non seulement il définira les hommes naturels de façon opposée, mais en outre son concept de la nature sera par conséquent nécessairement opposé à celui de Vespucci. Nous ne pouvons accepter, dans cette perspective, l'affirmation de Todorov selon laquelle la description et la caractérisation des indiens de Montaigne n'est obtenue que par l'inversion des traits observés chez lui. En revanche pour ce qui concerne celles de Colon, Vespucci et tant d'autres, qui trouvent paradoxalement leurs fondements dans les mêmes termes (mais non pas les mêmes concepts), semblent appliquer ce procédé. Todorov ignore ou enlève toute valeur à cette caractérisation qui est, non pas simplement une négation, mais bien au contraire, une caractérisation minutieusement élaborée, et de façon constructive.

Ainsi, ce qui est donné par la négation, ce sont les caractéristiques des européens, qui se construisent par opposition à celles des indiens. Ainsi, le fait qu'il dise ils n'ont ni trafique, ni connaissance des lettres, ni science des nombres, ni magistrat, ni supériorité politique, ni servage, ni richesse ou pauvreté, ni successions, ni partages, ni d'autres occupations qu'oisives, ni vêtement, ni agriculture, ni mensonge… ne signifie pas que ces gens manquent de quelque chose, ou qu'ils soient dévalorisés ou encore qu'ils soient vus à l'aune de l'européen. Si cette caractérisation est faite à travers l'usage de la négation, cela ne peut se dire que du point de vue grammatical et structurel et non au sens où il développerait une conception péjorative des amérindiens, car toutes ses affirmations sont en fait constructives, démontrent une connaissance de ce peuple, ainsi qu'une certaine admiration pour leur style de vie.

Il n'estime pas les indiens seulement parce qu'ils ressemblent aux grecs et aux romains. Au contraire. S'il fait l'éloge de ces deux groupes si éloignés géographique et temporellement, c'est tout simplement parce que dans leur altérité, ils se conforment, dans une certaine mesure, à un idéal d'humanité cher à Montaigne. Il n'y a pas chez notre auteur l'affirmation de l'existence d'un état de nature, c'est-à-dire d'un état primitif dans lequel les hommes se seraient trouvés avant tout développement, car lorsqu'il mentionne la présence de la nature, il désigne une proximité avec la nature, le fait que ceux en question suivent les lois et préceptes de la nature. Il n'y a, selon nous, jamais un primitivisme sous-entendu chez Montaigne.

Pour ce dernier, donc, il n'existe pas de pur état de nature, dans le sens de Rousseau, même hypothétiquement, car ce n'est pas à un état animal ou brutal auquel il pense quand il évoque la nature, mais envisage plutôt l'homme dans une proximité à la Nature (ou à Dieu), par laquelle il devient plus proche de sa nature humaine en perfection. Leur simplicité ne signifie pas qu'ils sont plus proches des animaux que les autres hommes, à la manière de l'homme de nature chez Rousseau. Ou plutôt, de l'un des hommes de nature de Rousseau : le sauvage. Emile, que nous dirons aussi un homme de nature, n'est pas pour autant proche de l'animalité. Nous pouvons par ailleurs ajouter que cet homme de nature, c'est-à-dire Emile, est probablement plus proche de celui que Montaigne décèle chez les indiens. Et peut-être plus encore de l'homme qui suit la nature chez les anciens, puisque le 'suivre la nature' d'Emile est lui aussi construit et élaboré, comme celui des anciens, et non pas spontané comme celui des indiens.

Ce que nous voulons dire, c'est que le premier genre d'homme de nature de Rousseau, le sauvage et primitif, celui-là, nous ne le retrouvons pas chez Montaigne. Encore que ces deux auteurs puissent se rapprocher par d'autres points, en ce qui concerne l'état de nature, il ne semble pas y avoir grande concordance. Essayons de voir avec plus de détail la caractérisation que nous donne Vespucci des indiens au long de ses lettres.

Commençons par les traits positifs relativement peu nombreux : nous résumerons le portrait du « bon sauvage » de Vespucci avec trois citations : « gens robustes et d'un grand courage. (…) voyant que ces gens étaient si bons et qu'ils nous traitaient si bien, nous ne leur prîmes rien (…) nous reçurent avec une grande amabilité »[122], « nous recevaient fraternellement (…) en toute amitié et hospitalité » et « ces peuples sont doux et affables»[123].

Passons alors au revers de la peinture, celle qui malheureusement abonde le plus. Vespucci y décrit des barbares très peureux et de peu de courage, à tel point que Vespucci et les siens faisaient d'eux ce qu'ils voulaient. Cette soumission aux conquistadores reste toutefois rare, et Vespucci fait sans doute référence là au tout début de la conquête, car ce qu'il souligne le plus souvent est plutôt « des gens qui ne voulaient pas de notre amitié, mais qui, au contraire, nous attendaient avec leurs armes, qui sont de arcs et des flèches (…) tous armés pour se défendre et

[122] *Lettres* p.83.

[123] *Mundus Novus* p.137-138.

pour nous empêcher d'accoster »[124]; des nations qui veulent paraître plus féroces encore qu'elles ne le sont, et tout à fait bestiales ; des gens belliqueux et très cruels entre eux à un « tel degré inhumains qu'ils dépassent sur ce point les coutumes les plus bestiales »[125].

Tous ces adjectifs insistent sur la bestialité et l'animalité de ces personnes. Passons à présent à une caractérisation où nous pouvons retrouver la fameuse 'liste des sans' qui, bien que plutôt négative, reste plus fructueuse pour notre réflexion : « revenons aux animaux rationnels. Nous avons trouvé tout le pays habité par des gens tout nus, aussi bien les hommes que les femmes (…) ils n'ont ni loi ni foi aucune, ils vivent en accord avec la nature et ils ne connaissent pas l'immortalité de l'âme. Ils n'ont pas entre eux de biens propres, car tout est commun. Ils n'ont pas de limite de royaumes ou de provinces. Ils n'ont pas de roi et n'obéissent à personne. Chacun est maître de lui-même. Ils n'exercent pas la justice, laquelle ne leur est pas nécessaire, car la cupidité ne règne pas parmi eux … pour des gens qui ne connaissent pas le fer ni aucun autre métal »[126].

Commençons par dire que tout en les qualifiant de brutes, Vespucci ne semble pas exclure absolument chez les indiens la présence de la raison, même si nous pouvons supposer que ce n'est qu'à titre de potentialité. Si nous lisons l'état de nature comme un état primitif où les potentialités humaines ou peut-être l'humanité en tant que telle restent à l'état potentiel, les gens ne l'ayant pas encore développé demeurent plus proches des animaux que des autres hommes. Tout en étant donc classés parmi les animaux rationnels, ces barbares sont, selon Vespucci, pires que les païens, puisqu'ils n'ont même pas de sacrifice ou de temple pour prier. En effet, une fausse religion vaut encore mieux qu'aucune religion. Cicéron disait déjà à ce propos, et cela est rapporté par presque tous nos auteurs, que nulle nation n'est aussi barbare au point de ne reconnaître l'existence d'une divinité quelconque.

Remarquons que cette hypothétique absence de religion est attribuée aux seuls brésiliens qui avaient des pratiques religieuses moins visibles aux yeux des chrétiens que celles des incas ou des mexicains par exemple, dont la civilisation n'a pas été connue de cet auteur. L'absence de la

---

[124] *Lettres* p. 85.

[125] *Lettera* p.164.

[126] *Lettres* p. 110.

croyance en l'immortalité de l'âme, que d'autres auteurs (dont Montaigne) leur concèderont, confirme d'ailleurs leur manque absolu de religion. Selon Vespucci, ils n'ont pas de lois non plus, et vivent en accord avec la nature. Il est étonnant que Vespucci dise à la fois que ces hommes n'ont pas de lois et qu'ils suivent la nature. En effet, nous pouvions nous attendre à ce qu'il affirme, comme tant d'autres, que tout en n'ayant pas de lois humaines ou divines, ils vivent selon les lois naturelles.

Si nous revenons au tableau de la nature que nous avons commencé d'esquisser dans les cas de Thevet, peut-être que le manque d'allégation à des lois naturelles prend plus de sens. La nature étant synonyme de privation, de carence et d'insuffisance, il est normal qu'elle ne puisse servir de guide aux hommes et plus encore qu'elle n'ait pas de lois à leurs donner pour les mettre dans la voie des préceptes nécessaires aux humains. L'observation selon laquelle il n'existe pas de limites entre les royaumes, pas de roi et pas d'autorité à laquelle se soustraire, nous semble en réalité très proche de l'exigence aristotélicienne d'une vie politique et sociale pour faire partie de l'humanité.

En somme, nous pouvons nous demander, même si cela n'est pas très explicite chez Vespucci, dans la mesure où il ne fait référence à Aristote que lorsqu'il soulève la question de la coutume comme nature, si avant même Las Casas et Sepulveda, il n'est pas le premier à faire le rapprochement entre le concept de barbarie suggéré dans la *Politique* et ces nations à propos desquelles les nouveaux arrivants s'interrogeaient sur leur véritable humanité. Autrement dit, nous pouvons nous demander s'il n'est pas précurseur dans la tentative d'établir l'humanité ou non des indiens en se conformant à la nature humaine rationnelle telle qu'elle est exposée par le stagirite.

Il est bien entendu impossible dans le cadre de ce travail de démontrer une telle hypothèse, pour laquelle il faudrait une étude beaucoup plus approfondie du texte de Vespucci. Mais il est cependant très important pour notre réflexion de montrer que dès les premiers récits de la conquête, la figure d'Aristote est présente. La référence à ce dernier chez Colon, indiquée par Las Casas, reste encore plus remarquable. L'absence de justice, aussi étonnant que cela puisse paraître, surtout chez Vespucci, ne semble pas être évoquée de façon trop péjorative ici, car au lieu de dire qu'ils n'ont pas de justice parce qu'ils ne sont pas capables d'élaborer des lois, il dira

qu'elle n'existe pas par manque de besoin. Ce qui est extraordinairement flatteur, dans la mesure où cela implique l'inexistence d'ambitions et de dissensions.

Venons à la mention faite au manque de métal précieux que nous retrouvons également dans toutes les autres listes : « car ses habitants n'estiment en rien ni l'or, ni l'argent ou autres joyaux »[127], ou encore « à l'intérieur des terres il y avait une grande abondance d'or qui chez eux n'est pas du tout estimé et considéré sans valeur »[128]. Avec le complément d'autres citations, nous verrons que ce manque de métal est présenté de différente manière. A deux ou trois reprises dans ce texte, le manque de métal relève d'une pauvreté des sous-sols : à tel endroit les métaux, pierres ou autres richesses du même genre ne peuvent être trouvées, ce qui encourage d'ailleurs toujours les conquérants à abandonner le dit lieu.

Sans doute y voient-ils la preuve de la pauvreté de cette nature sur laquelle il ne faut pas compter. Toutefois, la plupart du temps, ce qui est souligné c'est leur manque d'intérêt pour les métaux, pierres et perles…, ce qui peut être considéré positivement ou négativement, en fonction des auteurs, et du point de vue de Vespucci de façon négative. Parfois encore cette absence est présentée comme une sorte d'incapacité ou d'ignorance à percevoir la valeur de ces choses ou tout simplement à l'absence d'instruments pour les chercher en abondance. La pratique du commerce n'est jamais conçue du point de vue de la volonté d'acquérir, mais constitue un indice entre autres et non des moins importantes de civilisation.

Certains auteurs soutiennent que les indiens sont libéraux, qu'ils donnent tout ce qu'ils ont, qu'ils ne cherchent pas à accumuler et qu'ils ne s'intéressent pas aux possessions, prenant cela pour une qualité. A la différence de ces derniers, Vespucci y voit l'ignorance de la vraie valeur des choses, qu'apparemment seuls les européens possèdent. Nous retrouvons le pôle ignorance/connaissance, en référence toujours aux indiens et aux européens respectivement ; mais cette fois d'un côté la connaissance est synonyme de vérité et ne peut passer pour superflue ou pédante, tandis que de l'autre côté l'ignorance n'a rien de socratique mais paraît tout à fait inacceptable.

---

[127] *Lettres* p.114.

[128] *Mundus Novus* p. 142.

La question de leurs guerres, qui occupe d'ailleurs une place importante dans la réflexion de Montaigne, est présentée de façon somme toute assez similaire chez notre auteur que chez Vespucci : « ce qui m'étonne le plus de leur guerre et de leur cruauté, c'est que je n'ai pas pu savoir en le leur demandant pourquoi ils se font la guerre les uns aux autres, étant donné qu'ils n'ont pas de biens personnels, qu'ils ne luttent pas pour le pouvoir d'un empire ou d'un royaume, qu'ils ignorent ce qu'est la cupidité, qu'il s'agisse de richesses ou du désir de régner, motifs que je crois être à l'origine des guerres »[129].

En effet, l'action des indiens, narrée dans des *Cannibales*, rentrants chez eux après avoir gagné la guerre ou la bataille, et laissant ainsi derrière eux les biens et les territoires des vaincus, dans la mesure où ils n'ambitionnent pas de se les approprier, ayant tout ce dont ils ont besoin, répond à cette ignorance de la cupidité pour les richesses et pour les territoires ou royaumes dont il est question dans la citation. Tout comme dans leur manque d'intérêt pour les métaux, Vespucci n'y voit pas un bien, comme c'est le cas dans l'analyse du manque d'avidité figurant dans les *Essais*, mais plutôt une insuffisance du même ordre que le manque de commerce.

Il est vrai que Montaigne soignera un peu plus l'image de ses cannibales, dans la mesure où leur guerre est clairement basée sur le désir de démontrer sa vertu, tandis que chez Vespucci, il s'agit tout simplement d'une tradition qui ne trouve pas trop de justification : « La cause de leurs guerres n'est pas l'ambition de régner, ni d'agrandir leurs domaines, ni une cupidité effrénée, mais une vieille inimitié qui s'était élevée entre eux dans des temps anciens »[130].

Il en fait tout de même un portrait élogieux, écartant les causes les plus fréquentes des guerres de son époque (qui sont d'ailleurs sans aucun doute parmi les plus importantes de la conquête de l'Amérique, comme certains dont Las Casas et Montaigne le souligneront) qui cherchent toutes l'acquisition. Le même raisonnement est d'ailleurs utilisé pour la question du cannibalisme : « je crois qu'ils le font pour se manger l'un l'autre comme c'est leur usage, leur naturel étant de manger de la chair humaine, ce qui est une coutume cruelle et irrationnelle »[131].

---

[129] *Lettres* p.113.

[130] *Lettera* p.159.

[131] *Lettres* p. 126.

Ici, comme nous pouvions nous en douter, la différence est encore plus éclatante par rapport à Montaigne, car non seulement notre auteur disculpe cet acte blâmable grâce à une comparaison avec les cruautés survenues dans l'Europe des guerres de religion, mais en plus il tente d'y trouver une explication quasi anthropologique. Vespucci de son côté l'inscrit tout simplement dans la liste des nombreuses traditions et coutumes barbares de ces peuples non civilisés et pire encore non rationnels.

Ils n'auront pour compléter « ni chevaux, ni mulets, ni ânes, sauf votre respect, ni chiens, ni aucun troupeau de moutons ou de vaches »[132] non plus, comme le soulignera aussi dans la suite Montaigne. Inutile de mentionner que chez bien des auteurs (desquels nous voudrions exclure Montaigne) ce manque de bête de somme est une preuve de plus de leur barbarie, puisque ne pouvant laisser le travail laborieux à des animaux ils s'en chargent eux-mêmes. L'absence de troupeau, contestable comme tant d'autres plus évidentes, semble marquer, comme l'absence d'agriculture, une relation différente avec la nature. Ils prennent de la nature ce qu'elle leur offre, sans se donner de la peine, diront certains, de lui extraire le surplus qu'elle peut fournir.

Nous retrouvons la nature déjà mentionnée, interprétée de façon opposée à celle que nous trouvons chez Montaigne par exemple : « ils ne font aucun commerce, ils n'achètent ni ne vendent … ils vivent et se contentent de ce que leur donne la nature. Les richesses que nous avons dans notre europe et dans les autres contrées … ils les considèrent comme rien … et ne s'efforcent pas de les obtenir et ils ne les estiment pas. Ils sont généreux pour donner et c'est par extraordinaire qu'ils vous refusent quoi que ce soit »[133]. La nature n'est plus mère et sage guide, elle est abîme ; la même dégradation vaut pour le fait de suivre la nature : « ils vivent selon la nature, et ils peuvent se dire épicuriens plutôt que stoïciens. Entre eux, ils n'ont aucun commerce et ils ne négocient rien. Ces peuples se battent entre eux sans art et sans ordre (…) ils ne se couvrent aucune partie du corps pour se défendre, de sorte qu'en cela aussi ils sont semblable aux bêtes »[134].

---

[132] *Lettera* p.172.

[133] Ibid p.163.

[134] *Mundus Novus* p. 140.

Au contraire, suivre la nature n'est pas signe de sagesse, mais d'animalité et de rabaissement de la condition d'homme. Vespucci n'ajoute pas le manque de commerce de façon accidentelle. En affirmant qu'ils suivent la nature, il cherche à démontrer leur animalité, d'où le besoin de compléter par le manque de commerce leur nudité et leur anarchie. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de l'interpréter : à la fin de la citation, il le dit en toutes lettres, ces gens sont semblables aux bêtes. Il n'y a donc rien à attendre de la nature, là où elle sera présente il n'y a que privation. C'est le cas de ces populations qui ne font pas encore partie de l'humanité, et dont il y a raison de se demander si elles pourraient aux yeux de l'auteur le faire un jour.

Non seulement la liste de ce qui leur fait défaut est longue, mais en outre elle se répète de façon assez surprenante dans les textes de Vespucci : « ils n'ont pas d'étoffes de laine, ni de lin, ni même de coton car ils n'en ont nul besoin. Ils n'ont pas non plus de biens personnels car tout est en commun. Ils vivent ensemble, sans roi, sans autorité, et chacun est seigneur de soi-même. Ils prennent autant de femmes qu'ils le désirent (…) ils n'ont aucune église, ils n'ont aucune loi et ils ne sont même pas idolâtres »[135]. Outre le caractère redondant de cette nouvelle liste que propose Vespucci, nous pouvons y observer un nouvel élément qui est l'absence de coton, lin et laine, autrement dit de matériaux propres à la fabrication des vêtements.

L'allusion à cette nouvelle privation souligne l'absence de vêtement chez les indiens laquelle se justifie selon lui par le fait qu'ils n'en n'ont pas besoin. Vespucci mentionne par ailleurs ici l'absence d'idolâtrie. Cette dernière sera souvent présentée comme une justification de la conquête et de la justice des guerres. Ici elle semble au contraire confirmer leur éloignement de l'humanité, même si malgré son caractère aberrant, elle révèle tout de même une différence par rapport à la simple bestialité. Comme le disait Cicéron, aucun peuple n'est barbare donc inhumain au point de ne pas avoir l'intuition d'une quelconque idée de la divinité. Si ces peuples ne sont même pas idolâtres, c'est qu'ils n'ont pas cette intuition de l'idée de Dieu.

Pour finir regardons d'un peu plus près l'Amiral Colon. La conclusion à laquelle il parvient, bien que choquante à nos yeux, selon laquelle malgré leur nudité, les indiens semblent plus près des hommes que des animaux ; peut être interprétée de façon positive en se traitant du premier récit à propos des gens de ce nouveau continent et même en comparaison à d'autres

[135] *Mundus Novus* p. 139.

récits qui suivirent. Selon Las Casas, qui a une bonne connaissance de ses écrits, Colon aurait témoigné de leur douceur, humilité, obéissance, ingénuité, générosité, leur bonté naturelle, leur grande charité, humanité et vertu. Plus encore, il les disait affectueux, sans cupidité et dociles ; considérait leur parler doux, calme et joyeux et croyait même n'y avait pas de meilleures gens au monde ni de meilleur pays. Après avoir conclu qu'ils aiment leur prochain comme eux-mêmes, il souligne qu'ils ont entre eux de très bonnes mœurs, ainsi qu'une attitude merveilleuse (*Histoire I* p. 435, 439, 447).

Au regard d'un tel éloge des amérindiens, nous avons l'impression de trouver chez Colon un précurseur de Las Casas ; or il n'en est rien, car la conclusion qu'il porte à ce portrait plutôt positif est tout à fait contraire à celle que nous avons chez notre espagnol : « je pourrais piller toutes ces îles sans dommage … ils n'ont pas d'armes et sont tous nus, sans aucune idée de l'art de la guerre et très couards … ils sont donc bons pour être commandés et pour qu'on les fasse travailler, semer et faire toute chose qui pourrait être utile ; il faut qu'ils fassent des villes et qu'on leur apprenne à aller habillés et aussi nos coutumes »[136]. Il est vrai que l'exemple de Colon peut être un peu confus, dans la mesure où il tient au début des propos qu'il désavoue absolument par la suite.

Supposer qu'il fait référence à des nations ou à des peuples différents lorsqu'il nous trace des portraits opposés ne résout pas le problème, puisqu'il peut tout aussi bien généraliser leur bonté pour ensuite généraliser de la même façon leur perversité ou leur vie vicieuse. A la suite de Las Casas, Todorov suggère à la page 23 de *La conquête de L'Amérique. La question de l'autre* que les profits qui pourraient être trouvés dans les territoires qu'ils commençaient à explorer n'intéressaient Colon que secondairement dans la mesure où ce qui comptait pour lui c'étaient les terres et leur découverte, ainsi que leurs merveilles. Il suggère même que Colon semble avoir tout entrepris pour pouvoir faire des récits inouïs, à l'image d'Ulysse. Tout en étant très plausible, cette explication ne nous paraît pas suffisante et ne permet pas de rejeter les autres.

Tout d'abord la volonté d'évangélisation, tout en étant absurde si considérée en elle-même, ne nous semble pas devoir être exclue étant donné la grande dévotion que tous attribuent à Colon. Ensuite, nous voyons clairement dans les nombreux extraits de ses lettres rapportés par

[136] *Histoire I* p. 417.

l'*Histoire* de Las Casas que le profit constituait l'un des objectifs de l'expédition. Il le dit de façon explicite, et écrit plus d'une fois aux rois de Castille pour leur demander patience car d'immenses richesses finiraient par leur être envoyées. Encore que ces richesses ne fussent pas poursuivies pour son enrichissement personnel, ce que nous ne pourrions prétendre élucider, il est certain que la découverte d'infinies richesses destinées à être envoyées en Espagne faisait partie de ses souhaits.

Aux pages cinquante et suivantes du même ouvrage, Todorov propose une lecture intéressante, et par ailleurs d'une grande importance pour penser la conception de chaque auteur de la nature indigène, de la façon dont Colon voit ces hommes. Physiquement nus ils sont aussi à ses yeux dépouillés de toute propriété culturelle et se caractérisent par l'absence : « rien d'étonnant à ce que tous ces indiens, culturellement vierges, page blanche qui attend l'inscription espagnole et chrétienne, se ressemblent entre eux ». Ici il y a une table rase, des êtres vides qui ont besoin d'être conduits et suppléés dans leur détresse.

Chez Montaigne, comme nous le verrons, il n'y a jamais l'idée d'une table rase attendant une vérité pour la remplir. Une autre proposition résume bien l'hésitation de Colon quant à la détermination de la nature des indiens, mais plus encore son incapacité à voir ces gens comme des autres différents mais égaux à soi : « ou bien il pense les indiens comme des êtres humains à part entière, ayant les mêmes droits que lui ; mais alors il les voit non seulement égaux à soi mais identiques, et ce comportement aboutit à l'assimilationnisme, à la projection de ses propres valeurs sur les autres. Ou bien il part de la différence ; mais celle-ci est immédiatement traduite en termes de supériorité et d'infériorité : on refuse l'existence d'une substance humaine réellement autre, qui puisse ne pas être un simple état imparfait de soi »[137].

Cette ambivalence est d'autant plus intéressante que Todorov inscrit également Montaigne dans ce schéma. Si nous ne pouvons dans le cadre de ce travail entrer suffisamment dans le détail des textes de Colon pour nous dire en accord avec le jugement de Todorov au sujet de ce dernier en ce qui concerne son incapacité de voir l'autre autrement que par le biais du moi ; nous ne pouvons en revanche nous rallier à ce jugement au sujet de Montaigne. Nous verrons cela plus en détail dans la suite. Après avoir reconstruit le portrait que nous donne Las Casas, Léry,

[137] p. 58.

Thevet, Vespucci ainsi que celui de Colon, reprenons celui de Montaigne, avançant ainsi sur la question de la colonisation.

4. Montaigne.

A. *Des cannibales*.

Contrairement à Sepulveda qui prenait la nature barbare des indiens comme un fait déjà établi, Las Casas et Montaigne (de façon bien moins précise et développée que l'espagnol), ont plongé dans une minutieuse description de ces peuples pour prouver au contraire que leur nature était bonne et même dans une certaine mesure vertueuse. Passons finalement à cette description qui nous permettra parallèlement de comprendre dans quelle mesure la théorie colonisatrice et évangélisatrice de Las Casas peut nous être utile dans la compréhension de la pensée de Montaigne. Nous avons dit au tout début que leurs pensées ont de prime abord une grande ressemblance, et que ces deux sont des 'défenseurs des indiens' (chacun à sa manière bien évidemment) sans être pour autant des anticolonialistes.

Au contraire, ils semblent tous les deux approuver ouvertement une certaine forme de colonisation, que nous pourrions qualifier de pacifique. Pour le dominicain, le but premier de la colonisation devrait être sans l'ombre d'un doute la catéchisation des païens américains. De cette exigence découle une certaine vision de l'homme. Si nous voulons comprendre ce que Montaigne entend par l'homme, nous proposons d'essayer de commencer par l'analyse de cette perspective. Voyons si d'ores et déjà nos deux auteurs continuent de concorder sur ce sujet, ou si au contraire leur théorie sur la colonisation diverge.

Revenons dans le détail au texte de Montaigne, retraçant sa pensée, tel que nous l'avons fait pour le dominicain. Dans les quelques lignes qui précèdent le passage des *Cannibales*, que nous allons par ailleurs analyser, il nous parle des sources auxquelles il fait appel pour arriver à la connaissance de ce peuple qui vient d'être rencontré et qui étonne les européens sous de nombreux aspects Montaigne prétend alors n'avoir récolté que des témoignages oraux, ce que nous savons avec certitude ne pas être le cas. D'un coté, dans sa bibliothèque ont été recensés des ouvrages de récits des 'voyages de découverte' des Amériques, mais d'un autre coté, nous supposons à son actif bien d'autres lectures qui n'ont cependant pas pu être confirmées.

Dans le début de notre passage, il nous dit que l'appréciation qu'il a pu construire de ces gens - à partir de ce qu'il lui a été raconté, et qu'il admet comme crédible -, semble comporter un écart important par rapport à la plupart des jugements portés sur ces nations, en ce que pour sa

part il ne les considère pas comme des barbares ou des sauvages. Si la plupart des européens les conçoit tels, Montaigne lui arrive à la conclusion contraire. Dans la suite du texte, il s'attache à expliquer les raisons de cet écart d'appréciation - discussion d'ailleurs bien présente tout au long des *Essais*. Notre auteur commence par nous dire que, selon ce qu'il a pu savoir de ces gens, ils ne sont ni barbares ni sauvages, mais que cela était cru parce que l'homme a l'habitude de considérer ce qui lui est étranger comme tel. Chacun appelle donc barbarie ce qui n'est pas de son usage : en cela consiste l'erreur de jugement communément faite duquel il se défend et qu'il va combattre.

Il est question alors d'un certain aveuglement provoqué par les coutumes qui, fortes au point de devenir une deuxième nature, comme il le soutient dans d'autres passages, font croire à celui qui est sous leur emprise que toutes les coutumes ou habitudes différentes des siennes sont fausses ou dénaturées. Dans ce raisonnement, l'exemple et l'idée des opinions et des usages du pays de chacun deviennent le critère de vérité et de raison, dont Montaigne conteste l'existence puisque selon lui : « la vérité doit avoir un visage pareil et universel »[138] tant et si bien que s'il y avait un tel critère, celui-ci devrait être universel et accepté par tous.

Les coutumes et usages, quoi qu'aucun fondement ne semble exister pour justifier cela, deviennent pour la plupart des hommes des règles universelles, étant donné la force et la violence qu'ils impriment en chacun. Lorsque les hommes découvrent des usages - peu ou beaucoup - différents des siens, ils sont instinctivement menés à les voir comme fautifs. Or c'est ce qui se produisit lors de la découverte des coutumes des amérindiens, racontées et répandues par ceux qui en ont fait l'expérience. Il faut souligner que ces mêmes hommes qui font ces voyages et qui parviennent à connaître ces nations nouvelles - encore que très partiellement comme c'est souvent le cas - et qui donc acquièrent l'expérience de la différence, tombe dans cet écueil dénoncé par Montaigne, dans la mesure où ce sont les premiers à leur attribuer cette sauvagerie ou barbarie. Car, sans doute, c'est la manière même dont ces hommes témoignaient de leurs usages à ceux qui ne les avaient pas expérimentés, qui explique que ces derniers leur attribueront les mêmes caractéristiques que les premiers.

Il n'est pas surprenant que les gens croient avec certitude en ce qui leur est raconté, ce que nous montre souvent Montaigne, non sans amertume et une pointe d'ironie. Surtout si nous

---

[138] *Apologie* p. 578.

prenons en compte qu'il s'agit de faits qui, pour des raisons géographiques, sont difficiles à expérimenter, ce qui donne à l'autorité supposée encore plus de force et la rend quasiment incontestable. Montaigne va encore plus loin, donnant des exemples assez surprenants de choses usuelles ou coutumières auxquelles les hommes attribuent vérité. Il est compréhensible de mettre sur le compte de l'imagination humaine ce fait de faire croire aux hommes que ce qui est en vigueur dans leur pays est le meilleur et le vrai. Lorsque notre auteur dit que dans l'usage du pays où l'on est, se situe la « parfaite forme de gouvernement » et, plus encore, la parfaite religion, il rapporte un jugement de fait et non un jugement de valeur puisque lui-même rejette cette idée et la critique.

Cette posture semble recouvrir des enjeux très importants dans la mesure où d'une part Montaigne pourrait alors être taxé de relativiste même en matière de religion et d'autre part, il semblerait entrer en contradiction avec lui-même puisqu'il n'applique pas le principe selon lequel la religion chrétienne est vérité tout en revendiquant cette foi. Nous pourrions penser que cela vaut pour les diverses religions (hors la sienne) et formes de religiosité existantes dans le monde, mais toujours est-il que cette affirmation est très troublante et c'est sans doute en fonction de ce genre d'appréciation (qui se trouve quand même dans plus d'un passage) que certains commentateurs lui ont attribué, malgré ses affirmations, un manque de foi. En dépit de cette vague impression que cette petite phrase nous laisse, il nous semble totalement invraisemblable de soutenir que Montaigne se résout et défend un relativisme, que ce soit en matière de religion, politique ou morale.

Il est très attentif aux différences de coutumes et d'usages, critique la tendance à vouloir attribuer une vérité quelconque à ce qui nous est familier de ce seul fait, mais cela ne l'empêche pas pour autant de censurer certaines actions et d'en louer d'autres. A la suite du texte, nous retrouvons une analogie, issue de l'opinion et sur laquelle Montaigne revient, mettant en rapport les indiens avec les fruits produits par la nature. Selon celle-ci, dans la mesure même où les fruits produits par la nature dans son cours ordinaire et n'ayant pas souffert l'altération par l'artifice peuvent être appelés sauvages avec pertinence, alors ces gens du nouveau monde peuvent également être nommés ainsi, puisque, selon son interprétation, ils n'auraient pas été transformés par l'art (tout au moins jusqu'à leur contact avec les européens qui les auraient détourné de leur condition).

Montaigne souligne que ce n'est pas dans ce sens que le terme leur est attribué et qu'il faudrait ne pas les considérer comme tels. Il vaut mieux, pour ne pas tomber dans une confusion de concepts, n'attribuer ce terme ni aux fruits non détournés de la nature, ni aux indiens, puisque le terme de 'sauvagerie' loin de vouloir désigner une conformité avec la nature, indique une anomalie et par là même une non-conformité avec elle. Ce n'est donc pas aux indiens de n'être plus considérés sous un même rapport à la sauvagerie que les fruits (objets de l'analogie), mais au contraire c'est à l'objet de cette analogie que le concept de sauvagerie devient impropre et donc annule la validité de la conclusion de l'analogie plutôt que l'analogie en elle-même. Il suggère à la suite de cette réflexion que ce sont les fruits altérés par l'artifice et détournés de l'ordre commun qui devraient être appelés tels.

Car le sauvage, mais surtout le barbare, ont une connotation très négative, et il vaut mieux alors leur décerner une autre caractéristique qu'essayer de détourner la valeur donnée à ces deux termes. De la façon dont elles sont connues, ces deux notions ne correspondent ni aux fruits produits par la nature, ni aux indiens. Notre auteur confirme que ceux-là seraient aussi, comme les fruits mentionnés dans l'analogie, en tout cas au moment où ils ont été connus des européens, dans cet état inaltéré par l'artifice et maintenu dans l'ordre commun et naturel. Les vertus et les propriétés les plus vraies, utiles et naturelles auraient été, selon lui, préservées au sein de ces peuples jusqu'à ce qu'elles aient été défigurées par les nouveaux arrivants.

Ces vertus naturelles énoncées par Montaigne nous renvoie à celles de Las Casas. Ces propriétés naturelles ne sont dans ce cadre pas définies par Montaigne, qui, en en montrant la différence, se limite à inscrire ces peuples dans un tout autre statut, c'est-à-dire celui d'homme non dénaturé. Que ce soit une construction hypothétique lui permettant par opposition de penser l'homme actuel (ce que fera plus consciemment par exemple Rousseau) ou que ce soit une vraie suggestion (encore que vague et indéfinie) de ce que l'homme aurait été, le fait est que cet indien lui permet non seulement de critiquer certaines caractéristiques de l'homme contemporain, mais aussi d'ouvrir et de mettre l'accent sur la possibilité de caractéristiques opposées qui seraient plus louables.

Ce passage suggère alors que les propriétés naturelles auraient bel et bien existé chez tous les hommes, même si elles ne peuvent plus être retrouvées. Peut-être pour attirer l'attention sur la fragilité de la nature (pourtant niée dans certains passages où il la montre indomptable), tout au moins dans ce chapitre, il nous expose juste dans la suite que ces propriétés naturelles sont

facilement corrompues et le seront d'ailleurs dès leur premier contact avec les conquérants. C'est pour avoir voulu accommoder ces propriétés naturelles (qui apparemment n'étaient pas de l'appétence de ces *conquistadores*, étant donné peut-être leur distance par rapport aux artificielles) au plaisir de leur goût corrompu que les européens réussirent à les dénaturer.

Montaigne souligne et déplore alors l'adaptation, qui ne doit pas passer inaperçue, réelle et funeste des indiens aux arrivants face à celle qui aurait pu être possible et bénéfique mais qui est restée non accomplie des européens aux habitants de ces terres. Ce regret du fait que ceux qui y auraient tellement gagné n'ont pas su écouter ou apprendre de ce peuple quoi que ce soit s'exprime dans bien d'autres passages de l'auteur. Nous essayerons de voir dans la suite plus spécifiquement pourquoi il fera appel à deux personnages spécifiques (Platon et Lycurgue) et non à d'autres, ainsi qu'à Alexandre dans des *Coches*. Les vertus et propriétés naturelles que Montaigne identifie chez eux (et dont il regrette le manque d'attention qui leur a été porté) seront aussi exigées de ceux qui auraient pu bien les comprendre.

Ces peuples sont conduits par les lois naturelles, donc plus proches de la Nature que ne le sont les européens incapables de les juger. Il ne serait peut-être pas excessif de supposer que la société établie par Lycurgus soit elle aussi considérée comme ayant ces mêmes caractéristiques, ce qui ne pourrait fonctionner pour Platon ou Alexandre. Dans un ajout en [C], nous pouvons observer une deuxième analogie des indiens avec les fruits de la nature : les divers fruits de ces contrées-là sont sans culture, la nature offrant encore à ces nations la jouissance de « cette uberté naturelle qui les fournit sans travail et sans peine toutes choses nécessaires, en telle abondance qu'ils n'ont que faire d'agrandir leur limite »[139] ; au contraire des fruits européens qui ne peuvent être récoltés qu'après un dur labeur.

Nous pouvons souligner que ces fruits qui exigent du travail et de la peine sont obtenus par une relation avec la nature qui passe nécessairement par l'agriculture, alors que la relation qu'entretiennent les indiens avec la nature pour avoir les fruits nécessaires à leur vie est tout opposée. Ces fruits qui sont à la disposition de qui les voudrait prendre, comparés aux fruits issus de la sueur de l'européen ne sont pas moins savoureux pour autant, ce qui veut dire que leur gratuité et abondance ne leur enlève pas pour autant le goût et la valeur. Ainsi, malgré leur

[139] *Des cannibales* p. 210.

différence dans la façon d'être produits, la saveur même et la délicatesse de ces fruits satisfait le goût européen.

Nous pourrions essayer d'aller plus loin dans cette analogie et penser que du point de vue de Montaigne, la même chose pourrait être dite des indiens. Même si leur comportement et leurs coutumes sont très différents et éloignés, et semblent aller de soi, ils peuvent être loués et appréciés par leur spontanéité et naturalité mêmes. L'auteur, dans la phrase qui suit soutient que ce qui a été détourné de l'ordre commun et altéré par l'artifice humain ne doit pas être loué au-dessus de ce qui est naturel et non dévié, complète son propos. Encore que l'art puisse subjuguer quelques fois le naturel et prendre le dessus, il ne peut cependant pas avec raison avoir le point d'honneur sur la Nature, qui reste malgré tout notre grande et puissante Mère.

Cet art qui vient d'être rappelé dans les lignes qui précèdent, capable de sortir les fruits (et même les créatures) que nature produit de leur marche ordinaire, il peut et il admet sa force et sa violence, mais n'admet pas sa supériorité par rapport à la Nature. La Nature cachée ou étouffée ne perd pas sa majesté, n'est pas atteinte de façon absolue par l'art. Les hommes par artifice (devenu quasiment naturel, comme il le suggère dans d'autres chapitres) et inventions couvrent la beauté et la richesse des ouvrages de la Nature. Mais de façon ambiguë puisque quand il y a lieu de les comparer, la Nature découvre ce voile qui la cache et montre toute sa majesté. Ce que les hommes font par art, même lorsque c'est dans une tentative d'imitation de la nature, reste inférieur à ce qu'elle produit dans sa marche naturelle, si bien que, quand celle-ci reluit en sa pureté, elle fait une merveilleuse honte aux entreprises humaines vaines et frivoles. Si la nature est étouffée en l'homme où l'on ne perçoit plus que l'artifice, tel n'est pas le cas pour toutes les créatures et fruits de la nature, dans la mesure où au long des chapitres Montaigne cite de nombreux exemples où elle peut encore être restituée.

Dans la citation qu'il introduit en B (« Le lierre vient mieux sans culture, et l'arbousier ne croît jamais plus beau que dans les antres solitaires, et le chant des oiseaux, pour être sans art, n'en est que plus doux ») nous retrouvons d'ailleurs, par les mots de Properce, quelques exemples de créatures chez lesquelles l'art ne réussit pas à dominer la puissante nature et où l'on peut observer toute sa grandeur, car c'est grâce à sa présence que ces créatures atteignent leur plénitude. Nous pourrions même supposer qu'il accepte sa présence et nie son total étouffement dans certaines sociétés ou groupes humains, tels par exemples les amérindiens. Encore que cette possibilité reste ouverte dans une première lecture de ce texte, il faut admettre que cela reste une

exception puisque dans la plupart des cas, il nous montre les hommes éloignés d'une nature à jamais étouffée. C'est donc plutôt ces hommes dominés par l'artifice que nous devons prendre en compte.

Le fait que des hommes suivant la nature - presque définitivement perdue - soit une exception montre l'importance de ces quelques exemples. Montaigne les sort de leur silence et de l'anonymat pour montrer l'existence de cette possibilité. Reprenant les œuvres humaines, Montaigne parle encore une fois de l'effort inutile de l'art à prétendre à la perfection de la nature, qui ne peut être complètement et totalement supplantée ni surmontée. Si bien que la perfection des œuvres qui sont dans la nature ne peut rivaliser avec les imitations que les hommes tentent par les moyens les plus sophistiqués. C'est alors à un petit oiseau et une araignée de montrer à l'homme que là où la nature tient les brides et commande encore, nul art, ni même celui de la plus importante et de la meilleure des créatures (si l'on en croit Raimond Sebond) n'a la capacité de l'égaler. L'homme dans toute sa grandeur ne peut parvenir à faire un nid ou une toile avec la même perfection.

La référence à Platon, dans un ajout en [C], vient renforcer l'affirmation de la supériorité de la Nature. Montaigne y dit le rejoindre dans sa définition des trois 'entités' productrices que sont la nature, la fortune et l'art. La nature et la fortune selon Platon, d'après Montaigne, sont responsables des plus grandes et des plus belles œuvres ; l'art donne jour aux plus imparfaites et moindres. Nous pouvons donc voir chez Platon un positionnement en faveur de la nature. Si dans la pratique il ne pouvait être classé ni du côté de la nature, ni du côté de l'artifice, en théorie il nous semble que Montaigne l'ait rangé du même que celui de Lycurgue, c'est-à-dire de celui de la nature (La société spartiate ne s'est pas détournée de la nature par l'art et restait plus naturelle que les autres, ce que nous aborderons plus en détail lors de la caractérisation du naturel).

Le Platon de Montaigne nous dit que les choses produites par la nature sont plus grandes, plus belles et plus parfaites. Si nous nous limitons à la nature et à l'art, nous pouvons dire que Montaigne semble ainsi signer la thèse de Platon, qui place la nature au-dessus de l'artifice. Il faut admettre que, surtout dans d'autres passages, Montaigne nous adopte un autre ton lorsqu'il évoque l'art et les œuvres de l'artifice, mais il ne dit jamais que celui-ci peut surpasser la nature. Dans tous les cas, dans le passage que nous examinons à présent, l'insistance paraît être clairement mise sur la primauté et l'excellence de la Nature, malgré son absence. Après ce petit

détour par une réflexion à propos de la relation entre la nature et l'art, notre auteur revient à son discours sur les amérindiens, qui devient de plus en plus une caractérisation de ceux-ci.

Nous passerons, pour le moment, sur la vraisemblance de ce discours qui propose une description et une peinture des nouvelles nations. Le plus important reste évidemment d'étudier l'usage que fait notre auteur de cette description et non sa conformité à la réalité, comparaison qui peut tout de même avoir le mérite de nous aider à mieux comprendre ses intentions. Nous n'entrerons pas non plus ici dans une étude comparative avec les auteurs qui lui sont contemporains. Nous nous proposons de faire ce travail nécessaire et important plus loin afin d'éclairer notre compréhension de l'auteur à la lumière des débats de son époque. Pour le moment, nous nous contenterons donc de relever les caractéristiques attribuées par Montaigne aux indiens.

Ce dernier reprend le discours sur les indiens s'élaborant à partir de leur supposée barbarie. Si dans le début du passage il condamne le fait que les indiens soient appelés barbares si nous entendons par barbare ce qui est inhabituel et éloigné de la coutume dans laquelle on se trouve ; dans la suite il propose une autre acception qui rend l'usage de ce terme pour qualifier ces personnes admissible. Ce second sens comprend la barbarie comme ce qui est éloigné de l'artifice humain, et reste encore proche du naturel - sens qui avait d'ailleurs été suggéré dans l'analogie des fruits de la nature. Nous pouvons comprendre à présent la proximité entre le paragraphe ajouté à propos de la relation entre l'art et la nature et le reste du texte où il était question des indiens.

Toutefois, notons que Montaigne revient sur ce qu'il avait dit auparavant, puisque dans le contexte de l'analogie, ce dernier refusait de qualifier les indiens de barbares en ce sens dans la mesure où le sens usuel, associant la barbarie à la sauvagerie et à la férocité, viendrait faire écran à la compréhension de cette nouvelle acception du terme. Les indiens peuvent donc ici être dits barbares au sens où ils sont encore proches de la nature et peu façonnés par l'esprit humain. L'esprit humain caractérisant l'artifice, nous pouvons dire que Montaigne suppose ces hommes plus proches de la nature que ne sont les autres ; donc moins dominés par l'artifice comparé à un maître violent.

Reste alors une question concernant la relation entre ces deux entités : nature et artifice. Pour ce qui est de l'action ou de la création, il nous semble, surtout si nous nous appuyons sur la référence à Platon, que celles relevant de la nature peuvent être dites supérieures à celles atteintes

par l'art. Le problème est donc de savoir si la même hiérarchie entre ce qui relève des œuvres de la nature et ce qui relève des œuvres humaines peut être transposable sur les créatures elles-mêmes, partagées entre celles qui suivent la nature et les autres. En d'autres termes, le modèle de valeur appliqué aux œuvres est-il adapté aux créatures elles-mêmes. Montaigne utilise la figure de l'indien pour élaborer une sérieuse critique de ses contemporains, et cela de manière générale, puisqu'il les décrits comme étant corrompus et vivant selon des mœurs dépravées. L'utilisation de ces peuples dans un but comparatif n'en fait pas des hommes meilleurs, ni plus fortunés.

D'ailleurs, si nous nous limitons à cette phrase où il affirme qu'ils sont barbares pour être encore très voisins de leur naïveté originelle et pour ne pas avoir été façonnés par l'esprit humain, nous ne pouvons parler d'aucun jugement de valeur. Si nous reprenons la suite du texte, cependant, Montaigne semble sortir de cette impartialité. Selon lui, les lois naturelles sont encore présentes chez ces indiens encore non abâtardies par les lois humaines. Remarquons au passage qu'il a tendance à parler de l'humain par opposition au naturel, ce qui est humain chez Montaigne ne renvoie pas à une quelconque humanité mais désigne en réalité un groupe très restreint qui est celui dominé par l'art, c'est-à-dire celui des européens.

Nous ne pouvons pas laisser passer inaperçue l'importance de ces mots, car ils laissent entendre une certaine supériorité de la nature face à l'artifice. L'excellence naturelle est ici donnée en termes de loi, mais cela est plus explicIbident encore affirmé en III, 13 : « nature les donne tousjours plus heureuses que ne sont celles que nous nous donnons. Tesmoing la peinture de l'aage doré des poëtes, et n'estat où nous voyons vivre les nations qui n'en ont point d'autres » p. 1066. L'autre raison de l'importance de cette phrase est que l'affirmation de l'existence des lois naturelles étant presque inexistante dans les *Essais*, une lecture rapide pourrait conduire le lecteur à penser que ces lois sont chimériques.

Or dans cet important passage, il ne se contente pas d'affirmer leur présence chez les indiens, mais exalte la pureté de ces lois, pureté qui n'est par ailleurs jamais attribuée aux lois humaines qui, au contraire, sont sans cesse l'objet de sa critique - surtout encore une fois dans le chapitre III, 13. Avant de continuer la caractérisation des amérindiens, il ouvre une sorte de parenthèse donnant lieu à une importante réflexion, ou regret. Après avoir mentionné la pureté extraordinaire des lois naturelles qui commandent encore ces peuples du nouveau monde, il démontre le chagrin qui lui prend de savoir qu'elles ne furent pas connues plus tôt, c'est-à-dire en un temps qu'il estime plus sage, où les hommes auraient su mieux les juger.

Ce temps passé qu'il considère pourvu d'hommes davantage capables de profiter ou de contribuer à cette si belle découverte est l'antiquité, ce qui est confirmée par la suite avec la référence à Lycurgue et à Platon. Ainsi, il se plaint du fait que Platon et Lycurgue n'aient pas connu ces hommes, les lois naturelles qui les gouvernent, ou tout simplement cette présence effective de la nature en l'homme. Eux, plus sages certainement que les européens du XVI ème siècle, ayant d'ailleurs travaillé à retrouver cet état où l'humanité serait plus heureuse ou « parfaite », auraient incontestablement été éblouis par ces peuples.

Ils verraient que ce qu'ils ont réussi à atteindre dans leurs pensées et actions est nettement au-dessous de ce qui se manifeste clairement chez ces gens, toujours selon Montaigne. Ainsi, au lieu de considérer ces hommes barbares, ils auraient su reconnaître l'œuvre de la nature, l'apprécier et l'estimer en toute justice. Vraisemblablement moins aveuglés par la tyrannie de leur coutume et plus ouverts aux œuvres de la Nature, ces deux anciens auraient su apprécier à sa juste valeur l'autre qui venait d'être mis à jour. Il nous semble que nous pouvons retrouver dans cette référence aux anciens une ouverture à un propos qui tient une place fondamentale chez notre auteur, qui est celui de la connaissance humaine et de sa possibilité.

Par son regret, il nous fait part non seulement de la différence dans la réception de ces indiens par les grecs s'ils avaient pu les rencontrer et par les européens mais, ce qui est plus important encore et que nous ne pourrions passer sous silence, de la différence entre les multiples façons d'ériger un savoir et de parvenir à une connaissance. La connaissance de ces peuples s'est donnée d'une façon bien particulière, à savoir par l'expérience qui en a été faite.

A la suite du texte nous arrivons finalement à la caractérisation 'par la négative' tant attendue de ces mêmes indiens, caractérisation que nous devons voir de très près pour mieux comprendre son intention. Selon ses propres mots, ce qu'il aurait pu dire à Platon à propos des peuples d'Amérique, c'est que ces gens sont dépourvus de trafique, de connaissance de lettres, de science des nombres, de magistrat, de supériorité politique, de service, de richesses ou de pauvreté, de contrats, successions ou partages, ils n'ont que des occupations oisives, un respect de parenté commun, n'ont pas de vêtement, ou d'agriculture, pas de métal, de vin ou de blé.

Avant de reprendre ces éléments un par un, rappelons que cette caractérisation par la négative est une formule très courante chez les auteurs de l'époque qui ont réfléchi sur la question indigène, qui ont fait des récits des voyages en Amérique ou encore qui ont connu les indiens. C'est d'ailleurs ce que nous avons clairement pu remarquer chez Las Casas, Léry,

Thevet, Vespucci ou Colon. Cette manière de les présenter revient très souvent (disons presque nécessairement) chez les auteurs de l'époque faisant mention à ces nations, mais une observation est pourtant nécessaire à ce propos.

Que ce soit chez un autre auteur ou chez Montaigne lui-même, ces négations ne sont presque jamais absolues. Il est d'ailleurs assez courant que nous retrouvions chez un même auteur ce genre de négations suivies ou précédées d'affirmations qui disent ou démontrent le contraire. Il y a aussi le fait que ces nations comportaient des peuples très différents les uns des autres, ce qui n'a peut-être pas été très pris en compte par leurs observateurs dès le début.

Prenons comme exemple l'affirmation selon laquelle ils n'ont pas de métal précieux, qui dans Des cannibales désigne tout d'abord l'absence effective de métal. Dans le chapitre des *Coches*, c'est leur manque d'intérêt pour les métaux précieux sur lequel est porté l'accent au sens où leur possession et leur usage n'a pour but que l'ornement, ils n'y accorde alors aucune valeur marchande, ce qui constitue d'ailleurs une des raison des grands dons d'or fait aux européens avant que ceux-ci ne le prennent de force. Avant de prendre pour argent comptant trop rapidement ces affirmations examinons si elles n'ont pas une finalité qui peut dépendre davantage du contexte que d'elles-mêmes.

Reprenons la liste depuis le début où Montaigne nous dit qu'ils n'ont pas de trafique. Si quelques auteurs ont pu voir en cela un manque de civilité, comme ce fut clairement le cas de Thevet entre autres, Montaigne ne se rallie pas à cette interprétation. Au lieu de voir dans le commerce un signe de développement, comme le faisait Léry, il y voit plutôt un signe d'avidité: « Qui mit jamais à tel pris le service de la mercadence et de la trafique? Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passez au fil de 'espée, et la plus belle et riche partie du monde bouleversée pour la negotiation des perles et du poivre »[140].

D'autant plus qu'il ne pouvait ignorer, après avoir lu Gomara et tant d'autres auteurs, l'existence de très grands et sophistiqués marchés au sein de plusieurs sociétés amérindiennes. Son observation s'explique alors davantage comme une valorisation des peuples qui ne mettent pas la 'mercadence' comme priorité absolue, comme c'est le cas des conquérants. Nous retrouvons ce modèle dans l'appréciation de la nature : il ne propose pas un retour aux sources,

[140] *Des coches* p. 911.

mais valorise certains préceptes en fonction d'autres. Un trop grand intérêt pour le commerce passe pour un trop grand intérêt pour les richesses et biens matériels, il faudrait donc réorienter la valeur vers d'autres choses. Montaigne souligne encore qu'ils n'ont pas de connaissance des lettres non plus.

Or cela pourrait s'interpréter également dans deux sens différents : comme Léry notre auteur pourrait mettre l'accent sur la perdition de tout ce continent, du fait que ces peuples ne connaissant pas l'écriture ne peuvent avoir accès à la bible et donc à la vraie foi. Mais Montaigne ne fait pas mention à l'évangélisation et sa mention à l'absence des lettres se propose un autre but. Montaigne n'apparaît alors pas pessimiste dans le même sens que Léry lequel avait perdu tout espoir en leur salut parce qu'il les croyait incapables d'embrasser la vraie foi. Il nous semble plutôt que les lettres mentionnées ici fassent référence aux sciences et au savoir établis à son époque.

Contrairement à l'écriture nécessaire pour avoir accès au salut, l'absence de ces lettres serait en fait positif, comme nous l'indique la lecture *Des livres* et à *De la vanité*. Nous ne prétendons pas que Montaigne s'érige contre tout savoir, mais entre les deux extrêmes, celui où l'excès de science conduit l'homme à vouloir s'élever au-dessus de sa condition semble à ses yeux plus néfaste que celui où il y a un manque de savoir positif. La même chose pourrait être dite de la science des nombres. Montaigne souligne ensuite l'absence de magistrats. Il nous suffirait de nous rappeler de façon générale la critique faite aux lois et à la magistrature en III, 13 pour mieux comprendre l'interprétation qu'en fait Montaigne.

Outre ce renvoi, nous retrouvons à la suite de cette critique la sagesse du roi qui voulut épargner la nouvelle colonie des jurisconsultes : « le roy Ferdinand, envoyant des colonies aux Indes, prouveut sagement qu'on n'y menast aucuns escholiers de la jurisprudence, de crainte que les proces ne peuplassent en ce nouveau monde, comme estant science, de sa nature, generatrice d'altercation et division; jugeant avec Platon, que c'est une mauvaise provision de pays que de jurisconsultes et medecins »[141].

Revenons sur un point que nous avons déjà présenté : la personne de Platon. La raison pour laquelle Montaigne choisit Platon comme une des seules personnes qui aurait su bien juger

[141] *De l'experience* p. 1066.

les indiens n'est pas aussi explicite que celle qui lui a fait choisir Lycurgue. Cependant nous avons dans la problématique de la nature face à l'art trouvé une entente dans la préférence pour la Nature. Il semble que dans la question des lois aussi il y ait une concordance. Le simple fait qu'il ait voulu présenter cette liste à Platon nous indique qu'il l'aurait si non louée du moins approuvée. En effet, après avoir souligné la sagesse du roi qui avait fait des reproches à la jurisprudence, il dit que Platon aussi la trouve imparfaite. Ainsi, sur des points théoriques, plutôt que pratiques, nous pouvons identifier au fil de l'ouvrage plusieurs accords entre les deux auteurs.

Revenons à notre liste d'éléments : les indiens n'ont pas de supériorité politique non plus. Cette question est peut-être plus délicate que les autres dans la mesure où nous aurons du mal à trouver une critique aussi ouverte de notre auteur à propos de la monarchie que celle qu'il consacre aux sciences ou aux lois, par exemple. Au contraire, il serait plus facile de trouver une défense de la personne du monarque, dans la mesure où Montaigne semble avoir une position politique très conservatrice.

Cela davantage pour des raisons pratiques que théoriques, puisqu'il a bien conscience du chaos civil et social dans lequel peut conduire la volonté de changement. Il est donc très loin d'avoir un penchant révolutionnaire, en tout cas en termes de politique. Cela ne l'empêche cependant pas d'avoir comparé les deux états politiques en question, c'est-à-dire l'européenne et l'indigène, et de remarquer que l'état où existe un pouvoir fort est beaucoup plus sujet aux débordements et aux turbulences que celui où il n'y en pas, ou en tout cas où cette figure de la force serait plus effacée.

Continuons : il n'y a pas d'usage de service non plus chez les communautés indiennes. Cette question peut nous sembler un peu plus difficile dans la mesure où tout d'abord il faudrait savoir à quel sens exactement renvoie ce terme. S'il est question de l'esclavage, nous serions tentés de dire que Montaigne n'approuve pas cette forme de 'service', en tout cas en ce qu'il est question de l'esclavage des indigènes américains, il se montre toujours critique. Mais si ce terme désignait le servage ou la domesticité, la question deviendrait sans doute plus complexe, puisqu'il ne semble pas vouloir s'attaquer à ces institutions si présentes en son pays et dans sa propre maison. Prenant le terme plus généralement, si nous pensons que Montaigne a la volonté de le rapprocher de la servitude volontaire, il aurait une lecture critique du terme. Etant donné les

éloges sans précédent du texte de la Boétie nous pouvons supposer qu'en employant un terme aussi proche il souhaitait y faire allusion.

Pour ce qui est de la richesse et de la pauvreté, nous pouvons encore une fois nous en remettre à la réponse des indiens lorsqu'il leur a été demandé ce qu'ils pensaient des sociétés européennes et plus précisément au deuxième point dont Montaigne se souvient : « secondement qu'ils avoyent aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes commoditez, et que leurs moitiez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitiez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prinsent les autres à a gorge, ou missent le feu à leurs maisons »[142].

Notre auteur n'avait pas besoin de suivre le chemin plus révolutionnaire emprunté par son ami pour faire la critique de la pauvreté. Son âme sensible est sans doute suffisante pour nous faire comprendre qu'il n'accepte pas ces moitiés qui mendiaient aux portes. Les contrats n'existaient pas non plus. Sur ce point, nous pouvons revenir à un aspect intéressant nous permettant de lier ce passage à Alexandre : la garantie offerte par la parole. Là où les contrats ne sont pas nécessaires, la parole a tendance à être une garantie suffisante ; le mensonge et la dissimulation dans cette perspective semblent écartées. Les indiens se font ainsi mutuellement confiance. L'absence de lettres pourrait encore ici signifier un manque, mais elles peuvent aussi être considérées comme superflues, dans la mesure où la parole assure tous les besoins humains.

Parlons encore de la loyauté que leur reconnaît Montaigne, et qu'il appréciait par ailleurs chez le roi macédonien. L'absence de successions et les partages, que nous retrouvons dans la suite, nous renvoient à la question de l'absence de propriété, que Montaigne loue sans précédent dans ce chapitre. Pour quelqu'un qui affirme ne pas vouloir s'accabler à étudier Aristote (ce que nous savons ne pas être vrai), une société où les occupations sont toutes oisives ou plutôt plaisantes, une des dernières caractéristiques, serait très bien venue.

Un autre point souligné par Montaigne, le respect des liens de parenté, pourrait être lu de deux façons différentes. Plusieurs auteurs ont souligné cette sorte de traIbident commun entre les personnes pour désigner leur manque de respect général des uns pour les autres ; parfois même pour critiquer les mariages consanguins qui parmi certaines nations était plus admis que parmi

[142] *Des cannibales* p. 215.

d'autres. Nous ne retrouvons pas ce genre de critique chez Montaigne et croyons qu'il serait plutôt question d'une généralisation dans l'autre sens, c'est-à-dire que ce plus grand respect qui ne serait exigé que de la famille la plus proche, chez eux se doit à tous.

Montaigne souligne par ailleurs que la nudité des indiens. Celle-ci, qui la plupart du temps est regardée d'un très mauvais œil, surtout au tout début de la conquête, lorsque les européens venaient de découvrir cette coutume (ou naturalité) amérindienne si opposée à la leur était par la plupart des auteurs désignée comme la preuve de leur corruption et de leur état de péché. La lecture de Montaigne de ce fait est sensiblement différente, en effet dans *Au lecteur* il affirme que « si j'eusse esté entre ces nations qu'on dict vivre sous la douce liberté des premieres loix de nature, je t'assure que je m'y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud ». Ainsi, Montaigne ne blâme pas cette pratique, bien au contraire. En plus, le fait que nous ne trouvions pas dans le corpus même des *Cannibales* de renvoie à leur nudité (exception faite d'une mention très rapide sur leur nudité à la guerre à la manière d'une information anodine) semble indiquer qu'il ne voyait là rien de scandaleux comme c'est pourtant le cas chez d'autres auteurs. Au contraire, nous pouvons penser à la nudité des premiers pères qui, plus encore que celle des indiens, renvoie à l'innocence.

Le fait à présent que Montaigne souligne que les amérindiens sont privés d'agriculture, de blé et de vin peut encore être interprétée de deux façons différentes, et Montaigne tout en faisant semblant de les suivre toutes les deux n'en légitimera en réalité qu'une seule. En effet, certains ont critiqué l'absence d'agriculture en tant qu'elle révèle un manque d'humanité, dans la mesure où seul le travail de la terre légitime l'appropriation de ses fruits. Ulysse semble avoir lui aussi exclu de l'humanité un des peuples qu'il rencontra du fait de l'inexistence de pain dans leur société. Cela est une façon de prendre sa coutume pour nature, ce que Montaigne n'accepte pas.

Cette phrase de la page 207 permet de mieux voir le tableau : « leur breuvage est faict de quelque racine, et est de la couleur de nos vins clairets. Ils ne le boivent que tiede : ce breuvage ne se conserve que deux jours ; il a le gout un peu piquant, nullement fumeux, salutaire à l'estomac, et laxatif à ceux qui ne l'ont accoustumé : c'est une boisson tres-agreable à qui y est duit. Au lieu du pain, ils usent d'une certaine matiere blanche, comme du coriandre confit ». Montaigne ne révèle pas un manque ici, mais décrit une différence d'habitudes alimentaires. Dans ce dernier passage, nous pourrions entrevoir une forme de relativisme pourtant absent de la

plupart des autres où un certain nombre d'auteurs ont cru le percevoir. Les européens mangent du pain, les indiens une autre matière blanche, les européens boivent du vin et les indiens cette autre boisson. Dans ce cas, on ne peut porter de jugement de valeur puisque ces différences relèvent d'une simple question de coutume, et les différentes options s'équivalent. Nous ne croyons pas pouvoir dire, comme nous l'avons déjà souligné ailleurs, que cela puisse valoir par exemple dans le cas de la religion ou de la morale.

Pour ce qui est du métal précieux, nous en avons déjà fait allusion. Afin, d'en avoir un tableau plus ample, souvenons-nous juste du passage dans lequel Las Casas mentionnait l'enseignement du Christ selon lequel ses apôtres ne devaient pas porter de l'or. Nous croyons que cette référence vaut entièrement pour notre auteur.

Pour conclure dans un premier temps l'analyse de cette liste, disons que Montaigne semble vouloir faire croire à son lecteur qu'il suit le jugement de ses contemporains dans la mesure où il caractérise les indiens selon les mêmes termes. Mais analysant cet extrait à la lumière de l'ensemble du texte, nous prenons conscience qu'il prend un tout autre chemin, et que ce qu'il propose comme description de l'indien s'oriente tout à fait à l'opposé de ce qu'en ont dit ses contemporains desquels pourtant son texte se rapproche d'un point de vue formel. Cette manière d'exposer son objet d'étude constitue sans doute une ironie de plus de la part de notre auteur.

Amplifions notre lecture pour reconstruire de façon la plus globale le portrait de l'indien et essayons de voir s'il est proche du portrait du chrétien, comme cela a été fait par le dominicain. Reprenons le début. La première affirmation qui nous intéresse consiste à dire qu'en ces indiens sont encore « vives et vigoureuses les vraies, plus utiles et naturelles vertus et propriétés » p. 205. Nous tenterons de définir dans la suite quelles sont ces vertus naturelles se trouvant chez les indiens. Rappelons une dernière fois que Montaigne rejoint le père espagnol dans cette caractérisation, puisqu'il leur attribue la vertu naturelle une infinité de fois. Ces nations peuvent être dites barbares dans le sens d'avoir peu reçu de science, et d'être encore voisines de leur naturel originel. Or c'est ce naturel originel que nous souhaitons définir.

Dans cette perspective, 'l'être peu façonné par l'esprit humain' semble constituer un élément de sa caractérisation. Ces gens sont peu cultivés, ou peut-être faudrait-il dire que leur

esprit l'est. Ce polissage spirituel peu développé, nous aurions envie de l'appeler simplicité, ou ignorance ; le contenu de ces concept devant bien entendu être explicité. Les amérindiens sont commandés par les lois naturelles en pureté. Leur portrait surpasse toutes les peintures de l'âge d'or, ainsi que toutes ses inventions pour représenter une heureuse condition d'homme ou le désir même de la philosophie. Une naïveté pure et simple et peu d'art humain les caractérisent. C'est dans ce genre d'éloges et d'allusions vagues qu'abonde ce texte. Cependant des indications assez précises, comme la simplicité ou ignorance, la pureté et peut-être plus important encore le bonheur peuvent être relevées.

A la liste des caractéristiques des indiens que nous avons ci-dessus analysée, en suit une autre du même genre mais dont les conclusions sont cette fois beaucoup plus clairement et explicIbident positives : les indiens ne mentent pas, ne trahissent pas, ne dissimulent pas ; ne sont ni avares, ni envieux ni détracteurs et ne sont pas fautifs envers les autres d'où l'inexistence du pardon. Mot à mot, disons qu'ils sont sincères, véridiques ou transparents (mensonge), loyaux (trahison), francs (dissimulation), libéraux (avarice), se contentent de ce qu'ils ont (envie), aimables (détraction), ne blessent pas, ne font pas de mal (pardon). Tous ces éléments désignent en fait des relations nobles et sincères entre les hommes.

Nous avons déjà souligné que chez les autres auteurs ce manque est négatif, et cela même chez ceux qui ont une vision positive des indiens, ou qui les 'défendent', tel Las Casas. Ce dernier par exemple trouve une explication et une justification de ces manques (ce qu'il fait même pour leurs 'péchés') mais le manque reste toutefois privation, donc négatif. Il ne suppose cependant jamais que ce manque interdit leur appartenance à l'humanité, car ce n'est qu'un manque de civilisation. Or celle-ci peut être acquise et apportée par les européens et la colonisation. Si l'ignorance de la vraie religion est inacceptable (inacceptable au cas où elle pourrait être acquise mais ne l'est pas, pas dans celui où cette connaissance n'est pas à la portée du païen) et accablante, ce manque de civilisation est lui aussi indésirable, et tous deux doivent être suppléés pour le bien (disons pour le salut) de ces peuples.

Montaigne loue suffisamment les indiens dans son texte pour en donner la tonalité positive, mais ce n'est pas le seul argument pour prouver que notre auteur perçoit dans ces caractéristiques plutôt un bénéfice qu'un défaut. L'affirmation de l'absence de certains vices chez les amérindiens corrobore également l'idée que Montaigne adopte un point de vue positif sur le

mode de vie des indiens, mais l'attribution de la perfection à cette société nous montre définitivement la consistance de cette idée. Contrairement à Las Casas, que nous avons pu voir en détail, il ne semble pas que Montaigne leur attribue un manque de civilisation.

Il nous invite alors par le moyen de ces quelques éléments à découvrir chez les amérindiens une sagesse et une modération exemplaires. Plus loin dans le texte, nous retrouvons l'affirmation de leur santé, ainsi que leur simplicité de la table. Si ces éléments se suivent, nous ne savons pas précisément si Montaigne essaie de les relier, faisant de leur frugalité une des raisons de leur bonne santé. Il nous propose ensuite une réflexion à propos de leur religion assez intéressante. D'abord il affirme leur croyance en l'immortalité de l'âme, ce qu'ont déjà affirmé plusieurs auteurs avant lui ; ensuite, outre cela, ils ont des prêtres ou prophètes.

Ce qui est intéressant, c'est que ces prêtres ont un rapport direct avec l'éthique communautaire, ayant pour tâche d'exhorter à la vertu et au devoir. Bien que leur science éthique soit assez restreinte, à en croire notre auteur elle se limiterait au courage à la guerre et à l'affection portée aux femmes ; il est important de signaler qu'ils en ont une, ce qui n'a pas toujours été admis. Il semble encore essentiel de souligner le rôle de la religion comme bride et comme ce qui mène les hommes à l'obéissance des règles communes. Montaigne semble porter particulièrement son attention sur la vertu de courage. Ce faisant, il met l'accent sur leur fermeté, leur refus de la fuite et l'absence d'effroi. C'est d'ailleurs à partir du constat de la présence de la fermeté qu'il introduit le thème singulier du cannibalisme, qu'il justifie presque, par le fait qu'ils le pratiquent pour se venger. Nous soulignons qu'il le 'justifie presque' car le cannibalisme ne peut être accepté par un chrétien.

Essayons de traiter cette question un peu plus en détail à la lumière de *Cannibale. Grandeur et décadence*, afin de considérer comment se pose la question du cannibalisme avant et dans les *Essais*. Contrairement à d'autres peuples 'sauvages' (tels par exemple les Cynocéphales d'Ellien) mentionnés par des historiens et auteurs anciens, les cannibales d'Amérique, inventés (nous utilisons ce terme en raison de la construction d'un nouveau concept de cannibale, et non pour suggérer que le cannibalisme des indiens a été imaginé puisqu'il existait effectivement) tout premièrement par Colomb, furent dès le début peints avec des traits tout à fait funestes.

Et cela malgré les quelques épisodes où nous observons une tendance un peu contraire qui correspond aux toutes premières descriptions de ce même Colomb et de Vespucci lesquels se sont contentés au début de leur récit de replacer les indiens du Brésil dans la continuité des peuples de l'âge d'or. Ce parallèle établi par quelques auteurs entre l'âge d'or et les indiens d'Amérique sera d'ailleurs mieux examiné dans la suite.

Le terme cannibale a donc depuis le début suggéré la barbarie et la plus extrême cruauté. Si, comme le rappelle Lestringant, le cannibalisme s'attribuait au tout début à des groupes spécifiques (chez Colomb par exemple, avec le groupe très bien délimité des anthropophages qu'il rencontra en Guadeloupe), elle prend assez rapidement et chez d'autres auteurs une ampleur plus significative, venant à désigner tous ceux qui ne sont pas les 'amériques nos amis' - expression utilisée par Thevet.

La stratégie d'étendre cette appellation de manière anarchique, gratuite et aléatoire à d'autres communautés indiennes qui suivit de très près le premier voyage de Colon, quoique funeste par ses conséquences humaines et démographiques, fut cependant fort lucrative puisque « il suffisait de déclarer anthropophage la plus pacifique des tribus indiennes pour justifier sa réduction en esclavage, ce qui signifiait à terme son anéantissement »[143].

Nous comprenons alors facilement pourquoi cette tendance a pu ainsi se déployer. Le découpage géographique des peuples cannibales, 'frontière absolue de cruauté et inhumanité', qui avait été proposé peut-être de façon plus systématique par Thevet, avait quelque fois comme conséquence l'acquittement de l'anthropophagie des 'amériques nos amis' pendant qu'était blâmée celle des 'amériques nos ennemis'. Si cette délimitation avait eu en son tout début le but réel de séparer les nations dans lesquelles existait la coutume de manger de la chair humaine de celles qui ne l'avaient pas, cette division fut très vite détournée de son dessein premier et devint tout simplement un instrument servant les stratégies colonisatrices.

Ce découpage précis perdit ainsi petit à petit ses limites et le nom qui devient bientôt tout simplement synonyme d'anthropophage finit par désigner, comme nous pouvons le voir chez Montaigne, la totalité des indiens du Brésil. La généralisation du nom cannibale ne suffisait bien entendu pas pour réorienter le regard de ses contemporains sur les indiens, d'autant plus que ces

[143] *Cannibale. Grandeur et décadence* p.68.

peuples ainsi dénommés, quoi que n'étant plus décrits comme des barbares inhumains, avaient une culture encore loin d'être acceptée par les chrétiens. Si ceux qui entretenaient des relations plus ou moins étroites avec les amérindiens acceptaient difficilement certaines de leurs mœurs comme par exemple leur anthropophagie, les autres européens étaient une cible beaucoup plus ardue à convaincre, surtout après la divulgation d'une vague d'écrits qui les décrivaient de façon monstrueuse.

Par rapport à l'anthropophagie, la stratégie employée par la plupart des auteurs dont Montaigne fut d'accentuer un aspect de cette coutume, qui semblait plus recevable pour des chrétiens ou tout au moins pour des européens, lequel consistait en la vengeance et l'honneur. Encore une fois nous nous confrontons à la question de l'effectivité de la foi chrétienne. La morale chrétienne du pardon des offenses ne pourrait accepter la vertu ou l'humanité de ces amérindiens sur de telles bases, donc de sincères chrétiens suivant à la lettre le précepte de leur religion ne pourraient recevoir cet argument. Conscient ou pas de ce déplacement, c'est à cette explication qu'il s'attache, et elle semble d'ailleurs bien marcher.

C'est donc à partir d'une morale aristocratique valorisant la vengeance qu'il argumente en faveur des dits cannibales, et c'est elle qui peut rendre plus acceptable le cannibalisme des indiens que la morale chrétienne si elle était bien suivie ne pourrait autoriser. C'est peut-être une preuve de plus que les chrétiens ne le sont que de nom, puisque s'ils l'étaient par essence le raisonnement de Montaigne visant une forme de justification de cette pratique n'aurait pas porté ses fruits. Le choix de cet argument chez Montaigne nous semble pleinement réfléchi puisque, comme nous pourront le noter par exemple chez Las Casas, la notion d'une vengeance symétrique, œil pour œil, dent pour dent, fera petit à petit place à un faisceau d'indices qui pourraient déboucher sur une explication de nature religieuse dans le but de convaincre les chrétiens sinon de la vertu de ces indiens, du moins de leur pleine humanité.

Montaigne ne choisit pas ce chemin, et s'attache à une explication absolument indépendante de la question religieuse. L'autre moyen de détourner le caractère intolérable de cette action réside dans la critique de sa propre société qui a, elle aussi, des pratiques inadmissibles. Soulignons toutefois que l'argumentaire de Montaigne n'empêche pas le fait qu'il admet que le cannibalisme est une pratique intolérable. Mais tout en reconnaissant que ces indiens ont des pratiques horribles, il souhaite les défendre de la qualification de barbares, dans la

mesure où leur pratique encore que révoltante n'est pas la pire qui soit et c'est en cela qu'il invite son lecteur à examiner les siennes. Si les indiens sont donc fautifs ils ne doivent pas être dit barbares (cruels) pour autant. Leur cannibalisme n'est en fin de compte pas excusable, même si on a parfois l'impression que c'est ce que Montaigne suggère, mais il ne doit pas non plus servir de raison pour les associer à des bêtes ou pour soustraire leur humanité.

Nous avons observé le même mouvement chez Las Casas lors de son analyse du sacrifice humain. Offrant une intéressante interprétation du sacrifice humain du point de vue anthropologique, tout en étant très critique eu égard à cette pratique (bien plus que Montaigne ne semble le faire du cannibalisme), il interdisait cependant d'utiliser cet argument comme moyen d'ôter leur humanité. Si Montaigne admet leur barbarie, celle-là se limite comme nous l'avons déjà dit aux règles de la raison qui chez eux pourraient être moins sophistiquées. Il admet ainsi que leurs esprits sont moins façonnés que ceux des européens, ce qui ne veut nullement dire qu'ils sont dépourvus de bon sens ou de raison, ni encore qu'ils en aient moins que les autres. Montaigne souligne juste par là leur simplicité, ou ignorance.

Résumons à présent les éléments que nous avons recensés jusqu'ici : la simplicité ou l'ignorance, la pureté, le bonheur, de nobles et sincères relations entre eux et l'affection aux femmes, la santé et la frugalité, le courage et la fermeté. Montaigne n'est pas du tout avare lors de sa description des indiens, et rien qu'en ce début des *Cannibales* il nous trace déjà un tableau avec des éléments assez significatifs.

Leur guerre qui est d'une certaine façon elle aussi excusée est noble, généreuse et indique, selon lui, non pas leur cruauté ou férocité mais leur amour de la vertu. Quant à cette caractérisation tout à fait positive de leur guerre, il ne faut pas la prendre au premier degré. Nous savons en effet que Montaigne abhorre toute forme de guerre. Cette caractérisation semble donc n'avoir pour raison que le simple besoin de construire un tableau cohérent, dans lequel une critique de leur guerre ne trouverait pas sa place ; même s'il dit par ailleurs que qu'elle est belle et excusable 'autant que cette maladie humaine' pourrait l'être. Une autre observation de Montaigne à propos de leur guerre est cependant beaucoup plus intéressante pour notre propos au sujet de la question de son fondement. Montaigne affirme que les indiens n'attachent pas d'importance à la conquête et en cela elle ne constitue pas le but de leurs guerres.

L'usage de ce terme de conquête invite à comparer l'action de européens avec celle des indiens. Les européens cherchent à conquérir, les indiens non. Cela pourrait également être traduit par : les conquistadores sont ambitieux ou avides de richesses, les indiens non. Mais nous pouvons donner un autre sens encore à ce désir de conquête qui s'expliquerait par la volonté de pouvoir. En ce sens, les conquistadores ont soif de pouvoir, les indiens non. Les indiens jouissent d'une abondance qui leur fournit tout le nécessaire. Un nécessaire qui exclut le superflu.

En outre, ce n'est pas parce qu'ils ne savent pas (une supposée imbécillité naturelle) ou ne veulent pas (une supposée paresse naturelle) chercher davantage que ce qui leur est donné sans peine et sans travail qu'ils se satisfont du nécessaire ; contrairement à l'opinion des *conquistadores* toujours à la recherche d'excuses pour les capturer ou les tuer impunément. Cela est fondamental : ils se contentent de peu, de l'essentiel. Et plus encore : ils sont heureux en cette condition simple ou 'limitée'. Ce contentement du peu étonne positivement notre auteur, qui avait déjà loué ce précepte chez bien des philosophes anciens.

A partir de cette réflexion sur la guerre, Montaigne est conduit au problème de la gloire. Ce concept est souvent critiqué par lui mais, dans ce cas spécifique, ne l'est pas. Et cela pour une raison : leur gloire n'est pas basée sur l'apparence, mais suppose un fondement vrai et noble; elle n'est pas vaine ou futile, mais honnête. Celle-ci se résume dans le fait de demeurer maître en valeur et en vertu. Montaigne, qui a tellement d'estime pour la vertu, ne pourrait oser critiquer pareille gloire. La gloire est leur seul but poursuivi à la guerre (puisque pour demeurer maître en vertu et en valeur, il leur faut une guerre pour pouvoir pratiquer cette valeur et cette vertu), Montaigne revient alors sur leur manque d'intérêt pour les biens temporels. Une fois la gloire acquise, les biens ou terres des ennemis n'ont aucune importance ou intérêt, et ils les laissent comme ils les avaient trouvés.

Par comparaison, encore, leur comportement à la guerre est radicalement opposé à celui des *conquistadores* qui pillent tout ce qu'ils ne ravagent pas - que ce soit des objets ou des sujets. Les honneurs de la guerre gagnés, seule chose qui leur importe, ils retournent chez eux où ils ne manquent de rien. Ils jouissent de leur condition et, plus important, s'en contentent. Soulignons que cette condition est désignée comme naturelle, ou la plus proche de la nature. Il ne sera peut-être pas alors insensé d'opposer l'agriculture à la nature, la mettant du côté de l'art, puisque cette façon de se contenter de ce que la nature offre spontanément est naturelle, et que l'agriculture,

elle, exige de fait un art que seuls ceux qui s'y adonnent connaissent. Dans ce sens, les indiens se satisfont de ce que leur donne la nature, se limitant à cela sans chercher à avoir plus ou à changer leur condition.

Montaigne, une fois montré cela, revient alors à leur courage et fermeté, illustré cette fois par le cannibalisme. C'est maintenant au tour du prisonnier de guerre de montrer son courage, et c'est paradoxalement la démonstration la plus convaincante. Dans le phénomène du cannibalisme, c'est le prisonnier qui se sait devoir être tué et mangé qui fait preuve de sa bravoure dans cette expérience, se montrant constant sans jamais défaillir. Il introduit ensuite un premier parallèle direct entre les indiens et les chrétiens (ou personnages de la bible) autour de la question du mariage. Ce dernier tente de défendre la polygamie des indiens, tout en l'excusant et en la peignant sous de belles couleurs. Son premier argument qui tend à atténuer le caractère odieux de la polygamie réside dans l'idée que le nombre de femmes (car ce sont bien entendu les indiens qui peuvent avoir plusieurs femmes et non le contraire) est proportionnel à la vaillance du mari, ce qui semble attribuer aux yeux de Montaigne dès le départ un bon statut à la polygamie. La vaillance ne suffisant évidemment pas à accréditer la polygamie, il propose alors dans un deuxième temps un parallèle avec la Bible, dans laquelle plusieurs cas de polygamie auraient été acceptés ou justifiés.

Il est vrai que le parallèle entre les indiens et la chrétienté n'est ici pas du tout fait dans le même sens que nous l'avons retrouvé chez Las Casas où les indiens étaient la plupart du temps pourvus de vertus chrétiennes ; ce sont ici des cas exceptionnels qui servent en quelque sorte d'excuse à des actes que les européens n'acceptent pas, mais que Montaigne voudrait faire devenir sinon convenables du moins tolérables. La description tout à fait apologique de leurs mœurs et coutumes élaborée jusqu'ici ne suffit pas à Montaigne, qui se propose encore de montrer que ces nations ont un bon usage de l'entendement, et de la raison. D'après Montaigne cela n'a pas de sens de les priver des opérations de l'entendement et de la raison puisqu'ils en sont pourvus comme n'importe quel autre homme. Ils ne suivent donc pas aveuglément leur instinct ou leur coutume, mais consultent leur raison avec jugement.

Ils ne sont pas ces êtres stupides et incapables qu'ont voulu en faire plusieurs *conquistadores* ou autres auteurs les mettant en récit. Tout en ayant recours à leur poésie anacréontique et à leur doux langage pour renforcer la preuve de leur bon usage de

l'entendement, Montaigne fait une affirmation très importante eu égard à leur condition. Celle-ci était synonyme de repos et de bonheur jusqu'au jour où leur contact avec les conquistadores est venu modifier leur condition, voire inverser et même détruire, si l'on se place du point de vue de Montaigne, leur mode de vie. La confirmation de leur bon entendement clôt tout en complétant leur description. Clore, car nous avons à la fin de ce chapitre l'explicitation d'une humanité plutôt accomplie. Ils vivent en effet une vie tout à fait paisible et louable, peuvent être considérés vertueux et font un usage exemplaire de leur entendement. Que pouvons-nous demander de plus à des hommes ?

Pour las Casas ces hommes devaient pouvoir accéder à la connaissance de la vraie religion. Du point de vue de Montaigne, cet accomplissement est-il suffisant ou satisfaisant ? Reprenons les nouveaux éléments pour pouvoir tracer de façon générale le tableau offert par notre auteur : la simplicité ou ignorance, la pureté, le bonheur, de nobles et sincères relations entre eux et l'affection aux femmes, la santé et la frugalité, le courage et la fermeté ; noblesse de leur guerre ; amour de la vertu ; absence d'ambition ou d'avidité de richesses ou conquêtes ; désintérêt pour le pouvoir; contentement de peu ; jouissance et contentement de leur condition 'limitée' ; manque d'intérêt pour les biens temporels ; noblesse de leur gloire ; courage, fermeté et constance ; usage de l'entendement ; repos et bonheur. Les vices absents dans cette population, tels que le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, et le pardon, semblent correspondre en revanche au comportement des européens dans ce nouveau monde.

En effet, à condition de nous limiter aux auteurs (qui ont parlé de cette colonisation) qui se sont montrés critiques à l'égard de la colonisation, nous pouvons observer que ces termes reviennent sans cesse dans leur narration, comme reflétant la manière d'agir la plus commune en ces Indes. Pour être plus exactes, si nous y réfléchissons bien, nous pouvons retrouver ces qualificatifs même chez les auteurs défenseurs de la conquête ou les *conquistadores* eux-mêmes, encore que cela puisse être accompagné d'une tentative de justification. Ainsi, comme nous le dit Montaigne, la république imaginée par Platon elle-même ne serait pas à la hauteur de cette « république » élaborée par la nature, qui, peut-être même à cause de cette naturalité, s'approche de la perfection, ce qui ne pourrait en aucun cas être dit des constructions de la philosophie, fussent-elles élaborées par l'illustre Platon.

Et ce pour cette raison que les choses produites par la nature sont toujours les plus grandes et les plus belles, tandis que celles provenant de l'art sont moindres et plus imparfaites. Ce que les hommes élaborent dans la poésie ou même dans la philosophie, ne peut être dit de nature, encore que la raison humaine puisse l'être, parce que plusieurs facultés humaines y concourent, et non seulement les naturelles. Ainsi, les œuvres humaines, et mêmes celles des grands philosophes, ne sont pas le fruit de la raison toute seule, l'imagination y ayant souvent part, ainsi que l'accoutumance. Ce que les anciens ont construit, cette idéalisation que nous retrouvons dans la philosophie ou dans la poésie, est erronée, ou insuffisante. Mais il faut reconnaître que ces constructions sont tout de même plus proches de l'idéalisation de Montaigne que la réalité dans laquelle ce même auteur vit.

Malgré tout, Montaigne tente de nous montrer à travers la description des modes de vie et d'être de ces indiens, des existences où la nature peut être dominante et où l'artifice ne fait pas la règle. Les coutumes des indiens sont mieux acceptées car elles semblent provenir de la nature ou en tout cas semblent proches d'elle ; celles des européens au contraire semblent toutes ou presque être associées à l'artifice et sont à une distance incommensurable de la nature. Les deux citations qui figurent dans l'ajout en [C] d'abord et ensuite en [B] ne font que le confirmer. La citation reprise de Sénèque où il est question « des hommes qui sortent tout fraîchement de la main des Dieux », si nous supposons qu'elle fait référence aux indiens, ajoute que l'artifice n'est pas nature, mais vient s'ajouter à elle, voire même la cacher.

En effet, comme ces indiens auxquels il manque tous ces traits que nous avons précédemment énumérés sont de ce fait d'une simplicité extrême et comme Montaigne le suggère ici ils sont en outre fraîchement sortis de la main des dieux, nous pouvons supposer que cette simplicité fait partie intégrante pour ne pas dire suffisante de la nature humaine telle qu'elle est à ses débuts. La deuxième citation, reprise de Virgile et ajoutée en [B], substituant les dieux à la nature, confirme cette vision d'une naturalité première du monde qui aurait pu être changée depuis avec l'avènement de la coutume et de l'artifice (en tout cas pour ce qui est de l'homme). Si nous retrouvons selon les mots de Virgile, duquel se réclame ici Montaigne : « les premières lois que donna la nature » à travers la manière de vivre des amérindiens, alors il nous semble pouvoir dire que notre auteur entend présenter ces hommes comme des gens qui suivent la nature et qui la conservent encore comme guide et référence.

Ce qui nous autorise à cette conclusion repose dans son insistance sur le fait que les indiens sont gouvernés par les lois de la nature : ce qu'il souligne aussi bien dans sa préface *Au lecteur* que tout au long de l'extrait que nous venons de travailler ainsi qu'en clôture de ce passage. Au contraire, les européens sont étouffés et dominés par une infinité de lois crées et souffrent alors de dérèglement. Avant d'analyser ce que Montaigne entend par ce tableau, complétons le portrait des indiens à l'aide des autres chapitres où il est question de ces nations, nous pourrons alors par la suite proposer une synthèse.

B. *Des Coches*.

Passons alors aux *Coches* où nous avons une description tout aussi édifiante des amérindiens. On pourrait supposer, encore que cette coupure reste plutôt précaire, que Montaigne commence ce chapitre en parlant des indiens du Brésil et continue en mettant l'accent sur les civilisations du nord et de l'ouest (Mexique et Pérou) de l'Amérique latine. Nous n'allons pas nous arrêter sur cette division, qui nous intéressera dans suite, d'autant plus que nous observons chez Montaigne une tendance à généraliser l'idée qu'il se fait des indiens, malgré toute leur diversité bien connue de lui. Le premier paragraphe où il est question des indiens est similaire au texte des *Cannibales*, et porte surtout l'accent sur leur simplicité.

Nous retrouvons résumée ici la liste des 'sans' avec quelques observations supplémentaires. La simplicité s'explique ici par le fait que ce monde qui vient d'être découvert est encore tout enfant au sens d'ignorant. Ce monde enfant apprend ainsi encore son a, b, c. Nous pouvons noter que la référence à cet apprentissage révèle la présence du conquérant, car c'est lui qui apporte l'alphabet latin ainsi que toute la science connue de lui. Avant cette 'alphabétisation', ce monde ne connaissait ni lettres, ni poids, ni mesure, ni vêtements, ni blé, ni vignes. Nous reconnaissons alors la liste des 'sans' proposée dès Vespucci ou Colon, déjà relevée dans des *Cannibales*. La différence avec ce dernier texte c'est que dans *Des Coches* nous ne retrouvons pas explicIbident, en tout cas dès le début, la valeur positive de ces manques. L'énonciation semble au contraire neutre, tel un constat qui n'intègre aucun jugement de valeur.

Cette impression d'impartialité ne vaut que pour le début car aussitôt après nous retrouvons le ton élogieux de son discours que nous lui connaissons déjà, ainsi que le caractère accusateur particulièrement propre à ce texte. Pour le moment, limitons-nous à leur caractérisation en nous concentrant sur ses éléments nouveaux. La clarté et la justesse naturelles de leur esprit ne doivent rien à celle des européens. L'ordre et la grandeur de leur royaume sont incontestables, tout comme l'est l'excellence de leur art. Ces derniers éléments ne figuraient pas dans des *Cannibales*, ce qui peut être facilement établit par la différence des nations en question. Pour ce qui est de la dévotion, observance des lois, bonté, libéralité, loyauté et franchise non seulement il les leur attribue volontiers, mais ira même jusqu'à affirmer leur supériorité en ces

qualités. Ce serait d'ailleurs ces qualités qui les auraient perdus, comme quoi la cruauté des *conquistadores* fut plus forte que la bonté et l'innocence des indiens.

En ce qui concerne la hardiesse, le courage, la fermeté, la constance et la résolution contre les douleurs, la faim et la mort, ils semblent pourvoir également être dits supérieurs aux conquérants. Ouvrons ici une parenthèse pour souligner que, si dans le cas de Las Casas il était plutôt facile de savoir le groupe qui s'opposait à celui des indiens, dans le cas de Montaigne cela n'est pas aussi certain. Las Casas en effet accusait clairement les *conquistadores*, ce qui veut dire les espagnols (très peu de fois les portugais et dans un seul épisode des flamands) de cruauté par opposition aux indiens au doux et bon naturel. Dans ce que nous connaissons de son œuvre, il ne nous semble pas qu'il ait jamais parlé des européens comme formant un tout indistinct méritant d'être critiqué pour sa mauvaise conduite, ses valeurs corrompues ou sa vie vicieuse.

En revanche, nous pouvons observer cela chez Montaigne surtout lorsqu'il est question des indiens. C'est la raison pour laquelle plusieurs commentateurs ont émis l'hypothèse que le but des deux chapitres était de construire une critique de la société européenne. Ce que certes, il fait, mais n'épuise pas le sens de ces deux chapitres. Dans le passage des *Coches* qui nous occupe, Montaigne semble opérer ce processus de généralisation par lequel tous les européens sont indifférenciés et pris dans une même classe puisqu'il écrira non pas 'eux', ou 'les espagnols', ou 'les conquérants', mais 'nous'. Remarquons encore qu'il annule ou ignore la dichotomie présente chez plusieurs autres auteurs français (par exemple ceux qui consciemment ou pas participèrent de la '*leyenda negra'*), notamment les récits des protestants, qui avait pour but de concentrer la critique des exactions de la conquête sur les espagnols (épargnant dans bien des cas les portugais).

Mais la question de l'évangélisation ne semble pas lui être chère. Même à certains français qui avaient des intentions plus sincèrement religieuses, il ne donne pas son aval. Cette posture ne relève pas d'une question de parti, car il fait l'éloge des païens, mais aussi de certains protestants dans d'autres passages. Fermons notre parenthèse. Nous évoquions les différentes caractéristiques que nous pouvons relever dans les portraits des indiens figurant dans des *Coches*. Parmi elles, sont notés la constance et le courage. Contrairement à l'excellence de l'art ou à leur dévotion, qui n'étaient pas présentes en I, 31, ces deux derniers éléments ne sont pas nouveaux et ont déjà été travaillé. C'est d'ailleurs surtout dans le récit de la longue cérémonie du

cannibalisme que nous les avons retrouvés. Naïveté et innocence pour donner suite à notre description, dans le sens où c'est ce caractère qui permit facilement aux conquérants de les duper.

Montaigne admet quand même qu'il a chez eux quelque chose de sauvage qu'il n'explicite cependant pas, se limitant à dire que cela pourrait (ou devrait) être poli. Il reprend ensuite leur bon naturel l'expliquant par de bonnes semences que la nature aurait produit. Transcrivant le récit d'un indien (récit d'ailleurs présent avec quelques altérations près chez presque tous les auteurs chez lesquels nous retrouvons des mentions à la conquête des Indes), après avoir montré encore une fois leur bonne intelligence et jugement, il passe à la question des richesses, accentuant leur manque d'intérêt pour les métaux, pierres et tout ce que les européens convoitent. Les indiens avaient donc peu d'or, dans la mesure où cela ne les intéressait pas, l'or étant inutile à leur vie.

Si leur mésestime pour les richesses a déjà été soulignée dans les *Cannibales*, Montaigne introduit dans ce texte une nouvelle notion : l'utilité. Ce terme a toute son importance dans la mesure où pour les indiens le critère d'évaluation de la valeur d'une chose est justement l'utilité. La caractérisation des indiens continue ensuite de façon indirecte, puisque c'est par l'intermédiaire de deux hauts personnages indiens qu'il va reprendre et renforcer les éléments que nous avons rencontrés jusqu'ici. Commençons, pour suivre l'ordre de notre auteur, par Atabaliba ou Atahualpa, dernier empereur inca. Montaigne le qualifie de courageux, libéral, constant, de bon entendement et démontrant sa contenance royale jusqu'à la fin de sa vie. Par cette description, il réunit ainsi les traits soulignés de façon générale chez les indiens.

Quant à Cuautemoc, « dernier roi de Mexico », dont le comportement et la condition sont très similaires il permet à Montaigne de mettre l'accent sur son endurance et sa persévérance par le récit du siège de la ville. L'épisode de sa torture par les espagnols manifeste en outre sa fierté, fermeté, constance, courage et magnanimité. Quoique la référence à ces deux empereurs soit instructive, les éléments de leur caractère demeurent ceux que nous avons déjà croisés lors de la description générale des nations indigènes. Ce qui attire alors notre attention, c'est que Montaigne en exemplifiant ces traits généraux dans ces empereurs montre d'une part qu'ils ont un caractère universel et d'autre part que ces empereurs incarnent la vertu exigée des autres. Nous retrouvons ici encore une fois la question de l'exemple. Le chapitre se termine par un rappel de l'excellence de leur art, avec le renvoi à la magnificence de Mexico et du chemin Inca.

La liste ‘ni lettres, ni poids, ni mesure, ni vêtements, ni blé ni vignes’ est plus simplifiée mais représente bien la précédente. Restent alors les éléments nouveaux, qui somme toute n’altèrent pas la lecture. Disons tout d’abord que l’introduction de ces nouveaux éléments résulte certainement au passage des civilisations du sud à celles du nord et de l’ouest. En effet, la différence se fait sur la place accordée à la simplicité. Cette dernière et l’ignorance deviennent moins évidentes dans ce deuxième chapitre, et laisse place à davantage de sophistication. Mais la simplicité et même l’ignorance ne disparaissent pas pour autant, elles sont juste décalées. L’excellence de l’art se substitue à la rusticité, les maisons en paille font place à l’ordre et la grandeur du royaume ; la quasi absence de religion devient une grande dévotion et la singularité de leur gouvernement, qui pouvait être interprété comme une absence pour des hommes peu avertis et attentifs laisse entrer une parfaite obéissance aux rois. Que signifie cette différence d’une caractérisation à l’autre ?

D’un côté, dans des *Coches*, Montaigne évoque principalement la conquête espagnole, mentionnant ainsi les indiens de Mexico et du Pérou. Il ne pouvait garder la même description que celle des indiens du Brésil qui menaient une vie infiniment plus rustique et simple que les premiers. Passer sous silence ce changement de lieu aurait présenté une grande faille dans son argumentation, même s’il n’explicite pas là cette différence. D’un autre coté, la grandeur et la magnificence de ces civilisations est positive pour une argumentation de défense et d’éloge des indiens. Est-ce que nous retrouvons pour autant une contradiction entre les simples brésiliens du texte de Léry et les fabuleux incas et mexicains ?

Nous ne le croyons pas, car même si la description des indiens dans des *Coches* devient beaucoup plus sophistiquée, elle garde les mêmes valeurs que celle des *Cannibales*. Il faut d’ailleurs comprendre ce terme en deux sens : d’abord les vertus valorisées sont les mêmes dans les deux narrations. Ensuite, la valeur qui régit les deux sociétés est la même : celle de l’utilité, bénéfique à une bonne et agréable vie. L’exemple de l’or rend cette supposition plus explicite. Dans le cas des sociétés ‘brésiliennes’ comme mexicaines, c'est-à-dire que les une méconnaissent la manipulation du métal et les autres savent parfaIbident le traiter, le désintérêt est le même, et l’objet en question servira dans le meilleur des cas d’apparat, mais jamais recouvrir la valeur que lui donnent les conquérants.

La différence entre ces deux types de sociétés reste de l'ordre de la science ou de la manipulation, et non de celui de l'action ou de la vertu. Si les espagnols trouvent au Pérou ou à Mexico une grande infinité d'objets en or, argent ou en pierres, ces gens ne le tiennent pas pour des richesses pour autant, et ne s'empressent pas de les chercher dans les mines. Ce qui prouve leur similarité avec les indiens chez qui ces métaux n'existeront presque pas. Nous avons donc d'une société à l'autre une grande différence, peut-être une différence de civilisation comme le voudront certains ; mais la valeur fondamentale que souligne Montaigne reste la même : les uns comme les autres n'attachent pas d'intérêt à ces métaux, qui ne sont donc pas des richesses à désirer et à convoiter.

C. Connaître et juger ou le mélange des vertus.

Avant de revenir au début du chapitre des *Coches*, où résident des indices qui nous permettrons de commencer à cerner la question de la colonisation chez notre auteur, cherchons dans un petit passage des *Cannibales* l'embryon de cette même problématique. Montaigne fait allusion, après avoir mentionné les lois naturelles, aux deux personnages que sont Lycurgue et Platon. Ce qui nous intéresse à proprement parler est de définir le mouvement par lequel ces deux personnages semblent pouvoir être dits des colonisateurs modèles. Comme nous l'avons déjà dit, Montaigne regrette que la connaissance de ce monde nouveau ne soit pas venue plus tôt, à une époque où il y aurait eu des hommes qui l'auraient mieux jugé que ceux de son époque.

Nous avons parlé de colonisateurs, en supposant de manière plutôt insouciante que Montaigne élit dans des *Cannibales* Lycurgue et Platon (tout comme dans des *Coches* Alexandre) les colonisateurs modèles et de ce fait les plus humains qu'il puisse y avoir. Or si nous analysons de près le chapitre 31, nous pouvons voir qu'en réalité, il n'y est jamais question de colonisation. S'il a souhaité que ces deux hommes (limitons-nous pour l'instant à ce premier chapitre et laissons Alexandre pour la suite) connaissent et jugent les amérindiens, il est impossible d'affirmer à partir de là que Montaigne défend une certaine idée de la colonisation ou de la conquête. Lycurgue et Platon les ayant connu, auraient vraisemblablement su mieux les juger que les autres, le propos de notre auteur semble s'interrompre ici.

En effet, d'un point de vue strictement littéral, il n'est jamais fait mention de colonie ou de conquête. Ce que Montaigne entend montrer par cette idée, c'est que Lycurgue et Platon auraient vraisemblablement apprécié et loué son tableau des indiens, ayant, selon lui, eux-mêmes recherché des traits et des éléments semblables dans leur construction politique. La rencontre aurait été différente, puisque les contemporains de Montaigne ne les ont pas loués et encore moins admirés (sauf à de très rares exceptions). Pour que ces deux auteurs les admirent, il faut qu'il y ait entre eux des traits communs ; ce qui voudrait dire que ces grecs auraient quelque chose à leur apprendre dans le cas où ils auraient plus développé certains traits communément loués. Supposons par exemple que le courage ou la constance spartiate soit plus aiguë que celle des indiens (qui en ont aussi) ; ils auraient pu les influencer par leur exemple et leur faire

développer encore plus la leur. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Suivant cette hypothèse et l'amplifiant, nous pourrions arriver à une certaine idée de colonisation selon laquelle les indiens auraient besoin d'être colonisés par des grecs qui possèderaient les engrais nécessaires au développement de leurs 'bonnes semences'. Pourtant, Montaigne semble en porte-à-faux avec cette interprétation.

Il soutient que la réalité amérindienne surpasse les peintures de l'âge d'or, les inventions d'une condition heureuse ainsi que la conception (les conceptions, devrions-nous dire) et désir de la philosophie. Cela modifie profondément notre hypothèse. Les indiens ne sont plus tout simplement pourvus de bonnes semences qu'il suffirait de faire pousser pour les rendre meilleurs, mais ont peut-être réussi plus que les autres à s'accomplir. Ainsi, l'enseignement ne se ferait pas nécessairement dans le sens grec > indien, mais peut-être dans le sens indien > grec. Sans trop vouloir avancer dans l'idée proposée par des *Coches*, nous opterions, plutôt que pour un apport à sens unique, pour un apport à double sens. Clairement, les indiens ont quelque chose à apprendre à Lycurgue et à Platon, puisque leur société a pu atteindre une telle 'perfection'. Mais il serait également insensé de suggérer que ces deux grands personnages si admirés de Montaigne n'aient rien à apporter à ces peuples vivant encore sous les lois de la nature. Le terme de colonisation ne paraît alors pas véritablement adéquat pour le modèle que propose Montaigne, puisqu'il encourage plutôt à l'échange.

Passons aux *Coches*. Le nouveau continent est présenté comme un monde enfant, c'est-à-dire susceptible plus qu'aucun autre de se développer. Voyons ce que l'auteur entend par cette idée. Selon lui, et cela résonne comme un regret, les conquérants n'ont pas soumis les conquis au moyen de leur valeur et de leur force naturelle, ils ne les ont pas gagné et séduit par leur justice et leur bonté, ni ne les ont subjugué par leur magnanimité. Montaigne prend donc en compte trois façons acceptables à ses yeux de 'conquérir' les indiens. L'expression de ce regret indique ainsi d'une part que ces trois moyens seraient acceptables mais d'autre part et surtout qu'il n'est pas de principe contre la colonisation. Le premier cas est celui d'une soumission des indiens au moyen de la valeur et de la force naturelle espagnole.

Dans la suite du texte Montaigne s'efforcera d'analyser ce qui semble être la raison de la défaite des indiens face à leur conquérants, qui se trouve tout d'abord dans l'inégalité des forces, dans la différence du pouvoir des armes, dans l'étonnement et pour finir dans la déloyauté et la

tromperie de leurs adversaires. Ce n'est pas l'avantage de la valeur ou de la force qui rendit vainqueurs les *conquistadores*, mais l'usage de la ruse. D'où le fait qu'il ait accentué la naïveté et l'innocence de ces peuples. Montaigne aurait accepté la conquête ou la soumission des indiens, si cette dernière avait découlée de l'égalité entre les parties et s'était déroulée dans la loyauté. Dans un premier moment, c'est donc l'injustice de l'inégalité des parties et l'imposture conquérante qui rend inacceptable la conquête des Indes. Passons au troisième moyen, qui semble plus proche du premier, dans la mesure où il s'agit également d'une soumission. Les subjuguer par la magnanimité aurait aussi été acceptable, et aurait légitimé la conquête des Indes. La première et la troisième possibilités formaient donc toutes deux, malgré leur différence, des conquêtes.

Venons-en à la deuxième, celle qui nous intéresse le plus : les gagner et les séduire par la justice et la bonté. C'est ce que proposait le père Las Casas comme moyen de colonisation et d'évangélisation. Nous ne suggérons pas que sa doctrine colonisatrice et évangélisatrice était connue de Montaigne, d'autant plus que les œuvres dans lesquelles il les développait n'étaient pas celles connues du grand publique, et furent en outre pour la plupart publiées bien plus tard, quelques fois même plusieurs siècles après qu'ils aient été écrits. Ce que nous croyons retrouver là, c'est encore une proximité de leurs sources. La deuxième possibilité est la seule qui n'utilise pas la soumission ou la conquête mais une toute autre approche qui consiste à attirer vers soi.

Tout d'abord la force, concept d'ailleurs capital (encore que négatif) dans la doctrine de Las Casas, nécessairement présente dans la soumission, n'a pas lieu d'être dans cette approche. Ensuite la violence, dont la présence dans la discussion du père espagnol n'a pas besoin de preuve, s'exclut elle aussi de ce moyen d'attirer, qui n'exige autre chose que la douceur. L'attraction fait venir l'autre, d'où son caractère respectueux, dans la mesure où il implique que ceux qui y répondent le font de façon libre et volontaire, alors que la soumission exige que l'on aille le chercher, laissant de côté le souci de la volonté ou de la liberté de l'autre. Une autre importante question se pose encore, suggérée elle aussi par la doctrine lascasienne, qui est celle de l'exemple. Montaigne n'en fait pas mention dans ce passage, mais nous pouvons le deviner par ce qu'il dit.

La séduction proposée (ou mentionnée pour être plus exact) ne se fait pas n'importe comment, il ne s'agit pas d'une séduction par l'inconnu, ou le merveilleux comme nous avons pu la voir à l'œuvre au début de la conquête, dans la mesure où les européens ainsi que tout ce qu'ils

apportaient avec eux (animaux, miroirs, armes…) étaient absolument nouveau pour ceux qui les accueillaient. L'étonnement pour la nouveauté n'était donc pas un bon moyen pour attirer ces nations, il fallait faire appel à la justice et la bonté par le bon exemple.

Avançons en nous efforçant de ne pas détourner le sens suggéré par notre auteur et tentons d'expliquer le rôle de l'exemple d'une vie vertueuse. Il semble que l'exemple par la vie vertueuse se déduit de 'l'attirer ou séduire par la justice et la bonté' sans trop d'extrapolation. Nous voyons donc ici un rapprochement supplémentaire entre nos deux auteurs, qui voient en l'exemplarité vertueuse et bonne le meilleur moyen d'attirer les nations indiennes à la fréquentation des européens. Il n'est pas question d'évangélisation de la part de Montaigne pour autant, encore que cela aurait été vraisemblable en raison de son appartenance à la foi catholique. Il n'en fait cependant aucune mention, directe ou indirecte (car l'exemple par la vie vertueuse ne suffit pas pour passer à l'exemple chrétien, même si le rapport est évident).

Nous ne pouvons ainsi pas dire qu'il propose l'évangélisation associée à la colonisation, comme le faisait notre dominicain. Examinons à présent ce qu'il entend par séduction. « Que n'est tombée sous Alexandre ou les anciens grecs et romains une si noble conquête… » Ce curieux passage est essentiel pour pouvoir bien comprendre le concept de colonisation sous-entendu par notre auteur. Toutefois, soulignons que Montaigne n'utilise jamais ce terme or s'il n'emploie pas ce mot, très fréquent à son époque, cela mérite une explication. En effet, nous ne devons pas prendre les termes utilisés de manière substitutive pour de simples synonymes, car s'il les a mis à la place de 'colonisation', cela doit bien avoir une justification.

La conquête implicite dans le passage antérieur qui mentionnait (en l'acceptant) leur soumission et sujétion réapparaît dès le début de cet important paragraphe. Cette même conquête qui d'habitude chez nos deux auteurs prend un sens assez péjoratif est ici noble. D'après Montaigne, si elle n'a pas vu le jour, elle aurait due être et aurait été, selon lui, si les protagonistes de cette conquête avaient été autres. Montaigne envisage ainsi des cas où la conquête aurait pu être bonne et fructueuse. Essayons de comprendre ce qu'elle aurait été, dans quelle mesure cela aurait été préférable et si nous pouvons y trouver un rapport avec ce que propose Las Casas.

Conquête donc par laquelle les mains conquérantes auraient du tout d'abord avec douceur (nous retrouvons ici la douceur si chère au père espagnol) polir et défricher ce qu'il y avait de sauvage chez ces nations. Ensuite, conforter et promouvoir les bonnes semences naturelles qui s'y trouvaient. Finalement, mêler l'art du conquérant à la culture locale ainsi que les vertus du conquérant à celles des naturels. Dans le cadre de sa réflexion sur la relation du conquérant avec les peuples conquis, Montaigne fait référence à Alexandre. Selon notre auteur, Alexandre était admirateur et respectueux des différentes cultures et nations qu'il rencontrait à mesure qu'avançaient ses conquêtes. D'après le portrait tiré des sources de Montaigne, il aurait en effet été capable de réaliser cette « promotion des bonnes semences naturelles qui s'y trouvaient » et, plus encore, de « mêler l'art du conquérant à la culture locale et les vertus du conquérant à celles des naturels ».

Venons-en aux mots plus importants et significatifs de cette phrase : « en tant qu'elles y eussent esté necessaires ». Cela signifie tout d'abord que Montaigne ne conçoit pas ces indiens comme des tables rases attendant les conquérants ou civilisateurs pour venir leur imprimer l'humanité et la civilisation nécessaires à la vie. Cette analogie à la table rase a très souvent été faite par les *conquistadores* et retrouvée dans les récits et histoires de la conquête. Etant donné le terme utilisé par Montaigne : « mêler », il ne semble pas non plus considérer les indiens comme des créatures totalement vicieuses ou dénaturées desquelles il faudrait tout effacer ou enlever pour y substituer les vraies valeurs et connaissances.

Or l'auteur propose plutôt une union : mais pour qu'une union soit positive, il faudrait que les deux éléments puissent être réunis. Plus encore, il faut que les deux éléments soient eux-mêmes positifs. La constitution ou condition des indiens ne semble pas être nulle ou dépravée aux yeux de notre auteur, au contraire, il la valorise énormément. La proposition colonisatrice de Las Casas était, elle aussi, une somme : la somme de la vertu chrétienne et de la connaissance du vrai Dieu avec la bonté naturelle des indiens. La somme proposée par Montaigne se distingue de celle de Las Casas, puisqu'il faudrait pour cela que des chrétiens colonisent les indiens, ce sont donc différents païens qu'il croit susceptibles de pouvoir remplir cette tâche.

Son dessein serait alors d'articuler les vertus païennes aux vertus indigènes, ce qui n'a rien de chrétien. Nous ne pouvons pas dire que sa visée soit irréligieuse ou impie pour autant, car les vertus qu'il valorise aussi bien chez les indiens que chez les anciens sont celles contenues

dans les préceptes chrétiens. Montaigne semble donc chercher chez les non chrétiens, autrement dit les païens, le mode de vie exigé par sa foi. Notre lecture de l'auteur pourrait s'arrêter à l'idée qu'il reconduit la description de l'âge d'or en l'appliquant de manière systématique à la réalité du nouveau monde, interprétant ainsi cette nouvelle donnée à la lumière de ce modèle. En ce sens il ne ferait que répéter Tacite ou Ovide tout en ignorant dans le fond les indiens.

Or notre point de vue sur cette question diverge sensiblement : selon nous, Montaigne ayant un idéal (qui s'enracine dans la figure du chrétien, c'est-à-dire celui qui adopte la vie vertueuse chrétienne), cherche dans tout ce qu'il connaît la réalisation (partielle) de cet idéal. C'est ce qui arrive pour les anciens et pour les indiens, qu'il admire, et qu'il compare finalement jusqu'à presque les mettre sur un pied d'égalité. En effet, il a retrouvé d'abord chez certains anciens grecs et romains, puis chez les américains, des signes de cette vie vertueuse que sa religion lui recommande et lui enjoint de poursuivre. Un autre argument doit être ajouté : la bible est le seul fondement possible pour l'établissement des valeurs auxquelles il adhère, car il sait parfaIbident bien que par la raison cela ne pourrait être fait.

Montaigne ne propose pas une doctrine païenne de la colonisation malgré ce qu'induit sa référence aux auteurs auxquels il fait appel, mais il semble bien conserver un lien avec la doctrine chrétienne. Toutefois, ce rapprochement que nous pouvons supposer entre les valeurs chrétiennes et la colonisation n'est pas du tout évident, au contraire : il ne mêle pas la religion à son concept de 'colonisation' (nous apposerons désormais des guillemets au concept de colonisation propre à Montaigne dans la mesure où sa signification s'écarte d'une conception classique). Le seul moyen de s'assurer de la validité de notre hypothèse consiste à analyser son propos au sujet de la foi et de la chrétienté. « Quelle réparation et amendement c'eut été si la conquête avait été entreprise par ces païens plutôt que par les chrétiens ; et si elle s'était déroulée d'une autre manière… ».

Les termes de réparation et d'amendement semblent dans un premier abord renvoyer aux indiens, ces infidèles ou dénaturés qui, par la conquête, auraient été rachetés. Or une lecture attentive du texte de Montaigne montre que ces deux termes ne s'apparentent pas aux indiens mais plutôt à la machine, c'est-à-dire au dispositif de la conquête qui a besoin de se racheter. La conquête aurait dû ainsi se faire par le biais de l'exemple, du bon exemple bien entendu, et non par l'exemple de ce qu'on a en horreur. La conduite des conquérants aurait dû être exemplaire,

tout comme celle des chrétiens qui ont pour but d'attirer l'autre à leur vérité. Ce bon exemple aurait conduit les païens à l'admiration et à l'imitation. Nous retrouvons ce procédé chez Las Casas lorsqu'il établit sa méthode d'évangélisation : d'abord se faire admirer par sa vertu, ensuite mener ceux qui la voient et qui l'aiment à la suivre.

Montaigne n'avait peut-être pas en vue ici l'évangélisation de ces peuples, mais il est certain que le moyen par lequel il pense que les indiens auraient dû être conduits au commerce avec les arrivants est le même que celui proposé par le père espagnol pour les mener à la vraie religion. Une fois de plus, il démontre sa croyance en la 'bonté' de ces gens, réaffirmant la nécessité d'une union plutôt que d'une sujétion ou soumission. Il regrette qu'une fraternelle société et intelligence ne se soient pas dressées entre les peuples de ces deux continents. Ce n'est pas un rapport de domination, de subordination ou de substitution, mais bien au contraire l'échange et l'union que notre auteur propose entre ces différents hommes. Nous ne pouvons donc pas parler ici de colonisation ou de conquête, en tout cas pas au sens où ces deux termes sont traditionnellement utilisés. L'échange est la pierre de touche proposée par notre auteur. Reste encore une fois l'impasse déjà citée, c'est-à-dire la question de l'évangélisation. Nous y reviendrons.

Pour ce qui concerne la suite du texte, elle est en quelque sorte surprenante, dans la mesure où il semble que le ton subit quelques modifications. Ou plutôt, ce sont les termes qui changent un peu. Selon Montaigne, il aurait été facile de « faire son profit d'âmes si neuves et affamées d'apprentissage, ayant de si beaux commencements naturels ». Peut-être est-ce le mot 'profit' qui semble un peu embarrassant, dans la mesure où il nous fait penser au profit commercial ou économique très présent dans le discours et les arrières pensées de la conquête. Pourtant, ce terme ne recouvre pas nécessairement ce sens, il reste alors possible de trouver une acception qui convienne mieux au propos de Montaigne.

Dans le discours officiel ce sont les indiens qui devraient faire profit du commerce avec les européens, dans la mesure où ils gagneraient en civilisation et en religion, ce qui leur apporterait une humanité pleine. Dans le discours officieux, ce sont les conquérants qui devraient faire des profits, la conquête ayant pour but de trouver et d'acquérir les infinies richesses matérielles de ces terres inconnues. Montaigne ne semble parler d'aucun de ces deux profits. D'abord voyons quel est le groupe qui devrait recevoir ce profit selon l'auteur : ce sont sans

doute les conquérants : « combien il eut esté aisé de faire son profit d'âmes si neuves ». Ce n'est pas de la richesse de ces nations dont il est question, en tout cas pas de la richesse généralement convoitée : les métaux, etc. Montaigne trouve chez eux un tout autre genre de richesses, généralement nullement ambitionnées : leur bon naturel, leur vie 'vertueuse'. C'est donc, il nous semble, de ce bon naturel dont les conquérants devraient essayer de tirer profit.

En d'autres termes, leur vie est considérée comme exemplaire, ce qui nous ramène à notre question initiale du statut de l'exemple dans la rencontre conquérants/indiens. En effet, au départ, ce sont les conquérants (les chrétiens) qui étaient sensés servir d'exemple aux nouveaux conquis. Cette inversion se justifie peut-être par le fait que le comportement des européens est loin d'être exemplaire et plus encore de la vie vertueuse que les chrétiens sont censés embrasser. Comme Las Casas, Montaigne souligne et critique la vie vicieuse des conquistadores, et l'étend aux européens dans leur ensemble. C'est avant tout - comme nous l'avons suggéré auparavant - un échange que notre auteur propose et non une relation univoque. Nous ne devons donc pas nous arrêter à l'influence ou à l'exemple que la vie des indiens devrait imprimer sur celle des conquérants.

Ces gens avec de beaux commencements naturels sont affamés d'apprentissage : les européens auraient donc quelque chose à leur apprendre. Montaigne ne nous dit pas le contenu de cet apprentissage, mais nous serions tentés de parier plutôt sur la connaissance de la vraie religion que sur celle des sciences ou lettres, si souvent critiquées et dans une grande mesure reconnues comme superflues par lui. Ce n'est toutefois qu'une conjecture puisque notre auteur ne le rend pas explicite. L'idéal de Montaigne était que les européens prissent exemple sur la 'bonté/vertu' des indiens, leur enseignant aussi quelque chose de positif (la religion ?).

Tout le contraire s'est passé : les *conquistadores* n'ont rien appris de la bonté des indiens et ne leur ont pas non plus enseigné un autre bien ce qu'ils leur ont transmis au contraire est le vice. Les *conquistadores* sont sortis de cette conquête aussi mauvais qu'ils y sont entrés (serait-ce plus juste de dire encore pires ?), alors qu'ils auraient pu s'améliorer. Les indiens, qui avaient de bons naturels et qui auraient dû se perfectionner, sont devenus vicieux à leur tour, apprenant et imitant les dérèglements et corruptions qu'ils voyaient chez les nouveaux arrivés. Selon Montaigne c'est leur naïveté qui permit aux siens de les plier si facilement à la trahison, à la luxure, à l'avarice et à toute sorte d'inhumanité et de cruauté, à l'exemple de leurs mœurs.

Voyons de plus près les vices mentionnés dans ce passage. Ces termes, souvent attribués par notre auteur ainsi que par d'autres aux conquistadores, ne sont jamais présents dans les portraits des indiens. Leurs antonymes en revanche le sont : car ils sont souvent dits loyaux, modérés et généreux ; et très humains. Si nous devions d'ailleurs faire un portrait résumé des indiens, ces quatre termes suffiraient pleinement. Cette belle condition n'est pas restée telle, moins encore s'est perfectionnée comme elle aurait dû l'être. Elle est devenue pire, perdant ses bonnes qualités pour acquérir leur opposé à la suite des exemples qui leur étaient proposés. Le fait que Montaigne n'entende pas par 'profit', l'idée d'un bénéfice matériel se confirme encore dans la considération selon laquelle tout un richissime (dans tous les sens du terme) continent fut détruit en raison du profit financier que cherchaient ceux qui y sont venus.

C'est une très belle accusation de la cupidité humaine qui montre que les hommes passent à côté des meilleures choses - la plupart du temps en les détruisant ou dans le meilleurs des cas en les ignorant - dans l'aveuglement produit par le désir de posséder chaque jour davantage : « mais tant y a que ny en ce lieu-là ny en plusieurs autres, où les espagnols ne trouverent les marchandises qu'ils cherchoient, ils ne feirent arrest ny entreprise, quelque autre commodité qu'il y eust, tesmoing mes cannibales »[144]. S'il est vrai que le mot 'colonisation' n'apparaît ni dans des *Coches* ni dans les autres chapitres des *Essais*, l'idée en est présente dans le développement du III, 6. Nous retrouvons non seulement la colonisation réelle que Montaigne connaît dans ses moindres détails et qu'il critique avec connaissance de cause, mais aussi l'idée d'une autre 'colonisation' qui, encore qu'assez floue, donne les paramètres de ce que notre auteur aurait souhaité voir se produire.

Dans la suite de ce chapitre 6, il fait une appréciation tout à fait ironique du *Requerimiento* qui renforce notre supposition qu'il connaissait très bien les détails de la conquête de l'Amérique. L'on pourrait presque dire que ce qui coûta à Las Casas une infinité d'encre, de papier et de temps pour prouver l'absurdité et l'inhumanité de ce *requerimiento*, Montaigne le discrédite pour sa part en un grand paragraphe. Ce n'est bien entendu pas le cas, le père espagnol protesta contre le *requerimiento* par le moyen de longues démonstrations subtiles et minutieuses. Ce procédé n'est pas celui que choisit notre auteur lequel, bien que semblant connaître très bien la question, le disqualifie grâce à la figure de l'ironie.

[144] *Des coches* p. 911.

Analysons alors la description qu'il nous propose de ce rituel. Tout commence lorsque des espagnols côtoyant la terre à la recherche de mines accostent sur une terre « fertile et très peuplée ». Arrivant devant ces gens, ils leur font les sommations habituelles : « qu'ils estoient gens paisibles, venans de loingtains voyages, envoyez de la part du roy de Castille, le plus grand prince de la terre habitable, auquel le pape, representant Dieu en terre, avoit donné la principauté de toutes le indes ; Que, s'ils vouloient luy estre tributaires, ils seroient tresbenignement traictez ; leur demandoient des vivres pour leur nourriture et de l'or pour le besoing de quelque medecine ; leur remontroient au demeurant la creance d'un seul Dieu et la vérité de notre religion, laquelle ils leur conseilloient d'accepter, y adjoutans quelques menasses »[145].

Les réponses des indiens devant ces injonctions, souvent reprises par ceux qui les défendent comme preuve de leur sagesse et bonne intelligence, se retrouvent dans presque tous les récits de la conquête et se ressemblent beaucoup en tant qu'elles interrogent toutes la santé ou l'équilibre mental du pape, le considérant qui comme fou, qui comme soûl ou encore comme aimant la dissension. Mais l'intérêt de la réponse se doit surtout au fait que notre auteur profite de ce dernier refuge pour redonner une dernière fois le portrait de ces gens. Chaque point du *requerimiento* en question a le mérite de renforcer la description absolument négative des *conquistadores* ainsi que la peinture positive des indiens.

Portons notre attention sur la question de l'apparence, qui finit par se confondre avec la vraie nature des *conquistadores* : ils se disent des gens paisibles, mais non seulement ils n'en ont pas l'apparence selon ce que disent les indiens qui les reçoivent, mais montreront un caractère tout à fait opposé, c'est-à-dire belliqueux, cruel… Paisibles sont les indiens qui les accueillent et qui lisent sur leur visage qu'ils ne viennent pas pacifiquement. Nous savons bien que très peu de temps suffisait pour que les indiens confirment leur première impression. En effet, la majorité des *conquistadores* lisait le *requerimiento* tout en dégainant l'épée.

La deuxième partie de la réponse rejoint ce que nous avons déjà vu dans *Des Cannibales* à propos de leur relation à la propriété ou au pouvoir, plus spécifiquement de leur manque absolu d'intérêt pour l'acquisition. Ce dernier explique une partie de leur incompréhension du désir des rois espagnols de prendre possession de territoires. De même pour ce qui est des vivres, par où ils

[145] *Des coches* p. 911.

démontraient toujours (même lorsqu'il s'agissait de tribus qui avaient très peu) leur charité et générosité, bien opposées à la cupidité, avidité et démesure des nouveaux arrivants. Arrive enfin l'or, au sujet duquel le raisonnement est assez similaire. Ils en avaient peu, étant donné qu'ils ne le convoitaient pas, mais se servaient de celui qui leur 'tombait dessus'. Leur désintérêt pour les métaux précieux vient du fait, comme nous l'avons déjà dit, qu'il n'est pas utile au maintien de leur vie.

Nous regagnons encore une fois la question de l'utilité : l'or ou les métaux précieux leur étant inutiles, ils n'ont pas de raison suffisante pour se donner la peine (et le mot peine n'est pas une exagération, car nous savons bien que des milliers d'hommes moururent à sa recherche dans les mines) d'aller en chercher. Ainsi leur but se trouve dans la recherche d'une vie heureuse et plaisante, plutôt que dans la quête de métaux sans valeur réelle. Encore une fois ils démontrent leur libéralité et leur manque d'attachement pour ce métal, lorsque après avoir dit qu'ils n'en ont pas, ils proposent aux espagnols de prendre celui qu'ils trouveront (excepté celui réservé au culte des dieux ; exception que les *conquistadores* ne respecterons pas, comme nous le savons).

Pour ce qui est de la menace par laquelle ils finissent leur requête, en tant que peuple pacifique, les indiens la répudient, tout en soulignant le courage qu'ils auraient à se défendre lorsqu'il le faudra. On insiste beaucoup sur la métaphore de l'élève et du maître ou de la terre et de la semence, pour penser l'idée de "colonisation" de notre auteur. On se limite toujours dans le texte des *Essais* à ne voir qu'une approbation de la colonisation, au lieu d'orienter son regard vers les textes où il est question non pas d'apport mais d'échange. Les qualités du soi-disant élève ne seraient en fait pas chez Montaigne tenues pour virtuelles comme le suggère Lestringant, en ce sens elles n'ont pas besoin de pédagogue pour s'accomplir, encore qu'elles puissent se développer encore plus, comme c'est toujours le cas des choses humaines - imparfaites.

Pour s'en tenir au vocabulaire utilisé par lui, elles sont déjà bel et bien le rival du 'maître'. Si tel est le cas avant toute leçon ou échange, il paraît ici inadéquat de parler d'élève et de maître, il s'agit plutôt de deux maîtres qui n'ont pas encore atteint la perfection et qui, pour pouvoir se parfaire, ont besoin l'un de l'autre. Peut-être serait-il nécessaire encore de signaler que 'le maître' qui chez tous les autres auteurs était l'européen et le chrétien, chez Montaigne ne pourra l'être - à cause de sa corruption civile et religieuse sur lesquelles nous reviendrons dans la suite. Nous

aurons tendance à dire que Montaigne est en réalité moins neutre que ne le pensent la plupart des auteurs, et qu'il penche d'une manière générale vers une forme de pessimiste.

Ce mouvement est édifiant lorsqu'il traite de la question de l'Amérique et de la religion, deux questions intimement liées. Las Casas, au contraire, se montrait, en tout cas dans ses premiers écrits pour la défense des indiens, un des auteurs, écrivant sur la conquête, des plus optimistes ; encore qu'au fil du temps et après de nombreuses déceptions, il a quelque peu renoncé à cette posture. S'il est vrai que notre auteur ne semble pas partager le pessimisme des pasteurs calvinistes cités par Lestringant qui peignent l'Amérique sous des couleurs apocalyptiques et de châtiments ; nous pouvons cependant lui attribuer un pessimisme qui s'attache à d'autres raisons. Si la pensée de Montaigne peut être qualifiée de pessimiste c'est d'abord parce qu'il constate que la religion chrétienne n'est pas pratiquée, les chrétiens ne l'étant que de nom. A partir de là, c'est toute la conquête de l'Amérique qui se voit déchue.

En effet, sans la vraie vertu, la bonté ou vertu naturelle des amérindiens ne peut se développer comme elle aurait pu l'être. Pire encore, elle est destinée à se perdre dans la mesure où, avec l'arrivée des européens, elle est confrontée aux vices. Cela entraîne deux observations : d'une part, les indiens ne peuvent se perfectionner puisque cela requerrait l'aide, ou en tout cas un échange, d'autre part les européens ne peuvent espérer s'améliorer au contact des amérindiens étant trop corrompus. Ainsi comme le suggère Lestringant à la page 19 du *Nouveau monde des essais*, il est vrai que notre auteur accentue l'écart entre ces deux peuples, exaltant la différence, accusant le trait discordant et amplifiant la dissonance.

Cependant il ne nous semble pas qu'il le fasse dans le seul but de pouvoir ériger une critique à la société à laquelle il appartient et dans laquelle il découvre une corruption qu'il aimerait inexistante. S'il est vrai qu'il profite de ces deux chapitres principalement pour montrer la débâcle européenne, la question posée par lui se trouve être bien plus profonde que cela. Montaigne retrouve dans ces indiens l'idéal qu'il recherchait, saisissant dans un mouvement de réversibilité l'*autre*, aussi extraordinaire que cela puisse paraître, chez ses propres contemporains. Si nous portons notre attention sur l'énonciation de la différence des coutumes et valeurs, il est vrai que nous pouvons trouver dans plusieurs groupes mentionnés par Montaigne (notamment les indiens, les anciens...) une altérité relevée par plusieurs commentateurs des *Cannibales* et des *Coches*.

Si nous nous centrons sur ce qui lui est cher et aux valeurs qu'il accueille, ce n'est pas chez les anciens, les paysans et encore moins chez les indiens que se situe l'altérité, mais chez ces hommes mêmes qui semblent lui être les plus proches. A la page 21, Lestringant souligne que les différents mythes évoqués dans des *Cannibales*, comme celui de l'Atlantide, de l'âge d'or ou de la république idéale, ne ramènent pas l'inconnu au connu et le scandaleux au familier. Au contraire, ils servent, selon lui, à prouver définitivement le caractère irréductible d'une altérité inouïe et insaisissable qu'incarne l'indigène. Que cela soit ou non une réduction de l'autre au moi, nous croyons pouvoir dire que Montaigne voit en ces indiens non pas l'autre qu'il ne comprend ni ne saisit, mais plutôt le même qu'il cherche et admire.

Dans cette perspective, l'indien n'est sans doute pas l'Adam au jardin de l'éden avant sa fatale mésaventure, encore que sa resplendissante santé semble y faire allusion, mais tout simplement le meilleur que les hommes semblent avoir pu atteindre dans cette condition déchue qui est la leur. Les indiens auraient pu en principe atteindre une condition encore meilleure si de bons échanges avaient eu lieu avec les européens, mais la critique de la religion ou de la sincérité de la religiosité des chrétiens a montré l'impossibilité de cette issue. Ainsi, l'état des nations amérindiennes avant la conquête est ce à quoi les hommes peuvent prétendre de plus vertueux ou parfait. Si cet état correspond donc à l'humanité en son enfance, innocente au point de ne pas avoir de mots pour dire le vice, elle l'est non pas dans le sens où elle serait dépourvue de faute, mais dans le sens où encore que marquée par la faute, cette humanité déchue comme toutes les autres a quand même été capable d'atteindre (ou de garder) le meilleur de soi. Si ce meilleur de soi est exprimé chez Montaigne par la négative, les autres auteurs qui les ont décrits avec les mêmes négations n'avaient peut-être pas à l'esprit une louange comme dans le cas de notre auteur.

Lestringant voit cette « reconstruction positive du brésilien (décevante pour les rêveurs et pour les poètes), lieu commun primitiviste », comme une simple étape du raisonnement qui a en fait pour but de représenter à un instant une table rase. S'il suggère que cette formule négative venant des *Coches*, encore que de façon plus simplifiée, montre que la dimension primitiviste reste sous-jacente à ce chapitre ; en ce qui nous concerne, nous pensons que plutôt que d'inscrire son propos dans cette dimension, c'est-à-dire de proposer une description des amérindiens par la

négative, la tentative de Montaigne est de faire rentrer des nations différentes dans un même schéma beaucoup plus vaste qu'il n'en avait l'air.

Ainsi nous ne pouvons pas accepter la défense d'une bonne colonisation que Lestringant (à la p.44) retrouve chez Montaigne, celle qui apporterait la civilité ou un perfectionnement dont les sauvages seraient incapables par eux-mêmes. L'européen, seul bon pédagogue possible, serait dans ce cas seul capable de polir et défricher les sauvages du nouveau monde. La nature sauvage équivaudrait alors à un manque, à une table rase devant être semée pour donner de bons fruits. C'est ce que propose Las Casas, mais non Montaigne - ce que nous avons montré dans la comparaison des conceptions de la colonisation par les deux auteurs. Ce terreau neuf qu'est l'américain - selon Lestringant -, gros de bonnes semences que nature y avait produites, caractérisant les cannibales brésiliens comme les indiens des hautes cultures du Mexique et Pérou, semble se réduire à une terre fertile, propice à donner de bons fruits. La semence doit en outre venir d'ailleurs : c'est-à-dire de cette Europe qui peut apporter la bonne religion ainsi que la vraie civilisation.

C'est la vison de Las Casas, vision optimiste, puisqu'il croit les européens capables d'apporter cette semence. Montaigne se sépare de cette lecture en deux points : d'abord il ne conçoit pas les indiens comme une table rase ou comme une terre fertile ayant besoin d'être semée. Ensuite, il ne croit pas l'européen capable d'apporter la semence qu'il faudrait ; même si les anciens l'auraient peut-être été. L'homogénéisation de l'Amérique nue et innocente qui partage les mêmes vertus morales, le même courage et la même constance n'engendre pas une contradiction pour autant. Le nouveau monde forme un tout chez Montaigne, mais cette unité n'est pas construite de façon contradictoire pour autant. En effet, si le modèle du fier cannibale se généralise à toute l'aire amérindienne, ce n'est pas pour ses traits ethnographiques, ni pour ses particularités culturelles, mais pour ses valeurs.

Ainsi nous croyons pouvoir retrouver chez Montaigne des différences ethniques et culturelles côtoyant une unité de valeur. Mais c'est justement cette unité de valeur qui intéresse notre auteur. Les traits disparates et antithétiques soulignés par Lestringant sont, il est vrai, opposés, nous montrant les spécificités de chaque nation. Nous retrouvons ainsi la sobriété côtoyant le luxe, l'ignorance côtoyant un admirable savoir faire, la nudité côtoyant une vestimentaire somptueuse, etc. Si la relation de ces groupes se résume à des différences

incommensurables, nous pourrions dire que la généralisation proposée par Montaigne est contradictoire. Mais notre auteur sait retrouver au-delà de ces différences des traits communs, ce qui lui permet de parler des amérindiens en ignorant quelquefois leurs spécificités.

C'est ce qu'il aurait peut-être pu faire en parlant des européens comme d'un seul peuple chrétien tout en taisant les innombrables spécificités, si cela avait été le cas. S'il ne peut le faire par le manque d'une chrétienté qu'il regrette profondément, dans le cas de la vertu indigène l'unification sera possible. Ce qui est perçu comme une tupinambisation et une romanisation des indiens constituent un même mouvement chez notre auteur. Ces amérindiens peuvent avoir des traits en commun avec les romains mais leur portrait n'est pas basé sur le faste des transports ou encore sur la surabondance des repas. Qu'ils aient cela en commun ne veut pas dire qu'ils y épuisent leurs principales caractéristiques, ni que ce sont ceux que Montaigne prend en compte pour établir un rapprochement. Que le luxe des romains soit proche de celui des mexicains est secondaire (d'autant plus que ce luxe qui pourrait en fait être indésirable est compensé par d'autres qualités qui le rachètent).

Ce qui intéresse, ce sont les valeurs communes que Montaigne trouve chez les indiens (non plus les mexicains, mais les indiens de façon générale) et les romains (et pour être plus exact chez les anciens). A la fin de la comparaison, nous pouvons donc dire que si les amérindiens et les anciens sont ainsi mis en relation, c'est parce que leurs ressemblances sont beaucoup plus significatives que leurs différences. Ce rapport est symétriquement inverse en ce qui concerne la relation des contemporains de Montaigne à ces deux types de sociétés dans la mesure où leurs ressemblances avec ces dernières est si infime qu'ils s'en éloignent proportionnellement.

Ce faisant notre auteur distingue deux groupes, tous deux homogènes mais de valeur contraire, les anciens et les indiens étant valorisés lorsque les européens et les chrétiens sont condamnés en raison de leur vices. Lestringant a raison de souligner que la confrontation est accablante pour ces derniers, surtout au plan moral, puisqu'ils ont tous les vices de leur côté. La trahison, la luxure, l'avarice, l'inhumanité et la cruauté, sont le propre de ses citoyens. La société européenne, à la différence des sociétés amérindiennes et de la société ancienne est mécanique, vénale et mercantiliste. C'est cela sans doute qui la perd, mais c'est surtout cela qui l'empêche de suivre la voie exigée par la doctrine que paradoxalement elle pense suivre.

Le plus accablant dans cette confrontation ne sera cependant pas de constater la corruption des mœurs de l'Europe, car Montaigne en tirera une conclusion encore plus radicale. Plus encore donc que des romains qui auraient conservé la simplicité de leurs mœurs cannibales comme le suggère Lestringant[146], les aztèques et les incas avoisinent, tout en ayant l'architecture colossale en commun avec ces premiers, les anciens et les cannibales partageant un même faisceau ou système de valeurs. L'antiquité et l'Amérique se dressent en vis à vis unies par une série d'affinités, dira Lestringant[147]. Oui, mais plus encore que l'affinité du cannibale avec les vertus viriles de sparte ou de la grandeur et du luxe de Mexico avec ceux de Rome, ce qui renforce de façon significative leur ressemblance ce sont leurs valeurs communes, à savoir celles recommandées par la doctrine chrétienne.

Que ces différents groupes appartiennent à un même système de valeurs aurait pu n'avoir aucune importance, si ce dernier s'était distingué d'un ensemble de valeurs issu d'une idéalisation chère à Montaigne. Ainsi la présence de ces éléments communs permet que la nostalgie de l'âge d'or se rencontre avec la nostalgie de la grandeur antique, toutes deux brisées par la violence de la *conquista* (auxquelles nous pourrions ajouter la nostalgie de la pureté américaine presque déjà ensevelie). Par exemple, les sociétés romaines, aztèques et anciennes peuvent être pensées dans un même mouvement en raison de leur absence de corruption. C'est donc bien les valeurs profondes de ces sociétés qui conduisent à la juxtaposition que Montaigne fait entre ces différents peuples. Lestringant[148] suggère encore qu'il ne peut y avoir entre l'antiquité et le nouveau monde identité ou égalité stricte, ce qui reste vrai, du fait que leur rapport oscille entre « pédagogie et émulation » (le nouveau monde selon lui rivaliserait par ses inventions avec l'antiquité).

Peut-être serait-il plus exacte de parler tout simplement d'exemples capables de stimuler, dans la mesure où la pédagogie semble être irréalisable dans les deux sens et l'émulation un peu trop violente. Nous ne croyons pas pouvoir parler de pédagogie, et pour cette même raison nous ne croyons pas retrouver une volonté ou acceptation de la colonisation chez Montaigne. Excepté

---

[146] *Cannibales, Grandeur et décadence* p. 52.

[147] Ibid. p. 56.

[148] Ibid. p.54.

la question des sciences, Montaigne aurait certainement été favorable à un enseignement de la religion s'il y avait eu de bons pédagogues susceptibles de prendre en charge cette mission correctement. Dans ce sens, les anciens ne pourraient être ces pédagogues, dans la mesure où eux non plus n'avaient pas la connaissance de la vraie religion.

En revanche, ils auraient pu être de bons exemples sur lesquels les indiens auraient pu s'appuyer pour orienter leurs actions, et vise versa. C'est en ce sens que nous lisons l'idée dominante des références à Platon, à Lycurgue, à Alexandre, et aux anciens en général. L'antiquité n'y est pas présentée comme pédagogue ou colonisateur idéal, mais comme un bon exemple et comme étant capable d'interagir avec l'étranger dans un échange réciproque. L'on comprend ici qu'il n'est pas question pour Montaigne de parler de colonisation. Cela impliquerait en outre, comme le souligne Lestringant, que l'élève soit réduit au statut inférieur d'enfant et de disciple : « élève prometteur sans aucun doute, mais qu'il convient d'endoctriner d'urgence pour cette raison même, un enfant qu'il faut fouetter d'exemples plutôt que de verges, mais dont il est évident que l'éducation reste à faire - ou du moins à parfaire »[149].

Montaigne conteste cette image de l'indien-enfant véhiculée entre autres par Las Casas, même s'il admet que les indiens, il est vrai, sont à parfaire. S'ils méritent de se perfectionner, c'est au même titre que n'importe quel autre homme, puisque tous sont d'une condition imparfaite et déchue. Nous pourrions même dire que, au contraire, les indiens sont plus proches de ce perfectionnement que les chrétiens auxquels Las Casas confie la mission d'améliorer les indiens par l'évangélisation. Ainsi, la relation préconisée par Montaigne ne se réduit pas à l'idée d'un apport unilatéral, mais elle repose dans l'échange : un échange qui s'étendrait aux anciens, desquels les profits seraient positifs. Nous nous approchons plutôt d'une égalité supposée entre les anciens et les indiens que d'une identité. Egalité donc, et non supériorité ; puisque à aucun moment il n'est question d'un plus parfait ayant quelque chose à apporter ou à apprendre à un plus imparfait.

Si les anciens grecs et romains sont désignés comme étant ceux pouvant être leurs "colonisateurs", cela s'explique probablement par le fait qu'ils sont aux yeux de Montaigne les seuls capables d'établir un échange fructueux avec ces nations nouvelles. Le terme de

[149] Ibid. p.54.

colonisation ne convient donc pas dans ce contexte, à moins d'être utilisé dans un sens totalement opposé, pour lequel les mots échange ou stimulation réciproque seraient plus appropriés. Continuer d'utiliser ce mot n'a alors aucun sens et nous faisons mieux d'utiliser directement les termes qui désignent l'idée que nous voulons y trouver. L'indien, comme l'a souligné Lestringant[150], ne peut embrasser aucun parti (comme cela a été le cas chez presque tous les auteurs protestants et catholiques...) ni aucune religion, n'ayant pas selon notre auteur la foi du militant.

En réalité, c'est surtout Montaigne qui ne peut plus avoir la foi du militant, car tous les partis sont à présents compromis et gagné par la corruption. Montaigne ne prend ainsi pas la défense des protestants persécutés, comme le feront tant d'auteurs lus par lui, et ce, même s'il déplore certains épisodes de l'histoire de son époque, comme la nuit de la Saint Barthélémy. Toutefois, quoique étant catholique, il ne prendra pas non plus la plume pour défendre ce parti lui aussi sévèrement coupable. Dans cette question, se dévoile toute la gravité de son analyse, puisqu'il parvient à la tragique conclusion que ce n'est pas tel ou tel parti, mais bien toute la chrétienté qui est malade et succombe dans la corruption des mœurs. D'où son accablante conclusion que les païens qui ne connaissent et ne suivent que la Nature et les lois proposées par elles parviennent à mieux se perfectionner que ceux qui pensent suivre les lois divines.

[150] Ibid. p.62.

5. Alexandre le Grand.

Avant tout autre chose, remettons-nous à la citation de Montaigne où nous retrouvons la plus complète et longue référence au roi macédonien : « (A) l'autre, Alexandre le Grand. Car qui considerera l'aage qu'il commença ses entreprinses; le peu de moyen avec lequel il fit un si glorieux dessein; l'authorité qu'il gaigna en cette sienne enfance parmy les plus grands et experimentez capitaines du monde desquels il estoit suyvi; la faveur extraordinaire dequoy fortune embrassa et favorisa tant de siens exploits hazardeux, et à peu que je ne die temeraires :((B)cit. Lucain) cette grandeur, d'avoir, à l'aage de trente trois ans, passé victorieux toute la terre habitable, (B) et en une demye vie avoir atteint tout l'effort de l'humaine nature, si que vous ne pouvez imaginer sa durée légitime et la continuation de son accroissance en vertu et en fortune jusques à un juste terme d'aage, que vous n'imaginez quelque chose au dessus de l'homme.

(...) tant d'excellentes vertus qui estoient en luy, (B) justice, temperance, libéralité, foy en ses parolles, amour envers les siens, humanité envers les vaincus (A) (car ses moeurs semblent à la vérité n'avoir aucun juste reproche, ouy bien aucunes de ses actions particulieres, rares et extraordinaires; mais il est impossible de conduire si grands mouvements avec les reigles de la justice: telles gens veulent estre jugez en gros par la maistresse fin de leurs actions. La ruyne de Thebes, le meurtre de Menander et du Medecin d'Aphestion, de tant de prisonniers Persiens à un coup, d'une troupe de soldats indiens non sans interest de sa parolle, des Cosseïens jusques aux petits enfans, sont saillies un peu mal excusables. Car, quant à Clytus, la faute en fut amendée outre son pois, et tesmoigne cette action, autant que toute autre, la debonnaireté de sa complexion, et que c'estoit de soy une complexion excellemment formée à la bonté; (C) et a esté ingenieusement dict de luy qu'il avoit de la Nature ses vertus, de la (B) Fortune ses vices.

Quant à ce qu'il estoit un peu vanteur, un peu tpop impatient d'ouyr mesdire de soy, et quant à ses mangeoires, armes et mors qu'il fit semer aux Indes, toutes ces choses me semblent pouvoir estre condonnées à son aage et à l'(C)estrange (A) prosperité de sa fortune); qui considerera quand et quand tant de vertus militaires, diligence, pourvoyance, patience, dicipline, subtilité, magnanimité, resolution, bonheur, en quoy ... il a esté le premier des hommes; (A) les rares beautez et conditions de sa personne jusques au miracle; (B) ce port et ce venerable maintien soubs un visage si jeune, vermeil et flamboyant, (cit. Virgile) (A) l'excellence de son sçavoir et capacité; la durée et grandeur de sa gloire, pure, nette, exempte de tache et d'envie;

(B) et qu'encore long temps après sa mort ce fut une religieuse croyance d'estimer que ses medailles portassent bon-heur à ceux qui les avoyent sur eux; et que plus de Roys et Princes ont escrit ses gestes qu'autres historiens n'ont escrit les gestes d'autre roy (C) et qu'encore à present les mahumetans, qui mesprisent toutes autres histoires, reçoivent et honnorent la sienne seule par special priviliege: (A) il confessera, tout cela mis ensemble, que j'ay eu raison de le preferer à Caesar mesme... (B) et il ne se peut nier qu'il n'y aye plus du sien en ses exploits, plus de la fortune en ceux d'Alexandre. (A) Ils ont eu plusieurs choses esgales, et Caesar à l'adventure aucunes plus grandes. (B) Ce furent deux feux ou deux torrens à ravager le monde par divers endroits. Mais quand l'ambition de Caesar auroit de soy plus de moderation, elle a tant de malheur, ayant rencontré ce vilain subject de la ruyne de son pays et de l'empirement universel du monde, que (A) toutes pieces ramassées et mises en la balance, je ne puis que je me panche du costé d'Alexandre »[151].

La plupart des références de Montaigne à Alexandre ne font que reprendre les qualificatifs déjà utilisés par les historiens de cet auteur, qui sont sa valeur au combat, son hardiesse, son courage, sa grâce envers les vaincus, sa résolution, sa fermeté, sa vaillance, son impétuosité, son ardeur, son ambition et même sa chasteté. Plusieurs des références le compare à César, qui comme lui aurait été un miracle militaire. Les deux hommes ont ceci en commun qu'ils ne peuvent jamais se contenter du repos, cherchant toujours l'inquiétude et les difficultés. Montaigne n'a d'ailleurs pas l'habitude de louer cette propension à l'agitation chez qui que ce soit, mais au contraire se complaît à voir chez les indiens ainsi que chez certains paysans la paix et le repos.

Dans la mesure où ce caractère inquiet les mena si loin, sans doute le pardonne-t-il comme tant d'autres qualités qu'ils possèdent mais qui ne sont pas bonnes en elles-mêmes. Ces deux empereurs n'ont pas voulu jouir de l'empire du monde mollement et paisiblement, mais cela se compense sans doute entre autres par le fait qu'ils aient su, contrairement à tant d'autres importants personnages, fortifier leur âme pour parvenir à suivre la nature. Malgré la soumission (ou oppression) qu'Alexandre imposa à de nombreux peuples, ce fut un personnage loué par Montaigne en vertu de sa magnanimité. Malgré toute la ressemblance que ce grand héros de l'antiquité peut avoir avec les *conquistadores*, à cause de son action même de conquérir, mais

[151]*Des plus excellens hommes* p. 754.

surtout de la cruauté dont il fit preuve bien souvent ; Montaigne semble mettre plutôt l'accent sur leurs différences.

En effet, alors que la conquête des seconds est la cible de tout un chapitre indigné et réprobateur, la conquête du premier semble tout à fait acceptée par lui. S'il est vrai qu'Alexandre fut un conquérant insatiable et quelques fois très cruel, nous croyons pouvoir dire que Montaigne excuse cet aspect inadmissible de son action parce qu'il admet qu'il a une nature ou une constitution meilleure que celle des *conquistadores*. C'est en tout cas ce qu'il a pu apprendre à travers la lecture des différents historiens d'Alexandre connus de lui, qui avaient tous tendance à excuser ses fautes tout en accentuant ses qualités. A la différence des *conquistadores* qui se voient attribuer tous les vices les plus récriminés, Alexandre possède plus de vertus que de vices.

Remarquons encore que les valeurs ou vertus qui semblent être les plus chères à Montaigne sont présentes chez le roi macédonien - et cela même si elles côtoient des caractéristiques qu'il n'apprécie pas, point de vue que nous avons déjà rencontré dans sa description des indiens. Aussi passionnant que cela puisse être, il ne revient pas à ce travail d'examiner la correspondance de cette image d'Alexandre avec la réalité. Ce qui peut nous intéresser en revanche, c'est de savoir s'il existe une unanimité quant à la caractérisation du macédonien parmi les sources de Montaigne ce qui nous permettra de déterminer si son point de vue comporte quelques originalités ou non. Si son interprétation lui est spécifique, il s'agira alors de comprendre pourquoi Montaigne a choisi ce tableau-ci parmi toutes les idéalisations possibles.

Si les sources étaient plus ou moins concordantes, ce que nous croyons être le cas, alors Montaigne n'a pas construit un portrait d'Alexandre en vue de son propos, mais c'est plutôt servi de ce personnage parce qu'il correspondait à la condition qu'il voulait penser. Il serait alors intéressant de savoir si Montaigne ne voit pas en Alexandre l'exemplification de l'homme vertueux. Venons-en finalement aux caractéristiques principales d'Alexandre. Ainsi, avant de revenir au texte de Montaigne et à ses sources, soulignons que la loyauté et la sincérité semblent être des traits dominants de sa caractérisation : pas de ruse ni de tricherie.

La croyance de Montaigne en l'honnêteté et en l'honneur d'Alexandre se manifeste particulièrement dans le récit d'une réponse que le roi macédonien fait à un de ses hommes, Polypercon. Ce dernier lui suggérant une ruse, qui consistait à profiter de l'obscurité de la nuit

pour vaincre Darius au combat, Alexandre lui répondit qu'il ne voulait « employer des victoires desrobées : *malo me fortunae poeniteat, quam victoriae pudeat »*[152]. Cette conversation, également présentes chez les historiens d'Alexandre, se termine par l'affirmation du roi selon laquelle il préférerait perdre la bataille que la gagner par des moyens déshonorants. Montaigne renforce alors cette idée par une citation de l'*Enéide*. Dans cette dernière, il est question de Mézence refusant de frapper Orode dans le dos et allant au-devant de celui-ci pour se donner la possibilité d'une victoire méritée, par la force des armes. L'attaque de nuit proposée par Polypercon (et juste pour ne pas oublier notre parallèle de fond, très en vogue chez les *conquistadores*) équivaut à une attaque dans le dos par surprise.

Ce qui compte pour Alexandre c'est la gloire et la renommée par la bravoure. La victoire importe moins que le fait d'exceller en vertu et en courage. Les indiens des *Cannibales* ne disaient pas autre chose : « si leurs voisins passent les montagnes pour les venir assaillir, et qu'ils emportent la victoire sur eux, l'acquest du victorieux c'est la gloire, et l'avantage d'estre demeuré maistre en valeur et en vertu »[153]. Une attaque par la ruse ne peut apporter au vainqueur une telle gloire et réputation, d'où l'impensable de cette option pour notre personnage Alexandre, et l'admiration de Montaigne pour sa loyauté et sa grandeur.

Ces caractéristiques attribuées à Alexandre sont les plus chères à Montaigne. Plus encore, elles l'opposent aux *conquistadores* qui sont dans tous les textes (même ceux qui soutiennent leur cause) montrés comme des maîtres à ruser, tromper, duper, leurrer. Dans cette perspective, nous comprenons à présent pourquoi Montaigne confronte l'image des conquistadors à un personnage qui au premier abord leur paraît semblable. Certes, un mode de colonisation pacifique serait sans doute préférable aux deux sortes de conquête mentionnées par lui. L'oppression ou l'asservissement nécessaires à toute conquête semblent être des pratiques rejetées par Montaigne. Plus encore, elles ne s'accordent pas avec la tonalité globale des *Essais*.

Toutefois son affirmation semble tout de même claire : face à un monde enfant donc innocent, ce sont des alternatives possibles et des options acceptables de conquête. Voyons à

---

[152] *L'heure des parlemens dangereuse* p. 29.

[153] *Des cannibales* p. 210.

présent de plus près les principales sources que Montaigne utilise pour sa connaissance de l'histoire d'Alexandre.

Commençons par Diodore. Selon Montaigne, il l'aurait présenté comme étant foncièrement bon, malgré les quelques atrocités accidentelles qu'il commettait dues à l'action des dieux, la faute des adversaires ou encore sa nature passionnée. Il voyait dans ce personnage la mise en pratique des « vertus primordiales du souverain que sont, aux yeux des grecs de la période hellénistique, l'amour de la gloire, la grandeur d'âme, la clémence, l'humanité, la compassion, la justice, la magnificence, la générosité, la bienfaisance, la bonté et l'affabilité' mais surtout la 'modération dont Alexandre a su faire preuve dans la réussite »[154]. Si ces caractéristiques sont celles qui nous intéressent le plus, il faut tout de même rappeler que ce roi était d'un grand courage et d'une bravoure exceptionnelle, il était également un excellent guerrier et stratagème, ce qui complète aux yeux des lecteurs le tableau de notre héros de façon plutôt positive. Nous retrouvons d'ailleurs de nombreuses références à ses stratégies et surtout en ce qui concerne son attitude envers ses hommes - qu'il s'agisse de paroles d'encouragement et de respect, du repos concédé quand besoin était, des récompenses ou du soutien aux familles des soldats. Ces stratégies portèrent leurs fruits dans la mesure où son armée était valeureuse et brave mais surtout obéissante et loyale.

Nous pouvons alors supposer que Diodore à travers ce portrait souhaite, outre faire connaître l'histoire de ce personnage, qu'Alexandre obtienne de la postérité les justes louanges qu'il méritait par ses vertus. L'épisode sans doute le plus significatif de son bon naturel, comme il le souligne lui-même, est celui de l'accueil fait à la famille mais surtout à la mère de Darius. Il les traita humainement, respecta leur noblesse ainsi que leurs coutumes, ce qui lui vaudra une profonde gratitude de leur part. Un autre épisode qui permet à l'auteur de souligner sa bonté, par opposition à ses cruautés ou à sa permissivité, fut celui des prisonniers grecs libérés des mains des perses. A ces hommes, il offrit outre la liberté qu'ils ne croyaient plus pouvoir recouvrer, du soutien et de la dignité.

Remarquons encore un épisode révélateur de son dessein et plus encore de son caractère. Les offres très séductrices que lui fit Darius plus d'une fois furent toutes rejetées : c'est avec

[154] p. xli.

magnanimité qu'il les refusa comme indignes de lui. Cet élément pourrait avoir son importance si nous nous souvenons tout d'abord que Montaigne attribue la magnanimité à Alexandre lors d'une comparaison avec Socrate. Ensuite, comme nous venons de le voir, l'un des moyens de conquête acceptables selon lui serait celle qui se ferait par la magnanimité. Nous pouvons supposer que Montaigne fait allusion ici à l'idée selon laquelle Alexandre aurait été un bon conquérant pour les amérindiens, ce qu'il affirme littéralement dans un autre passage des *Coches*.

Mais ce refus souligné par Diodore peut encore être compris sous un autre angle : ce que Darius lui offrait n'était pas insignifiant ou indigne à proprement parler, le geste du grand roi envers le macédonien était alors probablement incompréhensible pour beaucoup de perses. Pourquoi Alexandre le refuse-t-il donc ? Ce n'était pas les acquisitions et les biens qu'il poursuivait dans ses conquêtes, mais la gloire. En acceptant l'offre de Darius, il aurait acquis des bien mais non pas gloire que seules ses conquêtes et ses batailles pouvaient lui apporter. Cette question est importante car elle montre qu'Alexandre agit à l'opposé des *conquistadores* que Montaigne critique. L'ambition de pouvoir et l'avidité de richesses sont donc deux caractéristiques blâmables chez les *conquistadores* que Montaigne ne trouve pas chez son héros.

Dans ce premier récit figurent des caractéristiques que Montaigne aurait pu apprécier chez le macédonien. Mais, malgré le ton élogieux de Diodore, le choix montaignien de ce personnage reste étonnant dans la mesure où l'action du roi ressemblait trop souvent à celle des *conquistadores*. En effet, les meurtres, massacres et destructions que nous voyons dans n'importe quelle histoire de la conquête américaine se retrouvent dans les histoires et récits de la conquête alexandrine. Il est alors possible que Montaigne se soit concentré exclusivement sur les caractéristiques positives de ce personnage : « il réduisit par la force quiconque lui résistait, mais traita humainement ceux qui reconnurent sa souveraineté : c'est ainsi qu'il gagna à sa cause, sans combattre, le peuple appelé Arbites ainsi que les habitants de la Gédrosie »[155].

Dans une première lecture nous pourrions nous dire que ce n'est ni plus ni moins ce qui se passait pendant la conquête de l'Amérique, que les conquérants savaient être modérés avec ceux qui voulaient bien se plier. Mais en y réfléchissant, nous nous rendrons compte qu'il y a une grande différence entre les deux actions, en tout cas si nous nous fions aux informations du

[155] *Bibliothèque historique* CIV, 4.

narrateur. Lorsqu'un peuple se pliait à Alexandre, il le traitait humainement, sans exception. Il était loyal à sa parole et à son bon naturel. Tout l'opposé se passa de l'autre côté de l'océan quelques siècles plus tard, car les *conquistadores* n'épargnaient pas toujours les peuples ou nations qui se soumettaient ; nous avons au contraire d'innombrables récits de massacres d'amérindiens pacifiques et obéissants.

Cette honnêteté d'Alexandre joue en sa faveur, puisque une fois les atrocités dues à la guerre, il ne souhaitait pas étendre la cruauté au-delà du nécessaire. Limitons-nous à ce témoignage de Diodore repris par Montaigne : il n'existait pas de barbarie gratuite envers les conquis sous Alexandre, gratuité dont en revanche les récits américains sont malheureusement pleins. Si Alexandre était loin d'être le pacifiste que fut Montaigne, du moins a-t-il le mérite de respecter plus la personne humaine dès que le besoin de la bataille ne se fait plus sentir. Un autre commentaire de Diodore mérite notre attention :

« il se mit à rechercher passionnément le luxe perse et la magnificence des rois asiatiques. Tout d'abord, il entretenait à sa cour des huissiers de race asiatique. Puis il nomma gardes du corps les personnages les plus éminents, parmi lesquels figurait même Oxathrès, le frère de Darius. Ensuite, il ceignit le diadème perse et revêtit la tunique rayée de blanc, la ceinture et le reste de l'accoutrement perse, sauf les pantalons et le manteau à manches. Il distribuait également à ses compagnons des robes bordées de pourpre et revêtit les chevaux de harnachements perses. En outre, comme Darius, il emmenait partout avec lui ses concubines »[156].

Cette ouverture d'Alexandre pour la culture perses et son peuple heurta les macédoniens et les grecs. Diodore présente cette ouverture d'esprit comme une faute parmi d'autres qui doit être excusée. Il tente d'ailleurs de mettre le changement de son bon naturel sur le compte de cet échange : « C'est vers ce moment-là qu'il se laissa aller à une mauvaise action étrangère à sa bonté foncière »[157]. A la suite de cette lecture du récit de Diodore, nous pouvons dire que la conquête du roi macédonien présente quelques similarité avec ce que nous appelons la colonisation - en tant que doux défrichement de la partie sauvage du conquis en y promouvant les

[156] Ibid, LXXVII, 4.

[157] Ibid, LXXIX, 1.

bonnes semences naturelles et en y mêlant la culture et les vertus du conquérant à celles des naturels - préconisée par Montaigne.

Passons alors à Quinte Curce, lui aussi historien du roi Alexandre connu de Montaigne. S'il est vrai que dans les lignes générales le portrait de l'Alexandre de Curce est plutôt semblable à celui de Diodore, quelques détails n'étaient pas présents dans l'autre récit qui nous apportent pourtant de nouveaux éléments pour notre lecture. L'Alexandre de Curce est présenté comme quelqu'un de vertueux, avec non seulement un bon caractère mais aussi un physique et une force privilégiés. En dessinant son portrait, Curse introduit l'idée d'une opposition entre nature et habitude. Dans cette perspective, alors qu'il attribue les caractéristiques du roi macédonien à sa nature plutôt qu'à son habitude ; Diodore, pour sa part, n'a pas abordé cette question.

La modération soulignée par ce dernier se retrouve en revanche ici sous l'aspect du dédain des plaisirs sensuels, de son 'contrôle de soi' ainsi que de son mépris des ornements (désirables uniquement pour les femmes) qui ne peuvent pas apporter la beauté que seule la vertu peut procurer aux hommes. L'auteur poursuit sa critique des différents plaisirs responsables de la chute de l'empire perse, puissant et louable jusqu'à ce que de mauvaises habitudes ne s'imposent. Que cette adoption de certaines coutumes perses par le roi macédonien ne fut du goût ni de ses contemporains ni de ceux de l'historien n'est pas trop difficile à déceler compte tenu des observations ou commentaires qu'ils font à ce sujet. Ce qui devrait être remarqué, c'est l'apparente différence des deux historiens (Diodore et Curce) à ce propos.

Si Diodore semble s'aligner sur l'opinion des contemporains d'Alexandre qui protestaient contre son attitude disons d'ouverture avec la culture ou les coutumes perses, Curce, tout en dépréciant cette action, la présente pour sa part sous un angle différent puisque, comme nous allons le voir dans la suite du texte, il reprend le discours d'Alexandre tenu à ses hommes par lequel il justifie cette politique. En est-il de même pour Montaigne ? rien n'est moins sûr. La recherche du luxe signalée dans la citation n'aurait sans doute pas été approuvée par lui qui ne salue jamais la quête du superflu. Cependant la fréquentation des grands et petits personnages perses, le respect de leurs mœurs ainsi que l'adoption de certaines de leurs coutumes ou modes n'auraient peut-être pas trop dérangé et déplu à notre auteur. Cet intérêt pour la culture Perse vaut pour les autres cultures rencontrées au cours de la grande expédition.

Quinte Curse rapporte en effet un discours d'Alexandre à ses hommes où cette idée est exprimée de façon très claire, puisqu'il rappelle à ses soldats qu'il ne faut pas avoir honte d'apprendre et d'imiter ce que les 'autres' ont de bien, ou d'exemplaire : « those who before had nothing except their arms now sllep on silver couches, load their tables with gold, possess troupes of slaves, and cannot carry the weight of the spoils taken from the enemy! But he says, the Persians, whom we have conquered, are in high honour with me! In my opinion at least, the surest indication of my moderation is that I do not rule even the vanquished tyrannically. For I came to Asia not in order to overthrow nations and make a desert of a half part of the world, but in order that those whom I had subdued in war might not regret my victory

(...) If we whish to hold Asia, not merely to pass through it, our clemency must be shared with its people; their faith in us will make a stable and lasting empire. (...) Yet I am accused of transferring the customs of the vanquished to the Macedonians! True, for I see in many nations things which we should not blush to imitate; and so great an empire cannot fitly be ruled without contributing some things to the vanquished and learning from them.

(...) Do you think it was to gratify my luxury that I adorned your arms with gold and silver? I wished to show to those who are accustomed to nothing cheaper than those metals that the Macedonians, who are invinceble in other things, cannot be outdone even in gold. Therefore I will first of all captivate the eyes of those who despise everything that is usual and humble and will show them that we are comming, not because we are desirous of gold and silver, but to subdue the whole world »[158].

Si ses soldats l'accusent de mépriser les coutumes macédoniennes en embrassant des coutumes perses, c'est qu'ils ont peut-être le même point de vue que les conquistadors sur ce que doit être une conquête, à savoir que les conquérants sont supérieurs aux conquis apparentés à des barbares, et par cela même doivent soit être anéantis, soit apprendre avec le conquérant pour progresser en humanité et civilisation. C'est la perspective peu raisonnable et si critiquée de notre auteur, selon laquelle les hommes prennent pour naturel et donc pour meilleur ce qui ce qui relève de leurs coutumes et de leurs habitudes. Ce faisant, les hommes méprisent tout ce qui se

[158] *History of Alexander* p. 297-299.

montre différent et ne se donnant pas la peine de s'intéresser à la culture de l'autre, ne pensent pas y rencontrer quelque chose de bon ou d'exemplaire.

Alexandre, à la différence de ses hommes, et c'est sans doute là que se trouve sa plus grande spécificité et ce qui explique l'admiration que lui voue Montaigne, regarde la culture de l'autre et la conçoit digne d'être suivie dans ce qu'elle propose de valable ou pourquoi pas de vertueux. Dans ce sens, Alexandre aurait été la bonne personne pour conduire la 'colonisation' de l'Amérique, car il aurait été un des seuls à savoir surmonter la distance existante entre les deux civilisations (européenne et amérindiennes) pour examiner ce nouveau monde à la recherche de ce qu'il comportait de bon ou de meilleur malgré sa différence. Comme Montaigne, Alexandre croit (encore que cela ne soit pas explicité) en une unité de la nature humaine, puisqu'il ne part pas du présupposé qu'alors que certains (ceux qui lui sont plus proches, ses semblables) sont des hommes, les autres s'en approchent tout en restant dans les limites de l'humain, donc à une place inférieure.

Les deux auteurs diraient sans doute que les hommes font tous partie d'une même humanité, même si leur condition peut différer. Nous ne pouvons cependant pas aller jusqu'à dire - car cela va au-delà de notre travail et qu'en outre il serait très difficile de pouvoir l'établir puisque nous n'avons de son histoire et de sa pensée que des témoignages indirects que la définition de cette humanité soit la même. Il est toutefois probable que l'opinion d'Alexandre quant à la nature de l'humanité s'approche davantage de la définition rationnelle de l'homme enseignée par son conseiller Aristote que Montaigne, qui comprend plutôt la nature de l'homme à partir de principes chrétiens, bien évidemment absents chez Alexandre. Ce seul passage du discours d'Alexandre serait suffisant pour justifier l'appel très ponctuel que Montaigne fait à ce grand personnage dans des *Coches*.

Reprenons de façon globale le propos d'Alexandre : tout d'abord il affirme qu'il existe des éléments dignes d'intérêt dans des nations étrangères qu'il ne faudrait pas avoir honte d'imiter - dans les termes de Montaigne, 'de bonnes semences naturelles' qu'il faudrait conforter et promouvoir en les poursuivant. Ensuite, il affirme qu'un grand empire comme le sien ne pourrait pas ne pas contribuer avec le vaincu, ni ne pas apprendre de lui. C'est donc très exactement d'un échange dont il est question ici, échange désiré et souhaité par Montaigne. Enseigner et apprendre de l'autre pourrait selon notre lecture très bien coïncider avec l'idée de « mêler l'art du

conquérant à la culture locale et les vertus du conquérant à celles des naturels », car dans le mélange il y a forcément un échange des deux parties.

Une nouvelle observation apparaît alors nécessaire : il ne semble pas être question chez Alexandre de polir et de défricher la partie sauvage de ces peuples conquis, ce qui semble pouvoir être le cas chez Montaigne. Peut-être cette différence s'explique par le degré d'écart entre les deux peuples en question, puisque si les européens trouvent parmi les amérindiens des nations rustiques à l'extrême par rapport à ce qui leur est connu, les perses et autres nations conquises par Alexandre vivaient au contraire souvent dans le plus grand luxe et une réelle sophistication. Disons que Montaigne, face à une telle rusticité et simplicité, se voyait dans une certaine mesure dans l'obligation de proposer un poliment à ces gens, alors qu'Alexandre qui était face à des civilisations plus développées pouvait passer directement à l'échange.

Une chose reste cependant sûre, aucun des deux, et de là sans doute leur accord et la raison pour laquelle Montaigne le choisit parmi tant d'autres grands personnages, ne conçoit la conquête comme l'apport d'une humanité ou d'une civilisation à tout jamais inaccessible aux vaincus. L'idée de la table rase ou celle de la semence proposée entre autres par le père Las Casas ne figure pas chez nos deux auteurs, qui verront chez les peuples vaincus une terre fertile certes, mais portant ses propres semences. Ce qui n'interdit aucunement l'échange de semences, selon eux fructueux, mais partant toujours du principe selon lequel la terre a déjà de bonnes ressources qui ne demandent qu'à être complétées pour atteindre son plus grand perfectionnement.

Montaigne était pleinement conscient qu'Alexandre n'était pas vierge de sang ou d'actes condamnables. Nous pourrions même, en nous limitant aux auteurs connus de Montaigne, parler de sa cruauté, concept odieux à ses yeux, comme nous le savons bien. Cela ne l'empêche pas d'admirer hautement ce personnage et plus encore d'en faire un des plus parfaits exemples ou modèles de l'histoire de l'humanité. Seuls quatre personnages furent désignés par Montaigne comme étant capables ou dignes de "coloniser" les amérindiens, et Alexandre en fit partie, d'où la nécessité de le voir comme un homme plein de qualités et de vertus. Connaissant ses défauts, il faut qu'il les ait acceptés et qu'il ait trouvé que ses valeurs dépassent en grandeur ceux-ci.

Une autre brève mention à ce personnage est pleine de sens. Après avoir évoqué l'humanité de Jésus-Christ, il nous dit de façon très simple que le « plus grand homme, simplement homme,

Alexandre »[159], était mort au même âge que Jésus. Alexandre dans ce passage est cité comme le plus grand homme, en dessous bien entendu de Jésus, puisque ce dernier n'était pas simplement homme. Toutefois, la précision apportée par l'expression 'simplement homme' n'a pas uniquement le but de distinguer son humanité de celle du Christ. Elle souligne également sa finitude et son imperfection ; deux mots clés chez Montaigne. Si ce sont deux concepts importants dans la pensée de notre auteur, c'est que ce sont les plus grands indicateurs de la condition humaine et de ses limites. Malgré toute la grandeur d'Alexandre, Montaigne insiste sur le fait qu'il est au même titre que les autres hommes mortel, et donc ne peut prétendre à une quelconque perfection. En quel sens cela pourrait être utile à notre réflexion?

Au sens où du fait de cette nature imparfaite, nous ne pouvons tenir rigueur des fautes des plus grands hommes et devons ainsi pardonner les erreurs de ce roi, qui ne saurait ne pas en commettre. Pour plus grand, valeureux et vertueux que soit un homme, il reste cependant un homme imparfait, donc faillible. C'est probablement en observant l'humanité et l'imperfection du macédonien que Montaigne réussit à lui pardonner ses erreurs et ses cruautés, en se disant que malgré ce côté reprochable, il parvient à atteindre ce à quoi une nature imparfaite peut prétendre en termes de vertu.

[159] *Que philosopher c'est apprendre à mourir* p. 85.

6. Lycurgue.

Nous avons introduit Alexandre en apportant une citation des *Essais* très complète à son propos. Faisons de même pour Lycurgue : « (A) c'est chose digne de tres grande consideration que, en cette excellente police de Licurgus, et à la vérité monstrueuse par sa perfection, si soigneuse pourtant de la nourriture des enfants comme de sa principale charge, et au giste mesme des Muses, il s'y face si peu de mention de la doctrine: comme si cette genereuse jeunesse, desdaignant tout autre joug que de la vertu, on luy aye deu fournir, au lieu de nos maistres de science, seulement des maistres de vaillance, prudence et justice, (C) exemple que Platon en ses loix a suivy. (A) La façon de leur discipline, c'estoit leur faire des questions sur le jugement des hommes et de leurs actions; et, s'ils condamnoient et loüoient ou ce personnage ou ce faict, il falloit raisonner leur dire, et par ce moyen ils aiguisoient ensemble leur entendement et apprenoient le droit.

(...) Ils ont voulu couper chemin; et puisque est ainsi que les sciences, lors mesmes qu'on les prend de droit fil, ne peuvent que nous enseigner la prudence, la prud'hommie et la resolution, ils ont voulu d'arrivée mettre leurs enfans au propre des effects, et les instruire, non par ouïr dire, mais par l'essay de l'action, en les formant et moulant vivement, non seulement de preceptes et parolles, mais principalement d'exemples et d'oeuvres, afin que ce ne fut pas une science en leur ame, mais sa complexion et habitude; que ce ne fut pas un acquest, mais une naturelle possession.

A ce propos, on demandoit à Agesilaus ce qu'il seroit d'avis que les enfants apprisent: ce qu'ils doivent faire estants hommes, respondit-il. Ce n'est pas merveille si une telle institution a produit des effects si admirables. On alloit, dict-on, aux autres villes de Grece chercher des rhetoriciens, des peintres et des musiciens; mais en Lacedemone des legislateurs, des magistrats et empereurs d'armée. A Athenes on aprenoit à bien dire, et icy, à bien faire; là, à se desmeler d'un argument sophistique, et à rabattre l'imposture des mots captieusement entrelassez; icy, à se desmeler des appats de la volupté, et à rabatre d'un grand courage les menasses de la fortune et de la mort; ceux-là s'embesognent apres les parolles; ceux-cy, apres les choses; là, c'estoit une continuelle exercitation de la langue; icy, une continuelle exercitation de l'ame.

(...) Quand Agesilaus, convie Xenophon d'envoyer nourrir ses enfans à Sparte, ce n'est pas pour y apprendre la rhétorique ou dialectique, mais pour apprendre 'ce dict-il' la plus belle science qui soit: sçavoir la science d'obeïr et de commander »[160].

Avant de nous arrêter à ce tableau descriptif des spartiates centré sur la figure de Lycurgue, reportons-nous aux passages où notre auteur présente les traits caractéristiques de cette nation en conservant à l'esprit cette lecture. Nous verrons qu'à bien des égards nous retrouvons une description assez semblable à d'autres déjà rencontrées, telles celle des indiens ou même des chrétiens. S'il est vrai que Montaigne mentionne spécifiquement Lycurgue plutôt que les spartiates dans sa référence au colonisateur idéal pour les indiens, nous pouvons l'interpréter tout simplement comme la personnification de cette nation.

Mais pour notre propos, puisque nous voulons comprendre pourquoi Montaigne élit cet homme au milieu de tant d'autres comme un des seuls capables de mener à bien l'échange entre les deux différents continents, la caractérisation du peuple spartiate est tout aussi valable que celle de la personne de Lycurgue. Mieux encore, la caractérisation de la nation de Sparte est d'une certaine manière la responsabilité de ce personnage, qui en fut le gouverneur mais avant tout le législateur. Donc si nous souhaitons savoir ce que Montaigne entend par échange, rien de tel que de rechercher les valeurs et les pratiques que ce personnage insuffla à cette cité.

Commençons par le passage de la page 167 où Montaigne évoque l'austérité et la frugalité lacédémonienne. Pas besoin de remarquer que ce sont là deux épithètes qu'ils ont en commun avec les indiens. Dans la mesure où les lacédémoniens ne sont ici cités qu'à titre d'exemple d'une nation où l'austérité et la frugalité constituent des caractéristiques générales de la population, nous pouvons noter que ces attributions ne sont pas accidentelles mais bien assises. Comme cela était le cas pour les amérindiens, il semblerait que ces caractéristiques sont conçues par Montaigne comme relevant du déjà su et du déjà accepté de tous.

Une autre mention, page 230 tout aussi indiscutable est celle de leur valeur au combat, mais encore de leur excellence pour juger de la vertu. A nouveau, ici aussi le parallèle avec les indiens des *Cannibales* et des *Coches* dont les exploits en bataille ou en combat sont longuement démontrés apparaît évident. La valeur et l'excellence au combat sont donc des valeurs

[160] *Du pedantisme* p. 142.

fondamentales de cette nation, d'où la justification plutôt surprenante page 581 du fait que Lycurgue acceptait en quelque sorte les larcins pour les qualités qu'ils venaient à développer chez celui qui le pratiquait comme à celui qui le souffrait.

Ce type d'acte contribuerait en effet à se former une discipline militaire dans la mesure où elle permettrait un entraînement à la fois à l'assaut et à la défense. La discipline militaire, comme le souligne Montaigne, étant la principale science et la principale vertu auxquelles Lycurgue souhaitait conduire son peuple, il semble compréhensible que le désordre et l'injustice, que les vols occasionnaient, importaient moins que cette discipline. La tolérance devant ces actions, que nous aurions tendance à penser illicites, ne semble cependant pas nuire au bon fonctionnement de leur société, puisqu'elle est présentée comme un exemple d'état réglé et bien policé[161], attribut, soulignons-le, que Montaigne n'octroie pas facilement.

La bataille constitue un mot clé pour comprendre le mode de vie recherché par Lycurgue pour son peuple. C'est autour de cette pratique de la guerre (que Montaigne conteste par ailleurs) que s'articulent les qualités pour lesquelles cette nation mérite d'être louée et ce sont ces mêmes qualités qui font que Montaigne fait de Lycurgue un modèle sur lequel se conformer en matière de 'colonisation' : « (A) Lycurgus deffendoit aux siens, non seulement la sumptuosité en leur equipage, mais encore de despouiller leurs ennemis vaincus, voulant, disoit-il, que la pauvreté et frugalité reluisit avec le reste de la bataille »[162].

Dans cette nouvelle mention à la bataille nous retrouvons cette fois tout d'abord la frugalité et la pauvreté qui l'accompagne. Si la pauvreté ne se rattache pas facilement aux indiens des *Coches*, vivant dans une société relativement riche et luxueuse, en revanche ce tableau s'adapte parfaIbident aux indiens des *Cannibales*. Nous pourrions alors prolonger un peu nos rêveries et suggérer que Lycurgue aurait été plus proche des *Cannibales* par la rusticité qui prévaut dans leur sociétés et Alexandre des mexicains ou incas, étant tous plutôt accoutumés au luxe encore qu'ayant les mêmes préceptes et valeurs que les premiers. Aussi inattendu que cela puisse paraître, la bataille pour les spartiates est un espace où leurs qualités autres que guerrières

---

[161] *De la vanité des paroles* p. 305.

[162] *De l'incertitude de nostre jugement* p. 283.

peuvent se manifester. C'est le cas de la frugalité et de la pauvreté, dont le rapport avec la bataille n'est pas intuitif mais qui en fin de compte se dévoile.

La guerre constitue un instrument de plus dans l'entraînement et la démonstration de leur valeur et de leur vertu. C'est sans doute pour toutes ces raisons que la somptuosité de l'équipage et la dépouille des ennemis sont proscrites. Nous avons étudié dans des *Cannibales* cette question du manque d'intérêt pour les biens des vaincus, qu'il paraît important de reprendre ici. Les nations qui ne s'emparent pas des biens de leur vaincus montrent par ce geste d'une part leur désintérêt pour les biens matériels et d'autre part, ce qui sera primordial dans la considération de la noblesse ou de la perversité de la guerre en question, que la fin poursuivie par les combattants n'est pas celle de l'enrichissement. Or la seule guerre reconnue par Montaigne comme noble est celle des indiens qui combattent non pour gagner un territoire ou quelques dépouilles, mais pour prouver leur courage et leur supériorité, ce qui semble s'approcher du combat promu par Lycurgue.

Revenons au passage de I, 37 mentionné : les Spartiates, en plus d'être de valeureux combattants, sont considérés comme de grands juges de vertu. Se dessine ici un lien avec la question aussi importante pour notre travail qui est celle de la coutume. Leur vertu, qui ne semble pas relever de la nature mais de la coutume imposée par leur société, devient en quelque sorte leur nature, leur deuxième nature : « (A) je ne pense pas que aucun citoyen de Sparte se glorifiait de sa vaillance, car c'estoit une vertu populaire en leur nation, et aussi peu de la fidélité et mespris des richesses. Il n'eschoit pas de recompense à une vertu, pour grande qu'elle soit, qui est passée en coustume; et ne sçay avec, si nous l'appellerions jamais grande, estant commune »[163]. Le mépris des richesses ainsi que la vaillance sont des valeurs partagées dans la société spartiate, communes et suivies de tous, chacun devant en faire la preuve lorsque l'occasion se présente.

Une troisième valeur est rapportée aux spartiates qui est celle de la fidélité, qualité que Montaigne reconnaît également aux indiens. En ce sens nous pouvons opposer radicalement les amérindiens et les spartiates aux *conquistadores* qui, comme nous l'observons dans les différents récits, n'ont pas su avoir cette qualité. Et nous pouvons d'ailleurs introduire un troisième élément dans cette comparaison, qui est la personne d'Alexandre. S'il a été très loué par Montaigne, cela se doit entre autres à cette même vertu qu'il partage avec ces deux sociétés citées ci-dessus. Si

[163] *Des recompenses d'honneur* p. 382.

nous sommes plutôt familiers avec cette description des spartiates, un autre aspect de la question posée par Montaigne pourrait nous surprendre, à savoir le fait que les spartiates ne considèrent plus ces vertus comme dignes d'éloge.

En effet, étant passées dans le domaine de la coutume, ces vertus sont devenues habituelles et par conséquent obligatoires. Vivre selon ces vertus n'apporte ainsi aucun honneur puisqu'elles sont partie intégrante de leur mode de vie. Elles en feraient l'objet si elles étaient rares ou absentes. C'est un peu ce qui se passe aussi chez les indiens, qui ont comme devoir d'être vaillants sans pour autant en tirer une gloire (exception faite d'action relevant d'un courage extraordinaire...). Si celui qui n'est pas valeureux souffre le mépris des autres, celui qui l'est ne fait que répondre à une exigence de sa société, en ce sens il est de son devoir de l'être. Le mépris des richesses, la vaillance et la fidélité, caractéristiques louées de notre auteur et tenues pour des vertus (d'autant plus qu'elles sont inexistantes dans la société dans laquelle il vit), constituent chez ces peuples leur condition naturelle.

Passons à un autre aspect de la question : la sobriété et perspicacité de Montaigne, qui ne perd jamais de vue l'imperfection humaine ; malgré les éloges qu'il peut faire de tel ou tel groupe ou société: « (A) toutefois la foiblesse de nostre condition nous pousse souvent à cette necessité, de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin. Licurgus, le plus vertueux et parfaict legislateur qui fust oncques, inventa cette tres-injuste façon, pour instruire son peuple à la temperance, de faire enyvrer par force les Elotes, qui estoyent leurs serfs, afin qu'en les voyant ainsi perdus et ensevelis dans le vin, les Spartiates prinsent en horreur le débordement de ce vice »[164].

L'éloge demeure ainsi toujours relatif même si ce dernier peut nous sembler à sa lecture absolu. Cette observation ne se limite pas aux spartiates. Il en est de même pour les amérindiens, ou encore Alexandre. Et même si un passage se limite à des appréciations positives, comme cela semble être le cas dans *Des Cannibales* et surtout *Des Coches* ; un autre passage des *Essais* saura souligner leurs aspects néfastes. Il en est ainsi par exemple des aztèques qui alors qu'ils sont dans les *Coches* loués sans réserve, dans d'autres passages, la cruauté de leur religion y est dénoncée comme étant inacceptable. Il en est de même pour Alexandre, personnage hautement loué mais

[164] *Des mauvais moyens employez à bonne fin* p. 684.

dont les débordements plutôt fréquents d'ailleurs ne passent pas non plus inaperçus. De même encore pour Lycurgue, « plus vertueux et parfaict legislateur qui fust oncques » : lequel ne peut prétendre non plus à une perfection interdite aux hommes, même aux meilleurs d'entre eux.

La lucidité montaignienne ne manque pas de preuves, même là où le récit semble le plus rêveur. Il distingue donc clairement certains groupes ou personnages préférés de lui par leur vertu dont le portrait est enchanteur en raison de son approbation des valeurs en question. Mais il complète toujours le tableau, encore qu'en des lieux différents, et montre les failles de ceux qu'il admire le plus, car aucun être humain ne pourrait ne pas en avoir. Dans ce cas spécifique, s'il approuve le but mené par Lycurgue qui était de détourner les citoyens spartiates de l'enivrement, il dénonce en revanche le moyen utilisé par lui pour y arriver. Observons encore cela : même en l'ayant réprouvée, il n'invalide pas la totalité de l'action pour autant. Et cela est important, dans la mesure où cela montre qu'il accepte certaines erreurs lorsqu'elles sont faites par des âmes bonnes et vertueuses ayant de bonnes intentions dans l'action.

Chez les *conquistadores*, c'est tout l'inverse : en plus du fait que les débordements sont beaucoup plus nombreux et fréquents, ils ne peuvent être excusés dans la mesure où l'âme de ceux qui les commettent n'a pas les vertus qui puissent les compenser. Alexandre à son tour finit par être excusé dans ce long passage où Montaigne entreprend une évaluation de sa personne. Et s'il est indiscutable qu'il commet des erreurs et des cruautés impardonnables, qui bien souvent ressemblent à celles commises par les *conquistadores*, la raison du pardon réside dans sa nature foncièrement bonne et son âme mue par de grands projets et non pas par des ambitions mercantiles, viles et frivoles.

Essayons de clore cette figure spartiate par l'analyse de la longue citation reportée en début de paragraphe et dans laquelle figure des éléments nouveaux. Précisons que le contexte de ce passage réside dans la critique du pédantisme. Ce dessein n'interdit pas la recherche d'un tableau plus complet du spartiate, car c'est justement en tant qu'il y est décrit positivement qu'il peut servir d'exemple pour aider dans l'édification d'une bonne éducation contraire à celle qui, favorisant la quantité du savoir, glisse dans le pédantisme. La police de Lycurgue est donc parfaite, du moins autant qu'il en est possible, à en paraître monstrueuse.

Or cette perfection a une importante raison : l'attention que la société porte aux enfants et à leur éducation. Cette attention n'est bien entendu pas tout, car encore faut-il que l'éducation soit bonne, autrement malgré tout le soin porté aux enfants, il n'aurait pas pu résulter une société hautement vertueuse. Cette manière spéciale d'éduquer propre à Sparte est au centre de l'intérêt de Montaigne, éblouit par son résultat. Encore que nous n'ayons pas un manuel d'éducation amérindienne, nous pouvons supposer que son cadre est à peu près le même, nous retrouvons dans les deux cas un manque d'enseignement 'scientifique' au profit d'un enseignement pratique visant surtout l'accomplissement de la vertu. Disons encore que la vertu qui aurait pu être définie ou considérée de façon bien différente dans ces deux sociétés en fait ne l'est pas, puisque dans les deux cas son principe est la vaillance. Quant à la prudence et la justice, nous n'aurons pas beaucoup de mal à la retrouver chez les amérindiens.

Ainsi, Lycurgue et les spartiates, contrairement à la presque totalité de la Grèce, dédaignent l'enseignement de la science, le leur étant basé uniquement sur l'action et la réflexion. La vaillance et la fermeté étant presque toujours mis en exergue lorsqu'il est question de l'éducation spartiate, nous pourrions penser que cette éducation chère à Montaigne reposait uniquement dans la pratique, or la réflexion tient sa place dans le processus pédagogique au même titre que les vertus pratiques. Cela doit ravir notre auteur, qui la tient pour fondamentale, comme nous le montre toute sa philosophie. C'est donc d'une pratique liée à la réflexion qu'il s'agit, contrairement au fondement de la plupart des autres éducations (que ce soit à l'époque de Lycurgue ou de Montaigne lui-même), lesquelles sont basées sur l'apprentissage (par cœur) d'une connaissance établie.

Pourtant les sciences, notamment la philosophie, étaient sensées enseigner la prudence, la prud'homie et la résolution, en tout cas plusieurs écoles anciennes aspiraient à cela. Mais Montaigne est probablement d'accord avec Lycurgue pour penser que tout en ayant là leur but, elles n'y parviennent pas souvent. Plus spécifiquement, si elles peuvent enseigner le contenu de ces vertus, elles ne peuvent en revanche assurer leurs applications. D'où la préférence de Montaigne pour une tête bien faite plutôt que pour une tête bien pleine. La connaissance de ces concepts ne suffisait donc pas à Lycurgue, qui souhaitait que les citoyens spartiates pratiquent ces vertus. Or pour Lycurgue, ce n'est que dans la confrontation des faits que chacun peut acquérir la

vertu. Action et exemple étaient donc les deux mots-clés de cette éducation qui portât très bien ses fruits, puisque la société spartiate est jugée par Montaigne une des plus vertueuses.

Une autre question se pose aussi, qui est celle de la nature face à la coutume. Cette vertu est entrée dans la complexion des spartiates par la coutume ; plus que ça, elle a été inculquée volontairement dans l'habitude de cette nation, par une action réfléchie qui visait une éducation bien déterminée. Le problème est qu'elle ne devait pas rester une coutume, mais devenir une condition naturelle, autrement dit une deuxième nature, puisque apportée. Nous avons le sentiment que cette condition spartiate, devenue deuxième nature, est présentée comme plus proche de la nature, que celle des autres peuples grecs cités dont l'accent est davantage porté sur l'artifice. Que ce soit une nature première ou une nature devenue telle avec l'habitude comme cela semble être le cas des spartiates, ces caractérisations restent toujours assez proches dans leurs éléments fondamentaux, les valeurs premières coïncident et les styles de vie pourraient facilement être mis en parallèle. Il n'est pas difficile donc de proposer ces conditions comme appartenant à un même groupe.

Ce qui est problématique, c'est de démontrer que Montaigne les propose comme plus proches de la nature que ne le seraient les conditions qui lui sont opposées. Ce qui nous semble être le cas. Cette affirmation ne s'appuie pas uniquement sur le fait que ces conditions soient souvent accompagnées du qualificatif naturel, mais aussi en ce qu' elles sont presque toujours présentées comme meilleures et que notre auteur affirme à plusieurs reprises dans la continuité de Platon, que la nature produit les choses toujours de façon plus parfaite et plus belle que ne le fait l'art. En outre, ces éléments reviennent chez les mêmes personnages ou groupes humains auxquels il a l'habitude d'attribuer une proximité avec la nature. Nous voyons clairement dans la citation que ce qui est recherché chez les spartiates semble être plus essentiel pour la vie de la communauté, que ce qui est recherché dans les autres nations, qui n'ont que des caractéristiques superflues à donner en exemple ou à enseigner.

Finissons ce portrait de Lycurgue ou plus spécifiquement de la société spartiate avec un passage fondamental pour notre travail : «(A) comme la vie se rend par sa simplicité plus plaisante, elle s'en rend aussi plus innocente et meilleure, comme je commençois tantost à le dire. Les simples, dit St Paul, et les ignorants s'eslevent et saisissent du ciel; et nous, à tout nostre sçavoir, nous plongeons aux abismes infernaux. Je ne m'arreste ny à Valentian, ennemy declaré

de la science et des lettres, ny à Licinius, tous deux empereurs romains, qui les nommoient le venin et la peste de tout estat politique; ny à Mahumet, qui interdict la science à ses hommes; mais l'exemple de ce grand Lycurgus, et son autorité doit certes avoir grand pois; et la reverence de cette divine police Lacedemonienne, si grande, si admirable et si long temps fleurissante en vertu et en bon heur, sans aucune institution ny exercice de lettres. Ceux qui reviennent de ce monde nouveau, qui a esté descouvert du temps de nos peres par les espaignols, nous peuvent tesmoigner combien ces nations, sans magistrat et sans loy, vivent plus legitimement et plus regléément que les nostres, où il y a plus d'officiers et de loix qu'il n'y a d'autres hommes et qu'il n'y a d'actions (...) »[165].

Avant d'entrer dans le détail du texte, retenons les personnages mentionnés par notre auteur : des romains, un grec, des amérindiens, un infidèle ainsi qu'un saint chrétien, qui commence le développement en apportant le précepte qui marquera le chemin. Ce passage part du précepte chrétien de la simplicité, dont notre auteur nous donne quelques exemples. Rien d'étonnant, après avoir vu la critique que Montaigne fait aux chrétiens de son temps, que nous n'en retrouvions aucun dans la liste des personnages exemplaires pour ce qui est de ce précepte. La simplicité, nous dit Montaigne, rend la vie plus plaisante, innocente et meilleure. Dans un autre passage, il affirmait qu'elle était naturelle ; or la nature semble être tenue comme meilleure et plus plaisante que l'art ou l'artifice. Ce précepte chrétien, partout dans les *Essais* loué de notre auteur, se trouve être un précepte de la nature et aussi de la raison, si nous estimons que ce sont elles qui conduisent respectivement les amérindiens et les anciens.

En effet, pas encore trop contaminés par l'artifice, les indiens vivent encore sous les douces lois de la mère Nature. Les anciens, à leur tour, n'ayant pas eu un accès aussi direct à cette entité, s'en sont approchés grâce au bon usage qu'ils surent faire de leur raison (leur bon jugement). Remarquons tout de même les limites de la raison par rapport à la Nature. Si les peuples encore guidés par la Nature se plient entièrement à ses préceptes, la raison au contraire n'est capable de les y conduire que dans quelques très rares exceptions au sens où seuls les sages semblent pouvoir y parvenir. Suit la référence à Saint Paul qui rappelle et confirme le rôle fondamental de la simplicité pour les hommes, puisqu'en plus de louable elle est nécessaire à leur salut.

---

[165] *Apologie* p. 497.

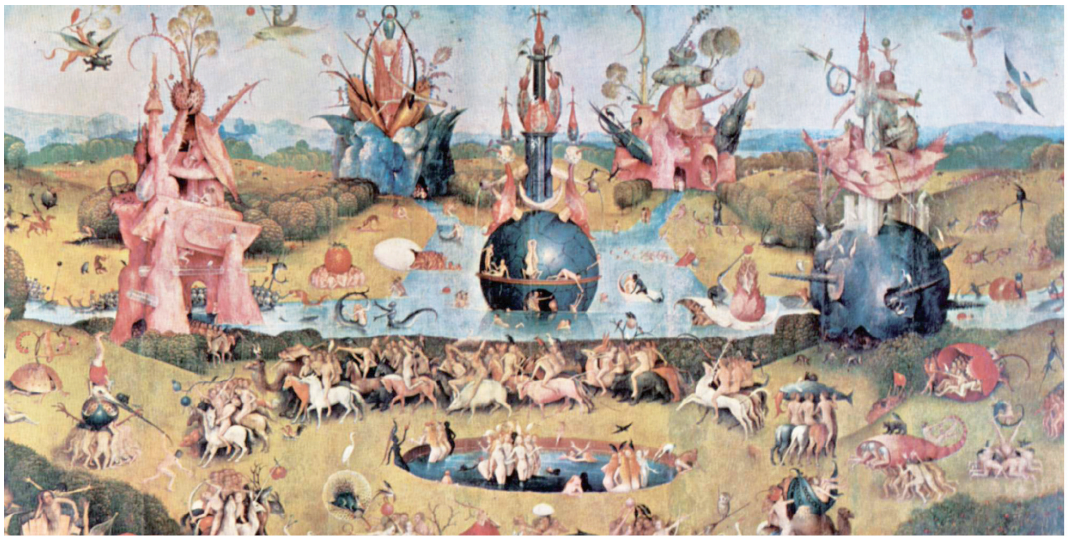
Notre auteur remarque une fois de plus que la réalité chrétienne se trouve à l'opposé de cette proposition, les chrétiens regorgés de savoir la plupart du temps superflu allant directement à leur perte. Malgré la clarté du précepte, les chrétiens ne le suivent donc pas ; et c'est chez des païens et des infidèles que notre auteur va le retrouver. Valentian et Licinius d'abord, deux empereurs romains, ne cachent pas leur haine des sciences et des lettres, symboles d'une connaissance et d'une façon de savoir bien spécifiques. Montaigne de son côté ne les hait sans doute pas en eux-mêmes, mais pour l'usage qui en est fait, et cela en tout temps. Notre auteur fait ensuite référence à un exemple plus étonnant peut-être, il s'agit de Mahomet qui, lui aussi, fait connaître sa haine des sciences en les interdisant ; enfin il donne vite la place à Lycurgue, personnage considéré comme ayant le plus de poids et de crédibilité.

C'est aussi celui que Montaigne admire le plus, car il ne se contente pas de refuser tout bonnement les sciences mais propose une autre forme d'éducation, amplement acceptée de notre auteur, comme nous avons pu le constater dans du *Pédantisme*. La police lacédémonienne est digne d'admiration, et donc Lycurgue, qui fut en partie responsable de sa quasi perfection. Si les autres personnages sont donnés en exemple, ils ne le sont qu'en raison de leur opposition aux sciences et par leur vivacité à en remarquer leur danger. C'est une critique qui se limite à une déconstruction, à l'opposé de la critique du législateur spartiate dans la mesure où lui réussit, parallèlement à ce refus, à construire une grande société. L'absence des lettres et des sciences ne conduisît pas les spartiates vers une barbarie quelconque, ce qui aurait pu être attendu de ceux qui les défendent, mais donna place à une société où pu prospérer la vertu et le bonheur.

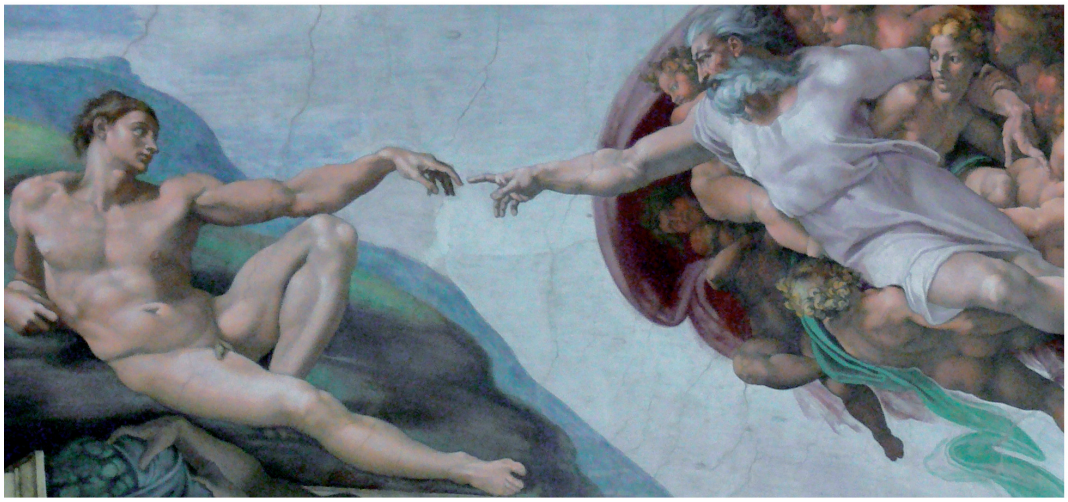
Plus encore, cette société vertueuse et heureuse dura longtemps, faisant preuve par là des bons agissements et calculs de ceux qui l'avaient planifiée. Encore une fois donc, la simplicité élue par un peuple lui octroie la vertu et le bonheur. Tout bien considéré, exactement comme chez les indiens, dont le parallèle est à chaque ligne plus évident. L'inscience évite le pédantisme et l'orgueil, tout en apportant une vie meilleure de vertu et de bonheur. Nous retrouvons ici non plus un seul précepte chrétien, mais aussi celui qui s'oppose à l'orgueil. Rien ne semble pouvoir être plus apprécié de notre auteur. La société de Lycurgue est tout compte fait pleinement chrétienne au regard de sa pratique de vie. Pratique de vie définie comme vertueuse et qui exige plus d'actions que de mots : ce que nous retrouverons aussi chez ces nations du monde nouveau. Les amérindiens, apparemment sans magistrat et sans loi, vivent avec dans une plus grande

légitimité que les peuples qui ont trop de règles. Cette discussion est d'ailleurs plus longuement reprise dans de l'*Experience*.

Pour finir, disons que pour Montaigne l'action est plus fondamentale pour la vertu et le bonheur d'une société, que ne sont les officiers et les lois. Une société a besoin que les hommes qui la composent sachent agir vertueusement, non d'hommes qui savent écrire des lois à l'infini. Cette opposition confronte clairement la société européenne (et française) de Montaigne à ces autres sociétés admirées de lui que sont les sociétés amérindiennes, spartiate et cette dernière idéale, qu’est la chrétienne.



L'HOMME PRIMITIF ET LE PREMIER HOMME



CHAPITRE V

1. Les germains.

Dans l'introduction du chapitre des *Cannibales* Villey soutient (peut-être pour la première fois) l'idée selon laquelle Montaigne reprend, dans ce texte, la caractérisation des germains présente dans l'œuvre de Tacite en l'adaptant aux indiens. Quelques auteurs iront même plus loin pour dire que Montaigne se limite à cette reproduction, que sa description ignore absolument la réalité indigène et que d'ailleurs en tant qu'ethnocentriste il n'a aucun intérêt à la comprendre, ce qu'il n'entreprend même pas de faire. Revenons à la lecture de Villey : Montaigne procèderait à une idéalisation du sauvage à la manière de la *Germanie* de Tacite, rattachée à une ancienne tradition chère aux moralistes. Selon lui, elle ne serait que peu représentée au XVIe siècle, mais persiste dans un courant continu d'œuvres sur ce thème qui conduit de Montaigne à Rousseau. Comme pour le promeneur solitaire, Villey souligne que selon Montaigne la civilisation tout entière en tant que produit de la raison et en tant qu'artificielle est condamnable.

Il justifie cette interprétation par l'idée que l'admiration pour les sauvages chez Montaigne est la forme paradoxale que prend l'exaltation de l'idée de nature par opposition aux idées d'art et de raison. Tout intéressant que puisse être le rapprochement de notre auteur avec Rousseau, nous n'allons pas pouvoir entrer dans le détail de ce thème ; ce qui ne nous empêche cependant pas d'en dire quelques mots, dans la mesure où cela peut nous aider à mieux comprendre l'idée de Montaigne. L'influence du texte de Montaigne sur Rousseau, notamment pour ce qui est de la construction de son 'bon sauvage', est indéniable, ce qui ne veut pas dire qu'il y ait un accord de sens entre les deux concepts (du bon sauvage et de l'indien montaignien). La nature chez Montaigne n'est pas l'opposé d'une civilisation condamnable parce que le produit de la raison et de l'artifice. La raison et l'artifice ne sont pas condamnables en tant que tels chez notre auteur.

L'admiration pour les sauvages ne relève pas d'une exaltation de l'idée de nature par opposition aux idées d'art et de raison ; d'autant plus si nous prenons en compte le fait que dans le chapitre *Des coches* où nous retrouvons aussi une construction de l'indien, ce premier élément est beaucoup plus présent. Nous avons parlé de deux hommes de la nature chez Rousseau : Emile et l'homme sauvage. L'homme sauvage de Rousseau n'est pas l'indien de Montaigne, et l'état de nature dans lequel ils vivent diffère également. L'état de nature pour Montaigne est proche d'un

certain idéal d'humanité, alors que chez Rousseau il est un principe, un moment zéro duquel partent les hommes. Par là, nous voyons en fait l'écart entre les deux, puisque l'homme de nature dans le deuxième cas est plénitude alors que dans le premier il est défini par le manque. L'homme de nature dans cette perspective ne peut pas recouvrir la même réalité chez ces deux auteurs. Passons au parallèle avec Tacite, qui nous intéresse davantage dans ce passage. L'indien serait la reproduction de la caractérisation des germains. Selon nous, cette interprétation est inexacte.

Nous avons pu voir précédemment, lors de la caractérisation détaillée des indiens de notre auteur, qu'il construit un personnage noble et louable, ou même vertueux. En outre le but principal de notre auteur n'est pas de faire un portrait généreux des indiens dans l'objectif de critiquer durement sa propre société et d'en montrer la corruption. Cela arrive bien entendu dans les E*ssais*, mais c'est à nos yeux une conséquence et non le dessein principal de l'ouvrage. Or ceux qui proposent de voir dans les indiens de Montaigne une réplique des germains de Tacite se basent sur ce point. Les modernes percevaient en Tacite un moraliste qui censurait les mœurs de ses contemporains, exaltant la conservation chez ces nations de l'état de nature antérieur à la corruption moderne.

Nous suivrons sur ce point Pierre Grimal qui affirme[166] que s'il est exacte que Tacite insiste une ou deux fois sur les vertus, le courage ou la fidélité de ces peuples, cela n'est pas suffisant pour surmonter l'intransigeant regard qu'il porte sur la rudesse ou la bestialité de ces gens : « Ce qui est, avec le même vocabulaire, l'idéal du sage stoïcien et, naturellement, celui du cynique. Poussée à la limite, l'ascèse des philosophes conduit à une totale bestialité. Ou plutôt, celle-ci a pour effet ultime de reproduire l'enseignement des philosophes. On sait que Tacite n'aime guère ceux-ci. Il n'est donc pas possible de soutenir que Tacite donne les Germains en exemple. Les mouvements de sympathie que l'on croit discerner chez lui vont, pourrait-on dire, à ces beaux animaux, riches des instincts les plus nobles, que sont les guerriers germains à ses yeux ».

Commençons par une appréciation de la nature en tant qu'environnement. Contrairement à l'Amérique souvent confondue avec un paradis terrestre, la Germanie est un pays qui n'a aucun attrait : au contraire, son paysage n'a pas de grâce et son climat est rude ; c'est un pays sinistre à

[166] A la page 829 de sa notice introductive à la *Germanie*.

habiter et même à regarder (II.2). Si la nature exubérante, fertile et féconde du territoire américain a au début de la conquête stimulé une vision globalement positive du continent et notamment de la nature des hommes qui y vivaient, nous pouvons penser que la description du paysage germanique ne peut appeler une nature humaine opposée à ses caractères. Surtout à une époque où la théorie de l'influence du climat sur la nature et les caractères des hommes était admise, notamment dans les récits de la conquête de l'Amérique.

Laissons l'environnement dépourvu et pauvre et venons-en aux hommes. Relevons d'abord quelques rares passages où ces gens sont loués. En XVIII. 1. il nous dit que leurs mariages sont strictes car ce sont les seuls parmi les barbares qui se contentent chacun d'une femme (à l'exception d'un tout petit nombre qui, échappe à la règle en raison de leur noblesse) : « aucun autre aspect de leurs mœurs ne saurait être loué davantage ». En XVIII. 3. il rapporte encore que personne ne rit des vices : « corrompre et être corrompu ne s'appelle pas être de son temps ». Le caractère ironique de cette remarque pourrait inciter les auteurs à soutenir l'idée selon laquelle son propos sur les germains n'est qu'un prétexte pour critiquer sa propre société. Si cette critique est présente, elle ne saurait être la cause du manque de vice de ces gens ; et n'a pas non plus été inventée dans ce but non plus. « Là-bas, les bonnes mœurs ont plus de puissance qu'ailleurs les bonnes lois »[167].

Un peu plus loin, en XXI. 2., Tacite met l'accent sur la largesse de leurs réceptions à table et leur hospitalité, qui surpassent celles pratiquées par toute autre race. L'accent sur leur hospitalité est cependant suivi de près par le signalement de leur manque de ruse et d'habileté, que nous lisons presque comme un manque d'intelligence ou du bon usage de l'entendement (« Cette race a le corps plus dur, les membres plus solides, le visage menaçant, et un courage particulièrement vigoureux. Beaucoup, pour des Germains, de calcul et d'habileté »[168]). Rien ne reste plus éloigné du dessein de Montaigne qui, tout en mettant en exergue la simplicité des indiens, souligne la présence chez eux de toutes les facultés dignes d'être développées par les hommes ; surtout celle de l'entendement. Pour terminer sur cette peinture idéale qui n'en est pas

[167] *Germanie* XVIII. 6.

[168] Ibid, XXX.2.

vraiment une, remarquons qu'en XXI. 51 il souligne leur ignorance du prêt à intérêt et de la possibilité d'une augmentation du capital grâce à l'usure.

Comme nous venons de le dire, il semble impropre de parler ici d'un tableau idyllique, et même s'il en est un, il est très loin de ressembler à celui des *Essais*. Passons aux métaux : tout comme les indiens *Des cannibales*, ils n'en n'ont pas ; tout comme les indiens de toute l'Amérique, ils n'y attribuent aucune valeur et ne se préoccupent pas d'en acquérir : « On peut voir chez eux des vases d'argent, offerts en présent à des ambassadeurs et des notables de leur peuple, mais auxquels ils n'attribuent pas plus de valeur qu'à ceux que l'on fabrique avec de la terre »[169]. C'est peut-être là le point qui rapproche le plus ces germains à nos indiens, mais nous ne trouvons pas en parallèle, dans la *Germanie*, la censure de la convoitise des métaux si présente dans les *Essais*. Un autre aspect intéressant est la question du courage à la guerre. Les germains, tout comme les indiens, sont présentés comme des peuples très guerriers, et dans les deux cas la démonstration du courage est fondamentale pour établir la valeur de chaque homme.

Nous pouvons cependant trouver une différence capitale entre les deux en ce qui concerne le rapport aux biens des vaincus. Montaigne célèbre le fait que l'acquisition de biens ne fasse pas partie des motivations de la guerre indigène, puisque ces nations laissent les biens des vaincus là où ils les ont trouvés. Ce n'est en revanche pas le cas des germains pour qui le pillage semble constituer une partie importante de la guerre : « On ne saurait les persuader de labourer la terre ou d'attendre la récolte aussi facilement que de provoquer l'ennemi et s'attirer des blessures. Il leur semble que c'est faire preuve de paresse et de lâcheté que de gagner par sa sueur ce que l'on peut acquérir avec son sang »[170]. Leur oisiveté qui est soulevée par la suite n'est pas très appréciée de Tacite non plus, qui la décrit en des termes bien secs : « Tout le temps qu'ils ne passent pas à faire la guerre, ils le consacrent, un peu à la chasse, mais davantage à rester oisifs, à manger et à dormir »[171].

L'oisiveté germanique n'a pas dans les discours les mêmes raisons que celle des indiens. Ils ne comptent pas comme ces derniers sur la bonté et l'abondance de la nature qui pourvoie à tous

---

[169] Ibid, V. 4.

[170] Ibid, XIV.5.

[171] Ibid, XV. 1.

leurs besoins essentiels, mais espèrent obtenir le nécessaire grâce à la prodigalité des autres[172]. Tandis que les premiers sont présentés comme confiants en leur mère nature pour subvenir à leurs besoins, les deuxièmes sont presque montrés comme des êtres paresseux qui tout en négligeant et méprisant les biens dépensent ceux des autres grâce à l'assistance desquels ils survivent. La tonalité se distingue de celle à l'œuvre dans la louange de l'absence de possession, donc du communautarisme indigène. Le manque d'intérêt pour les biens matériels ne s'explique pas par une sorte de détachement, mais relève d'un certain primitivisme ou d'une forme de rudesse comme l'indique leur coutume simple et ancienne de ne recourir qu'au troc des marchandises[173].

Un autre aspect à signaler est celui de la nudité, qui n'est ni associée à l'innocence ni rêvée de l'auteur mais au contraire mentionnée de façon très rapide et indifférente juste après une remarque quant à la pauvreté de leurs habits (XVII.1). Dans un autre passage encore, où la nudité concerne plus spécifiquement les enfants, elle est mise en relation avec la saleté (XX.1). Nul besoin de souligner la contrariété de cette affirmation avec la propreté associée à la nudité indigène : en effet, si les indiens aiment rester nus, c'est entre autres parce qu'ils aiment se baigner plusieurs fois dans la journée (chez Montaigne bien entendu, car bien d'autres auteurs diront que les américains sont eux aussi des êtres immondes).

Outre cela, la référence à l'habitation nous mène elle aussi à une vision plutôt rudimentaire de ces nations, surtout si nous avons à l'esprit l'idée d'Aristote selon laquelle la maison et plus encore la vie en société est la marque première de l'humanité : « Que les peuples germains n'habitent pas de villes est suffisamment connu, et qu'ils ne supportent même pas des maisons contigües, ils ont des demeures séparées, isolées, selon qu'ils ont été séduits par une source, une plaine, un bosquet »[174]. Les germains n'ont pas de maison[175]. Pire encore : leur 'demeure' sont éloignées les unes des autres car ils fuient le contact humain, ne regardant que le bienfait de la nature du lieu qu'ils choisissent. Les indiens de Montaigne sont au contraire à l'autre extrême de la sociabilité. Pour rester dans l'association avec les concepts de barbarie proposés dans la

[172] Ibid, XXXI.5.

[173] Ibid, V.4.

[174] Ibid, XVI.1.

[175] Ibid, XXXI.5.

question indigène, mentionnons encore la présence du sacrifice humain : « ils regardent comme légitime d'offrir même des victimes humaines »[176].

La supposée absence de roi, elle aussi sera omniprésente, puisque la nation des Gothons qui, elle, en a, est digne d'être mentionnée (XLIV. 1). Un dernier élément qui se joint aux autres pour conclure à leur barbarie est l'absence d'agriculture, indiquée en même temps que l'absence de maison en XXXI.5. Tacite signale tout de même une exception dans ce cas, évoquant une certaine nation qui cultive le blé et quelques autres produits 'avec plus de persévérance que ne comporte la paresse habituelle des germains'. Si cela peut passer pour un éloge, la suite du texte nous en gâche l'effort.

Tacite prend l'exemple de l'ambre jaune qui n'était ni connu ni utilisé donc ni valorisé par les germains, pour illustrer leur ignorance (loin d'être conçue comme une ignorance socratique) ainsi que leur manque d'attention et de réflexion : « quelle en est la nature, qu'est-ce qui le produit, ils ne se le demandent pas, et ne l'ont pas découvert – ce qui est naturel de la part de barbares ; bien plus, longtemps il restait sur le rivage, parmi tout ce qui rejette la mer, jusqu'au moment où notre amour pour le luxe a fait son renom » (XLV.4). Pour finir, essayons de mieux comprendre l'intéressante description que Tacite fait des Fennes. A la fin de cette citation il fait une observation qui dans un autre contexte ou sous une autre plume pourrait être interprétée comme un grand éloge : « Mais ils trouvent cette vie plus heureuse que de peiner sur les champs, travailler à construire des maisons, alterner espérance et crainte pour leurs biens et ceux des autres ; en sureté du coté des hommes, en sûreté du coté des dieux, ils sont parvenus à un état bien difficile, ne pas même avoir besoin de rien souhaiter »[177].

Cette dernière phrase semble en effet assez proche de celle qui figure dans *Des cannibales* où Montaigne souligne qu'ils sont encore en cet heureux point, de ne désirer qu'autant que leurs nécessités naturelles leur ordonnent : tout ce qui est au-delà leur étant superflu. Cette impression de proximité n'est possible qu'à condition de commencer par la fin du passage comme nous l'avons fait, car si nous lisons le début de ce passage nous ne pouvons pas tomber dans cette erreur : « Les Fennes sont extraordinairement féroces, abominablement pauvres ; tous

[176] Ibid, IX.1.

[177] Ibid, XLVI.5.

sont sales, les chefs engourdis ; ni armes ni chevaux ni domicile fixe ; comme nourriture, des plantes sauvages, pour vêtement des peaux de bêtes, pour lit, la terre. Ils se fient entièrement à leurs flèches, que, par manque de fer, ils munissent d'une pointe d'os »[178].

Nous nous sommes limités à ces quelques exemples significatifs pour tenter d'esquisser le portrait du germain. Si Tacite a loué les germains pour faire la critique de sa société, la démarche de Montaigne est différente. S'il a, comme nous le pensons, considéré les germains comme des hommes sauvages (plutôt dans le sens où Rousseau construit son sauvage), Montaigne s'en éloigne encore plus. Nous ne pouvons alors dire que l'indien de Montaigne descend du germain de Tacite, encore que le texte de ce dernier ait pu avoir une certaine influence sur la pensée de notre auteur. Les éléments que nous retrouvons chez ces deux auteurs sont il est vrai les mêmes, comme ils le sont chez presque tous les auteurs qui décrivent des nations considérées comme barbares. Mais en nous penchant sur les deux textes, nous remarquons qu'au-delà des termes, il n'y a aucune proximité entre les propos, les intentions ou les sens qui leur sont attribués.

[178] Ibid, XLVI.3.

2. L'âge d'or.

Si les éléments par lesquels Montaigne présente les indiens ressemblent à ceux de l'âge d'or, nous ne croyons pas pour autant qu'il ne fasse que reprendre ici une idéalisation de façon irréfléchie. Il est vrai que notre auteur a connaissance de plusieurs récits de l'âge d'or, qu'il a lu Tacite, Ovide et tant d'autres auteurs qui continuèrent cette idéalisation. Le texte de Montaigne se présente cependant différemment.

Il dit lui-même qu'il ne copie jamais les autres auteurs, mais cherche toujours chez eux une colonne, voir un cadre pour ce qu'il avait pensé de façon rudimentaire : « cette capacité de trier le vray, quelle qu'elle soit en moy, et cett'humeur libre de n'assubjectir aisément ma creance, je la dois principalement à moy : car les plus fermes imaginations que j'aye, et generalles, sont celles qui, par maniere de dire, nasquirent avec moy. Elles sont naturelles et toutes miennes. Je le produisis crues et simples, d'une production hardie et forte, mais un peu trouble et imparfaicte ; depuis je les ay establies et fortifiées par l'authorité d'autruy, et par les saints discours et anciens, ausquels je me suis rencontré conforme en jugement : ceux-là m'en ont assuré la prinse, et m'en ont donné la jouisance et possession entiere »[179].

Nous pourrions nous limiter à voir chez lui une répétition automatique de la description de l'âge d'or, croyant qu'il ne fait alors que reproduire comme tant d'autres une théorie en l'appliquant à la réalité qui était à sa portée. En ce sens, nous pourrions effectivement dire qu'il ne fait que répéter Tacite, ou Ovide ignorant la réalité même des indiens. A partir de ce point de vue, il serait peut-être possible de mieux comprendre les innombrables renvois à l'âge d'or ; et non seulement la référence, mais le parallèle et le rapprochement entre les hommes de l'âge d'or avec les amérindiens. En effet, l'âge d'or est tenu presque pour un paradis, toujours marqué par la perfection et par le bonheur, la paix et l'abondance. Mettons de côté dans un premier temps les païens qui écrivirent à propos de l'âge d'or, puisque le concept ne peut pas avoir le même contenu dans le récit d'un chrétien et dans celui d'un païen.

[179] *De la praesomption*, p. 658.

Les récits sur le mythe de l'âge d'or ne sont pas une spécificité des païens, et nous le retrouvons aussi chez la plupart des auteurs de l'époque sur lesquels se concentre notre travail. Prenons les différents récits à propos de la conquête américaine : la référence à l'âge d'or est présente chez presque tous les auteurs et en abondance. La connaissance de la chute n'empêche donc pas ces auteurs chrétiens d'apprécier et quelque fois même de rêver de cette période où les hommes semblent avoir connu la perfection. Montaigne d'ailleurs n'échappe pas à la règle et le mentionne plus d'une fois. Avant d'en venir à notre auteur, arrêtons nous rapidement sur ce que nous dit Las Casas à propos de cet âge d'or : « plusieurs façons d'arracher les indiens à leurs îles et à leurs maisons, dans lesquelles ils vivaient véritablement la vie qu'on vécue les gens de l'âge d'or et qui a été louée par les poètes et les historiens »[180].

Notons que si d'un côté Las Casas compare à plusieurs reprises les amérindiens (surtout ceux des îles, mais cette spécificité pour l'instant ne nous sera pas d'un grand secours étant donné que se sont plutôt ses généralisations qui nous intéressent) aux hommes de l'âge d'or; d'un autre côté il souligne aussi de nombreuses fois (la plupart du temps en parlant des mêmes groupes d'individus) que ces fils d'Adam semblaient vivre en l'état d'innocence, donc sans péché : « les premiers habitants naturels de cette île fussent comme les gens des Lucayes … qu'ils étaient comme les Sères, chez lesquels notre père Adam ne semblait pas avoir commis le péché : des gens très simples, très bons, dépourvus de tout vice, et qui auraient été très heureux, si seulement ils avaient eu la vraie connaissance de dieu. Tels étaient les naturels de l'île de Cuba »[181].

Mais encore : « il me semblait voir en lui notre père Adam, à l'époque où il jouissait de l'état d'innocence, et, me rappelant tous ces gens qui, dans ces îles et de ces îles avaient été détruits en quelques jours et en ma présence, sans aucune faute (…) des gens très heureux, et nous croyons qu'ils furent certainement pour connaître et servir dieu les mieux préparés que l'on ait pu voir dans toute la famille humaine »[182]. Las casas utilise dans les mêmes discussions la référence au père Adam et les références à l'âge d'or. Croit-il voir chez les anciens une intuition de ce que la chrétienté dévoilera ou est-il simplement en train de faire un rapprochement entre ce

---

[180] *Histoire II* p.223.

[181] *Histoire III* p.118.

[182] *Histoire II* p.230.

que proposait la mythologie ou la poésie ancienne comme un temps parfait et le 'temps parfait' révélé par sa religion ?

Ce rapprochement est très instructif car, même s'il est évident qu'il est excessif dans la mesure où ces indiens ne pourraient pas être en état d'innocence et avoir échappé au châtiment du péché de leur père Adam, il semble bien qu'il relève d'une véritable intention. Voyons dans quel sens elle pourrait se faire. Nous avons suggéré plus haut que Las Casas attribuait à ces indiens une certaine perfection. Pour que cela soit possible, il faudrait pouvoir parler de deux perfections, l'une par la nature, l'autre par la foi ou par la grâce. Il est évident que n'ayant jamais entendu parler du vrai Dieu ou de la vraie religion, ou en tout cas les connaissant à peine (et la plupart du temps de façon erronée), les amérindiens, comme tout païen, ne seraient pas en mesure d'atteindre la deuxième perfection, réservée aux chrétiens. Il est cependant possible qu'ils atteignent la première perfection, c'est-à-dire la perfection naturelle. Les éléments de cette perfection naturelle, que nous retrouvons d'une certaine façon chez Montaigne, sont proches de nombreux éléments constitutifs du mythe de l'âge d'or, mais cela n'est pas suffisant pour dire que l'espagnol ou le français regardent réellement les indiens comme les hommes de l'âge d'or.

Tentons de reprendre ce mythe de façon plus générale. Dans le tout début de son ouvrage, Levin survole les principaux concepts du mythe de l'âge d'or reposant dans ses différentes figures et auteurs. Dans la mesure où le mythe est toujours repris sans d'importants changements, nous pouvons soutenir avec cet auteur que certains éléments sont intrinsèques au mythe. Il introduit tout d'abord l'importante question du lieu, argument d'ailleurs fondamental pour le rapprochement entre ce mythe avec les habitants du nouveau monde. Eloigné du cadre urbain, le mythe s'inscrit impérativement dans le cadre de la nature, Levin dira même dans l'état de nature, sinon absolument primitif, en tout cas pastoral. Or cela semble impliquer selon lui l'absence des institutions et inventions humaines.

Nous avons déjà là d'importants éléments nous permettant de démontrer que le nouveau monde n'est pas à l'image de l'âge d'or chez Montaigne. Mais nous reprendrons cela dans la suite, avec plus d'arguments. Ce cadre ne peut évidemment pas être n'importe quel cadre naturel, mais nécessairement un *locus amoenus*, retrouvé dans chacune des différentes versions, encore qu'avec des variations régionales. Si cette scène plaisante était la seule définition de l'âge d'or, nous dirions volontiers que l'Amérique de Montaigne s'investit du mythe, mais nous voyons

clairement que ce n'est pas le cas. Revenons à la caractérisation de Levin : les hommes vivant dans un tel cadre, exempts d'inquiétudes et de responsabilités, vivront pour le plaisir et pour être heureux. Cette félicité, continue l'auteur, ne sera pas recherchée dans les sublimations religieuses mais dans les valeurs sensorielles : ce qui fait du plaisir un mot clé pour comprendre le mythe.

Continuons : le mythe nous est alors présenté comme une déclaration nostalgique, un effort pour transcender les limites de l'histoire. Dans la mesure où il se concentre sur une époque pré-historique, un monde jadis parfait et maintenant perdu, elle résulte d'une réaction à la décadence de l'époque présente. Nécessaire encore est la notion de progrès, puisque le focus est transféré du passé au présent. Ce monde parfait est tout d'abord centré sur une relation humaine idéale, embrasse la paix entre les hommes et l'amour entre les sexes. Dans ce sens, la justice en est absente du fait même qu'il n'y a aucune forme d'injustice. Importante encore est la notion de propriété, dont les agressions semblent constituer et résumer tous les maux imputées à la société humaine. Outre la perversité de la propriété, le mythe semble dénoncer son inutilité, puisque ceux qui s'y trouvent vivent très bien sans la connaître, ignorant le travail ou le commerce, grâce à l'abondance et la profusion de leur environnement, en d'autres termes de la Nature.

La caractérisation que Montaigne fait des indiens rejoint en bien des points la description de Levin de l'âge d'or. Mais si nous prêtons attention aux détails, nous pouvons observer que les différences sont importantes, plus encore, trop essentielles pour que nous puissions supposer une correspondance entre ces deux décors. Nous ne serons donc pas d'accord avec Levin pour dire que l'âge d'or présent chez Montaigne est ce que l'âge contemporain n'est pas[183], car en ce qui concerne Montaigne en tout cas, cette hypothèse est trop simplificatrice et laisse sous silence d'importants enjeux. Levin nous dit[184] que l'âge d'airain développé par Ovide (iron) est l'inverse de l'âge d'or dans la mesure où tous les crimes s'y épanouissent : la honte, la vérité et la foi s'envolent pour donner place aux vices comme la fraude, la malice, la trahison, la force et l'amour du gain (*amor sceleratus habendi*).

Or si nous pouvons facilement retrouver ces éléments chez Montaigne, ce n'est pas pour autant qu'il lance une course pastorale contre la société industrielle comme semble le faire

[183] *The Myth of the golden age at the renaissance* p.11.

[184] Ibid. p. 22.

l'auteur des *Métamorphoses*. Il est vrai, comme le souligne l'auteur[185], que l'imprécision du plan ou de la forme de ce mythe facilite son adaptation et même sa perpétuation. Cette même imprécision aura permis sa définition comme la répudiation de la guerre et de l'injustice, du trafique, du travail et de la propriété. Au fur et à mesure que l'expérience mûrissait, les ajustements se faisaient, ainsi que les modifications et même certaines suppressions pour la construction d'une conception d'un monde meilleur.

La notion chrétienne de fraternité sert d'ailleurs de renfort pour l'impulsion païenne pour l'abolition de la propriété, souvent présentée par le mythe. Ainsi, au milieu de la flore de l'âge d'or nous pouvons découvrir les racines du communisme chrétien qui refuse l'établissement de la différence entre le mien et le tien (*meum* et *tuum*). Dans la suite de l'ouvrage[186], l'auteur reprend l'idée du communisme comme trait récessif de l'âge d'or, qui aurait été introduit par Ovide lorsqu'il expliquait la subdivision du sol pendant l'âge d'airain. Idée qui aurait encore une fois trouvé son écho dans le précepte chrétien d'*omnia communia*. Il nous dit à la page 58 que le Moyen-âge avait couvert l'âge d'or sous une conception d'Eden et que la Renaissance l'a fait revivre sous sa conception originelle. Que ce soit avec une association ou une nette différenciation d'avec l'Eden, il n'y a pas de similitudes significatives entre les amérindiens de Montaigne et les hommes de l'âge d'or. Que cela se justifie par l'écart temporel ou par la construction et la conséquence qui en découle, nous dirons que les ressemblances ne permettent pas la conformité.

Regardons d'un peu plus près la lecture de Montaigne[187] de l'importante et intéressante référence à Platon et à Lycurgue en 206. Il semble au premier regard que l'auteur oppose les sociétés de Platon et de Lycurgue à celle des amérindiens, mais en réalité ce n'est pas ce qu'il fait. En effet, la rigueur et l'austérité présentent dans les sociétés des deux grecs ne sont pas exclues de celle des amérindiens. Au contraire, nous croyons même pouvoir dire que Montaigne les y trouve. En effet, il regrette que ces deux personnages n'aient fait la connaissance et l'appréciation de ce nouveau monde, non pas au sens où ils défendent une forme de société

---

[185] Ibid, p. 25.

[186] Ibid, p. 89.

[187] Ibid, p. 76.

contraire à celle du nouveau monde, mais au sens où les sociétés amérindiennes semblent, tout en s'inscrivant dans le même chemin, avoir été encore plus loin que le désir pour l'un et la réalisation pour l'autre de leur société.

Nous ne dirons pas avec Levin que pendant que Montaigne conduit son dialogue imaginaire avec Platon, ses brésiliens se joignent aux lieux communs ovidiens, et qu'au lieu de se diriger vers les préceptes ou normes de Platon, les indiens se trouvent dans le sens de ceux retrouvés dans la caractérisation de l'âge d'or ovidienne. Nous serons d'accord avec Levin[188] pour dire que Montaigne ne défend pas les vertus de la sauvagerie, mais nous croyons qu'il simplifie encore une fois la chose, en se limitant à dire qu'il attaque les vices de la culture occidentale, comme si c'était là son premier et dernier dessein. En outre, nous venons de dire que Montaigne ne défend pas les vertus de la sauvagerie, mais cela ne va pas de soi. Car dans le fond nous ne serons sans doute pas d'accord avec l'auteur sur ce point là non plus.

Quand il l'affirme, il entend que les indiens sont des sauvages dont la vertu ne saurait être louée par notre auteur. Or les indiens ne sont pas des 'sauvages' au sens où il semble l'entendre, de barbarie, d'où notre concordance avec une partie de son affirmation, car Montaigne ne loue pas la barbarie, qui ne saurait d'ailleurs avoir de vertu. Rappelons-nous que, pour notre auteur, la barbarie reste synonyme de cruauté. Il ne loue donc pas les vertus de la sauvagerie, mais il défend certainement les vertus des indiens, qui ne sont pas barbares. Après cette clarification, nous ne sommes sans doute plus en accord avec selon lequel Montaigne ne loue pas la vertu indigène mais ne attaque par leur intermédiaire la figure de l'européen.

Dans ce sens, nous ne voudrions pas dire à la suite de Levin[189] que pour Montaigne le sauvage n'est pas absolument noble, mais qu'il est relativement plus noble que l'européen en certains aspects. Prise littéralement cette phrase n'est pas incorrecte, mais si nous essayons de voir ce que l'auteur veut dire par là nous voyons que notre lecture diffère de la sienne. En effet, il suggère ici que le sauvage n'est pas noble ou bon en lui-même, mais seulement relativement au besoin qu'a Montaigne d'un personnage plus louable que son contemporain. Selon nous, ce n'est pas dans cet objectif qu'il en fait la louange, mais pour leurs caractéristiques en elles-mêmes,

[188] Ibid, p. 77.

[189] Ibid, p. 79.

indépendamment de celles qu'il est possible de mettre en parallèle. S'il est vrai qu'il ne dit pas qu'ils sont bons absolument, cela pourrait se dire de tout homme, la perfection étant réservée à la divinité.

Encore que nous puissions trouver d'innombrables points en commun entre l'Amérique de Montaigne et le concept général d'âge d'or, nous ne dirons pas que son âge d'or se trouve de l'autre côté de l'océan, et moins encore qu'il était peuplé par des cannibales[190], qui ne sont jamais désignés comme incarnant les sauvages de l'état de nature. C'est peut-être en raison de l'audace des thèses de Montaigne que son lecteur a l'impression qu'il s'éloigne des préceptes établis pas son église. Or en réalité il n'en est rien et il s'appuie au contraire toujours sur des éléments de cette doctrine.

C'est le cas par exemple de la question de l'hédonisme proposée par Levin comme contradictoire avec la doctrine chrétienne. Si nous en croyons cet auteur, Adam et Eve auraient été avant la chute hédonistes. Or ce même hédonisme œuvrant de façon persistante dans l'âge d'or aurait pour conséquence de personnaliser une éthique hédoniste contradictoire avec les notions de faute post-lapsaires[191]. Nous ne saurions dire dans quelle mesure le mythe de l'âge d'or stimule l'hédonisme. Mais nous sommes enclins à dire que c'est encore un facteur de correspondance entre le texte de Montaigne et le mythe. Nous ne dirons pas pour autant que notre auteur entre en divergence avec la doctrine chrétienne, puisqu'il va chercher chez saint Augustin l'autorisation de cet hédonisme (qui n'est nullement radical mais au contraire modéré) dans l'acceptation et la louange du corps.

La lecture que fait Levin[192] du mythe de l'âge d'or nous semble non seulement riche, mais encore très cohérente, en tout cas en ce que nous pouvons en apprécier. Ce que nous ne souscrivons pas dans sa lecture, c'est la supposée transposition de ce mythe chez Montaigne au nouveau monde. Pour ce qui est des auteurs de son époque, notamment parmi les premiers conquérants et ceux qui ont travaillé la question de la conquête américaine, cette hypothèse apparaît pertinente et d'ailleurs la transposition est assez claire dans certains textes.

---

[190] Ibid, p. 83.

[191] Ibid, p. 135.

[192] Ibid, p. 60.

Levin nous dit que rien de ce que les européens avaient déjà expérimenté ne les préparait à la rencontre avec les amérindiens. Mais qu'ils pouvaient les représenter à partir d'une riche accumulation de récits fabuleux à propos d'aborigènes, notamment dans le mythe de l'âge d'or. Et beaucoup l'ont fait. Rien d'étonnant alors que nous retrouvions le *topos* ovidien dans la description des habitants des nouvelles terres récemment conquises. Ce qui choque le plus le regard européen, selon Levin, est le manque de la paraphernale dont ils ont l'habitude. Dans la mesure où la négation des coutumes et des institutions avait été la principale méthode pour décrire l'âge d'or, la coïncidence est inévitable. Le climat propice et la richesse naturelle du sol soulignant l'inutilité du travail servent de substance à la légende du printemps éternel ainsi qu'à ceux qui évoquent la proximité du paradis ou de la source de la jeunesse.

3. Adam.

Le problème des origines est, comme nous pouvons le constater, de première importance pour penser les amérindiens dans les *Essais*. Or nous avons vu qu'ils ne se trouvent pas dans un état de sauvagerie ou de quasi humanité, qu'ils ne sont pas comparables aux germains que nous classons d'ailleurs dans ce premier groupe, et qu'ils n'illustrent pas non plus l'âge d'or. Le père Las Casas a élaboré une association quelque peu confuse entre l'âge d'or et Adam qu'il serait tout de même intéressant de souligner. D'autant plus que quelques auteurs, au tout début de la conquête américaine, avaient cru pouvoir trouver le paradis terrestre dans ce nouveau monde. Montaigne n'embrasse bien sûr pas cette espérance, et il n'affirmerait jamais que les indiens sont comme Adam avant le péché. Cette thèse reste en effet inconciliable avec la doctrine chrétienne.

Pourtant, les références à Adam y abondent chez un auteur comme Las Casas alors que pas chez Montaigne. En effet, notre auteur ne fait pas de référence explicite à l'état pré-lapsaire. Malgré cela c'est autour d'Adam que se dessine le tableau de l'humanité américaine. Et en ce sens, il est ici fait appel à Adam en tant que père de l'humanité déchue et non comme représentation de l'état d'innocence. L'ouvrage *Adam et le nouveau monde* de Gliozzi nous donne une importante clé pour cette lecture et en particulier de celle des *Cannibales*, des *Coches*, et notamment de certains passages de l'*Apologie* sans lequel le sens nous resterait sans doute inconnu. Le problème s'articule autour de la question de l'origine des hommes, et plus spécifiquement en ce qui concerne l'adaptation des amérindiens aux différentes propositions qui furent données à cette question. L'enjeu de cette question des origines est immense, et la légitimité ou illégitimité de la conquête en dépend intimement.

Ainsi, et ce développement est reconstruit de façon extraordinaire par Gliozzi, la question de l'origine des hommes et plus spécifiquement des indiens se pose dès le début de la conquête, se poursuivant jusqu'à la fin des colonisations. La question qui se pose est de savoir si les amérindiens sont descendants ou non d'Adam, ce que nous avions au tout début naïvement interprété comme une simple interrogation sur leur humanité. Or la question est bien sûr beaucoup plus complexe. Plusieurs questions découlent de cette première, chacune assumée de façon différente selon l'intérêt du groupe qui la défend - la plupart du temps dans le but de

légitimer la conquête par un peuple déterminé et dans quelques rares cas, dans le but de nier la légitimation d'une conquête quelconque.

Essayons de suivre les différents arguments proposés, que nous retrouverons tous entre les lignes des *Essais*. La question qui se pose est donc de savoir quelles est l'origine des amérindiens, et de là découlent tous les enjeux. Deux options se posent, soit l'on démontre que les hommes de ce continent descendent d'un groupe déterminé, soit on affirme qu'ils ont une origine indépendante. Soulignons que le monogénisme reste tout de même absolument majoritaire, encore que présenté de nombreuses et différentes façons. Le polygénisme, au contraire, sera pratiquement absent durant les premiers siècles de la conquête américaine. C'est donc à l'intérieur des différentes thèses dans le cadre du monogénisme que nous nous concentrerons.

Celui qui démontrerait l'existence d'un royaume chrétien dans l'Amérique précolombienne, nous dit l'auteur[193], non seulement le soustrairait aux effets de la donation papale, mais de plus en assurerait l'héritage au souverain européen qui s'avérerait être le descendant du fondateur du royaume américain. C'est ce qu'essaieront de faire toutes les nations européennes. Soulignons encore que presque toutes les théories tenteront de prouver la primauté de l'Europe : « après le déluge affirme Postel Noé répartit la domination temporelle du monde entre ses trois fils, avec des degrés de pouvoir différents. Japhet reçut l'Europe, mais, en vertu de ses droits d'aînesse, il obtint aussi une autorité sue l'Asie qui fut attribuée à Sem, mais de telle façon que le droit de la posséder revînt effectivement à Japhet. … On peut donc dire que Japhet fut institué prince du monde entier : le troisième fils en effet, Cham, auquel l'Afrique avait été confiée dans un premier temps, fut ensuite à cause de son impiété notoire, renié par son père et déclaré esclave de tous ses frères. Si le monde a perdu sa fraternité originelle, c'est parce que les descendants de Cham, sans tenir compte de la condamnation de Noé, se répandirent par une occupation corruptrice dans toutes les terres en s'emparant des royaumes »[194].

Un premier exemple sera celui d'un auteur dénommé Rocha qui, présentant la ressemblance entre les américains et les espagnols, propose la descendance des premiers de

[193] *Adam et le nouveau monde* p. 27.

[194] Ibid, p. 31.

Tubal, fils Japhet qui peupla l'Espagne. L'intéressant est que, pour cela, il se voit obligé de faire une description tout à fait méprisable des espagnols, qui à leur origine auraient été tout aussi 'barbares' que les amérindiens : « dans les deux cas, il s'agit de gens très doués pour la guerre, aux mœurs bestiales et à l'intellect lent et grossier, peuples semblables en tant que barbares et grands idolâtres, au tempérament mélancolique incapables de tenir la parole donnée »[195], à quoi il ajoute encore une série d'usages communs, des sacrifices humains à l'ignorance de la monnaie et de l'écriture.

Les espagnols n'étaient cependant pas les plus attachés à la défense de ces théories, puisqu''ils avaient déjà une concession papale. Un autre argument important servant toutefois un autre genre de légitimation, est la proposition de la descendance hébraïque des amérindiens. Le but principal de cette thèse n'était pas exactement de défendre le droit d'un certain pays sur l'Amérique, mais plutôt de légitimer le massacre et l'esclavage des indiens. Nous voyons de façon claire le parallèle entre ces deux arguments qui semblaient a priori ne comporter aucun point commun, que sont leur barbarie ainsi que leur appartenance à la partie maudite du peuple hébreu.

Tous deux seront en effet utilisés majoritairement par des conquérants espagnols, comme preuve de la justice de leurs exactions : « mais la bible ne manque pas de faire suivre à la description de ces péchés la prévision de l'implacable vengeance divine qui frapperait les dix tribus : position qui, pouvant être constatée à présent dans la condition des américains, constitue selon Roldan la cinquième et dernière raison pour soutenir que ces derniers descendent de la partie maudite du peuple hébreu. (Dans les dix tribus du nouveau monde, en effet, a pris corps ce qui avait été prophétisé sur ce peuple dans l'écriture sainte, concernant son idolâtrie, ses péchés, l'éloignement de Dieu, le fait qu'ils aient oublié dieu et sa loi, les calamités, les châtiments et les souffrances qu'ils devaient supporter pour leurs fautes.

Le texte sacré avait annoncé aux enfants dégénérés d'Israël qu'ils seraient frappés de terribles ulcérations aux genoux et aux jambes, et Roldan ne doute point, en observant les américains, qu'il s'agisse du mal de bubons [ou syphilis] dont souffrent ces gens, et qui avait contaminé les espagnols, et d'Espagne d'était propagé en d'autres pays. Mais surtout

[195] Ibid, p. 42.

l'assujettissement, la servitude et la destruction qu'avaient subis les américains correspondent littéralement aux prophéties bibliques.

Celles-ci avaient prévu qu'ils seraient maudits et faits prisonniers, qu'on leur prendrait leurs terres, leurs maisons, leurs trésors et bijoux, et que leurs femmes, filles, fils seraient faits prisonniers et vendus quelque part dans le monde : que des étrangers jouiraient de leurs biens ; que des hommes très audacieux viendraient de très loin, des derniers confins de la terre, comme des aigles qui volent avec puissance et furie, et ne respecteraient pas les vieux ni auraient pitié des enfants ; qu'ils devraient servir des gens étrangers qui les traiteraient impitoyablement, dans la faim, la soif, l'épuisement, la nudité, jusqu'à ce qu'ils fussent consumés, détruits, décimés pour les grands péchés qu'ils avaient commis contre dieu ; que toujours ils seraient frappés par la calomnie et qu'on utiliserait tous les prétextes pour les opprimer et les maltraiter ; et que personne ne pourrait les délivrer et les sauver tant qu'ils ne seraient par consumés et décimés. Mais si les prophéties bibliques décrivent avec précision la condition actuelle des indios-hébreux, il est possible aussi de tirer d'elles, selon Roldan, une indication quant à leur futur.)

Les écritures saintes assurent qu'après toutes les vicissitudes, le seigneur aura pitié d'eux et qu'il consolera et convertira à la sainte foi catholique ceux qui auront survécut aux calamités. … de surcroit, le seigneur visitera et châtiera ceux qui les ont maltraités, décimés, spoliés, détruits et dévastés. Tout cela, cependant, comme le précise Roldan en conclusion de son manuscrit, devrait s'accomplir à la fin du monde, ou lorsqu'elle sera proche, quand après qu'aura été convertie la gentilité, il faudra sauver les reliques d'Israël »[196].

Une autre théorie qui vit le jour du côté espagnol était celle des bateaux de Salomon. Ces derniers ayant été investis d'un caractère providentiel, ayant fait la navette de l'Amérique à l'Espagne trouvent, dans la Bible, leur justification pour le transport d'or péruvien en Espagne. D'autres auteurs, notamment les protestants français et suisses, ceux-là mêmes qui faisaient partie de la *leyenda negra*, après avoir échoué dans leurs premiers essais d'évangélisation de la terre américaine, proposent une toute autre thèse afin d'interdire les prétentions catholiques et celles de la couronne espagnole.

[196] Ibid, p. 53.

C'est clairement le cas de Léry, qui tout en proposant une descendance de Noé, désigne cette foi-ci Cham. Tout en conservant donc la thèse monogéniste, seule permise par sa religion, Léry présente les indiens avec une descendance chamitique qui lui permet de s'insurger contre le droit des colonisateurs en place et contre quiconque se présenterait comme médiateur des indiens : « en effet, c'est de Cham que naquirent le paganisme, l'adoration des idoles et du démon, le remplacement de la piété par un horrible et superstitieux instinct de nature, en un mot, la première confusion et diversité universelle, spécialement dans les domaines du divin et du sacré, qui se répandit ensuite sur la terre entière »[197].

S'il est vrai que la plupart des théories avaient pour but de défendre soit la colonisation de l'Amérique, soit le massacre et l'esclavage de ces peuples, nous pouvons relever quand même quelques exceptions. Certains souligneront alors, afin de soutenir l'idée d'une colonisation pacifique ou encore de défendre un anticolonialisme, la descendance païenne qui induit une description toute opposée des indiens : « c'est Guillaume Postel qui franchit ce pas en 1561. Pour lui, Ophir n'est pas seulement la mythique région géographique, mais aussi le fils de Jokthan, un des premiers descendants de Sem. Or, assure Postel, alors que Japhet prenait possession du nouveau monde par la partie occidentale, de l'autre coté, c'est-à-dire l'orient, par le Sémie (Asie), arrivait Ophir pour prendre possession de son Pérou.

Selon Postel, donc, les américains tirent leur origine non seulement de Japhet et de Cham, mais aussi de la lignée de Sem. (Et cela, poursuit l'exégète du XVI e siècle, trouve sa pleine justification dans le dessein providentiel, qui vise à mettre partout dans le monde un ministre qui, tirant son autorité de la lignée bénie de Sem, prêcherait assidûment, bien que de façon sibylline, l'avènement du roides juifs, et qui en se servant de la raison naturelle, inciterait à craindre un dieu unique. Ces quelques notations suffisent pour faire comprendre que l'origine sémitique attribuée à une partie, au moins, des américains, moyennant l'hypothèse d'une dérivation d'Ophir, a pour Postel une signification fort éloignée de celle de la thèse espagnole d'une origine hébraïque des américains.

Si dans son cas également, certaines croyances religieuses des américains (création, déluge) étaient utilisées pour démontrer la descendance de ces derniers des hébreux, l'accent n'était pas

[197] Ibid, p. 121.

mis toutefois, comme nous l'avons vu, sur le contenu de vérité de ces croyances, mais sur le caractère corrompu de cette généalogie. En fait, la présence chez les américains de croyances analogues à celles de la bible ne servait pas à ennoblir ces peuples mais à les rabaisser. Chez Postel, la dérivation de Sem perd toute signification péjorative : loin d'être une lignée corrompue, la lignée sémitique est envisagée comme une descendance bénite - selon la définition de la Genèse - dépositaire des vérités religieuses et porteuse de leur lumière parmi les païens »[198].

Une autre importante théorie que nous pourrons retrouver chez certains auteurs, qui finira par être utilisée dans des buts assez divers, est celle de l'Atlantide. Gomara sera un des importants noms liés à cette thèse. Il soutient en effet, et nous savons bien qu'il le fait en vue de la défense de la légitimité espagnole (et plus exactement de Cortés), que les européens connaissaient le nouveau monde depuis longtemps sous le nom d'Atlantide[199]. La question de la légitimité est d'ailleurs ici délicate, puisque sans vouloir s'indisposer avec la couronne espagnole qu'il soutient, Gomara tente toutefois de légitimer la conquête de Cortés en sérieux litige avec ses souverains.

Le discours de Moteczuma sur l'origine des mexicains, faisant mention d'un souverain d'un royaume lointain qui les aurait laissé sur ce territoire avec la promesse de venir les y chercher, sert d'ailleurs chez Gomara comme une accréditation de plus pour la théorie de l'Atlantide. Notons que cette même ville de Mexico constitue la conquête majeure de Cortés et donne fondement au gouvernement que les rois hésitent à lui octroyer.

Nous avons souligné le double usage du mythe de l'Atlantide, que Gliozzi démontre de façon minutieuse[200], et qui change selon que l'île d'Atlantide est envisagée comme une terre anciennement placée entre l'Amérique et l'Europe, ou bien directement identifiée au continent américain. Dans le premier cas, nous dit-il, l'Atlantide peut servir à relier deux mondes qui, autrement, apparaîtraient disjoints ; dans le second, elle constitue au contraire un instrument pour souligner la nature géographiquement et historiquement autonome du nouveau monde.

---

[198] Ibid, p. 132.

[199] Ibid, p. 165.

[200] Ibid, p. 169.

C'est alors que la question vient à concerner directement Montaigne, lequel à la suite de Gomara présente dans des *Cannibales* le mythe de l'Atlantide. S'il est vrai que l'influence du texte de l'espagnol sur notre auteur est incontestable, incontestable l'est encore la différence entre les desseins des deux auteurs. Nous avons d'ailleurs du mal à retrouver chez Montaigne la nette assimilation de l'Amérique à l'Atlantide suggérée par Gliozzi. L'évidente contradiction entre le caractère pro-espagnol de l'un et anti-espagnol de l'autre est soulignée par l'auteur lui-même. La lettre de Montaigne est d'ailleurs claire : il nie les deux associations que ses contemporains font du nouveau monde avec l'Atlantide, tait à cet endroit du texte les autres théories concernant l'origine des amérindiens et clôt le sujet en passant à une critique de la cosmographie.

La première association est proposée par Platon : « [A] J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre, et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent. Platon introduit Solon raccontant avoir apris des Prestres de la ville de Saïs en Aegypte, que, jadis et avant le deluge, il y avoit une grande Isle, nommée Athlantide, droict à la bouche du destroit de Gibraltar, qui tenoit plus de païs que l'Afrique et l'Asie toutes deux ensemble (…) mais que, quelques temps apres, et les Atheniens, et eux, et leur isle furent engloutis par le deluge. Il est bien vray-semblable que cet extreme ravage d'eaux ait faict des changement estranges aux habitations de la terre, comme on tient que la mer a retranché la Sycile d'avec l'Italie, Chipre d'avec la Surie, l'Isle de Negrepont de la terre ferme de la Boeoce ; et joint ailleurs les terres qui estoyent divisées, comblant de limon et de sable les fosses d'entre-deux. Mais il n'y a pas grande apparence que cette Isle soit ce monde nouveau que nous venons de descouvrir »[201].

La deuxième par Aristote : « [A] L'autre tesmoignage de l'antiquité, auquel on veut raporter cette descouverte, est dans Aristote, au moins si ce petit livret des merveilles inouies est à luy. Il raconte là que certains Carthaginois, s'estant jettez au travers de la mer Athlantique, hors le destroit de Gibaltar, et navigué long temps, avoient descouvert en fin une grande isle fertile, toute revestuë de bois et arrousée de grandes et profondes rivieres, fort esloignée de toutes terres fermes. (…) Cette narration d'Aristote n'a non plus d'accord avec nos terres neufves »[202].

---

[201] *Des cannibales* p. 203.

[202] Ibid, p. 204.

Montaigne n'explicite donc pas sa croyance, s'il en a une bien définie, de l'origine des amérindiens.

Or croyant nécessairement en un monogénisme, nous dirons que loin de présenter les indiens comme descendants des hébreux, de Cham ou même de Japhet, son positionnement s'accorde bien plutôt à une descendance de la lignée de Sem, proposée par exemple par Postel. En effet, les associations des indiens avec les païens sont nombreuses et irréfutables, alors qu'il n'est question nulle part dans les *Essais* de les associer avec les hébreux, les européens ou encore les africains. Ce n'est bien entendu qu'une déduction partant de propos généraux, puisque Montaigne ne fait à aucun moment des références explicites à la théorie du monogénisme.

Revenons à la thèse de Gliozzi[203] de l'identification montaignienne de l'Atlantide avec le nouveau monde : le silence sur les thèses de caractère biblique sur l'origine des amérindiens serait dû à une décision volontaire de s'écarter d'une position qui reconduit le nouveau monde dans l'enclos de l'histoire sacrée. Plus encore, une tentative dans ce sens serait indigne des considérations rationnelles, et le fait de s'attacher à l'hypothèse d'une Amérique identifiée à l'Atlantide représente une plus grande respectabilité rationnelle. Nous n'allons pas revenir sur le texte des *Cannibales* qui est de lui-même suffisamment clair sur cette identification. Nous ajouterons uniquement que, si absence de rattachement du monde chrétien avec l'Amérique il y a, nous ne pouvons pas dire la même chose pour un attachement du monde biblique avec ce même continent.

Nous verrons cela plus en détail dans la suite, avançons juste que, loin d'avoir le désir d'éloigner le nouveau monde du contexte religieux, ce que fait Montaigne c'est au contraire de l'approcher d'un idéal chrétien qui lui est cher. Gliozzi [204]nous présente un autre aspect de la question qui figure chez Montaigne qui est celle de la mise en parallèle des coutumes (notamment en termes de religion) des indiens avec les autres peuples. Selon lui, l'analogie entre les croyances et pratiques amérindiennes avec les judéo-chrétiennes admise par Montaigne, non pas dans *Des cannibales* mais plutôt dans l'*Apologie*, est soutenue non pas en vue de dire que les hommes du nouveau monde dérivent de ceux du vieux continent, mais pour souligner

[203] *Adam et le nouveau monde* p. 170.

[204] Ibid, p. 87.

l'autonomie des uns par rapports aux autres. Nous sommes en accord avec cet auteur sur l'autonomie des uns par rapport aux autres dans la pensée de Montaigne, mais non pas pour dire que cette autonomie le conduit à proposer la colonisation du nouveau monde.

A la page 178, il souligne d'ailleurs de façon plus explicite que Montaigne n'idéalise pas la vie des indigènes au point de perdre de vue le problème du dépassement de leur barbarie puisqu'il continuerait à assigner à l'ancien monde la tâche de guider le nouveau monde dans son chemin vers la civilisation. Nous ne concevons pas Montaigne comme un militant contre la colonisation, mais il ne soutient pas non plus l'idée d'une conquête politique du nouveau monde. L'idée d'une politique coloniale alternative est selon notre lecture, au contraire, loin de la lettre des *Essais*, et plus encore celle de la transmission aux indigènes des fruits d'une civilisation supérieure : « il parvient à fonder sur ces hypothèses, développées jusqu'à établir de façon radicale l'indépendance du nouveau monde à l'égard du monde biblique et du droit sacré qui en dérive, une nouvelle conception économiquement plus rationnelle, de la politique coloniale, et une nouvelle justification, exclusivement laïque, qui était en train de mûrir »[205].

La politique colonisatrice que Gliozzi suppose chez Montaigne nous semble d'autant plus éloignée des *Essais* qu'il y trouve[206] une reprise du programme colonial proposé par Bodin. Or il mentionne lui-même l'opposition que Bodin fait à la politique de Lycurgue et de Platon, les deux personnages que Montaigne aurait voulu voir connaître le nouveau monde : « c'est une grave erreur - ajoute Bodin - que commirent Lycurgue et Platon quand ils essayèrent d'éviter à leurs concitoyens tout commerce avec l'étranger, en empêchant tout rapport d'exportation ou aussi d'importation avec l'extérieur : une telle politique ne signifie-t-elle pas abolir des affaires humaines la notion même de communauté humaine. Moïse agit avec une toute autre sagesse. De ses enseignements, apprenons en effet que la divine providence a voulu qu'aucune région, pour riche quelle soit, ne puisse se passer des ressources d'une autre, et que la nature ne cesse pas d'imposer à chaque lieu des conditions déterminées et immuables afin que les peuples tissent des liens réciproques et par un commerce mutuel consolident entre eux la paix et l'amitié »[207].

---

[205] Ibid, p. 179.

[206] Ibid, p. 267.

[207] Ibid, p. 266.

Arrêtons-nous à cet intéressant passage, pages 573-575 de l'*Apologie*, dans lequel il présente les similitudes de ce nouveau monde des Indes avec le sien. Nous n'allons pas reprendre les exemples qui sont trop nombreux, mais nous fixerons notre attention sur deux réflexions assez singulières de notre auteur. D'abord avant d'introduire la liste des exemples, il nous dit que « [C] En vérité, considerant ce qui est venu à nostre science du cours de cette police terrestre, je me suis souvent esmerveillé de voir, en une tres grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des mœurs et creances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semble tenir à nostre naturel discours. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain ; mais cette relation a je ne sçay quoy encore de plus heteroclite ; elle se trouve aussi en noms, en accidents et en mille autres choses »[208]. Ensuite, à la page suivante, il nous écrit au contraire que : « [B] ces vains ombrages de nostre religion qui se voyent en aucuns exemples, en tesmoignent la dignité et la divinité. Non seulement elle s'est aucunement insinuée en toutes les nations infideles de deça par quelque imitation, mais à ces barbares aussi comme par une commune supernaturelle inspiration »[209].

Ces deux citations sont surprenantes en plus d'un sens. Tout d'abord il est étonnant que Montaigne fasse référence aux amérindiens (les plus présents dans ce passage) comme à des barbares. De la même manière il est surprenant qu'il dise des coutumes et opinions différentes qu'elles sont monstrueuses et sauvages. La suite nous donne cependant une clé pour mieux lire ces difficultés : il semble s'investir de la voix commune (qu'il critique par ailleurs) et utiliser ces termes pour désigner ce qui s'éloigne du commun. Plus encore, il désigne par là ce qui ne peut trouver un fondement ou un appui dans le discours naturel.

En d'autres termes, ces opinions monstrueuses et croyances sauvages sont construites humainement, et n'ont rien d'autre que l'habitude pour les soutenir. Tout en n'ayant aucune racine dans la nature, ces constructions de l'esprit, qu'il appellera encore des miracles de l'esprit humain trouvent encore, et c'est là la raison de tout l'étonnement, moyen de se répéter dans des temps et endroits différents. S'il est vrai que Montaigne fait une référence implicite à la question de l'origine, il ne la développe pas et moins encore ne la traite ouvertement et explicIbident

[208] *Apologie* p. 573.

[209] Ibid, p. 574.

comme d'autres auteurs qui iront jusqu'à tracer le parcours effectué par les peuples qui seraient dans l'antiquité parvenus au continent américain. Le fait que Montaigne ne se prononce pas directement, ne veut nullement dire qu'il n'ait connaissance de cette problématique, ni encore qu'il ne prenne parti. Nous avons d'ailleurs déjà suggéré notre lecture selon laquelle il s'inscrirait dans l'hypothèse d'une descendance de Sem qui reste purement spéculative.

Nous voudrions tirer encore une conclusion de ses propos dans ce passage, qui nous permettra de faire le lien avec le développement du prochain chapitre. Ce grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et de mœurs sauvages indiquent, au-delà d'une descendance commune de tous les hommes, l'aspect humain des croyances et usages. Notamment en termes de religion. Nous le verrons dans la suite, Montaigne ne se limite pas à critiquer la pratique des fausses religions, la pratique religieuse des chrétiens est elle aussi la cible de son attaque. Cette critique qui n'est pas contraire à la religion prend sa source au contraire dans une exigence de vraie religion. Nous ne serions pas surpris de voir Montaigne limiter la plupart des pratiques soulignées dans ce passage à des constructions purement humaines, notamment parmi celles de la chrétienté.

Cela joindrait ce passage aux autres où en mettant en question l'authenticité de la foi de la majorité des chrétiens, il étend cette mise en question à certaines pratiques qu'ils suivent. Cela ne vaut bien entendu pas pour toute pratique, et dans la suite il démontre d'ailleurs clairement sa croyance au pouvoir de ce Dieu qui insinue chez les barbares ou les infidèles certains vains ombrages de la vraie religion. Dans le cas où les usages ou croyances des non chrétiens confirment la dignité et divinité de leur origine commune, cela se fait plutôt par inspiration surnaturelle commune que par imitation ou influence. Nous verrons que là où il s'agit de pratique de la vraie religion, les pratiques semblables sont de son point de vue plus facilement données par Dieu (que ce soit par instinct, par loi naturelle ou autre) qu'enseignées par les chrétiens, qui ne le sont que de nom.

Autre question importante liée à celle de l'Atlantide, celle de la nouveauté ou jeunesse du nouveau monde, que l'auteur associe encore à une défense de la théorie épicurienne de la pluralité des mondes[210]. Voyons l'extrait qui donne lieu à cette interprétation : « Cette

[210] *Adam et le nouveau monde* p. 174.

descouverte d'un païs infini semble estre de consideration. Je ne sçay si je me puis respondre que il ne s'en face à l'advenir quelqu'autre, tant de personnages plus grands que nous ayans esté trompez en cette-cy »[211]. L'infinité soulignée par notre auteur fait ici plutôt mention à la supposée gigantesque taille du continent américain qu'à une infinité numérique. Montaigne affirme sans doute la possibilité de l'existence d'autres mondes, ce qui dans ce cas renvoie plutôt à un autre continent qu'à un autre monde, puisque le monde infini qui vient d'être découvert est l'Amérique. Toutefois, si l'accent semble être mis sur un autre aspect, ce n'est pas impossible d'y voir une référence à la thèse épicurienne non plus. Il semblerait que la thèse de la nouveauté de ce monde, ajoutée à la citation de Sénèque qui définit les indiens comme des *viri a diis recentes*, rendent le propos de notre auteur tout à fait éloigné de la perspective monogénique de la bible : nous n'y voyons ainsi pas trop la justification.

[211] *Des cannibales* p. 203.

LE CHRÉTIEN

Chapitre VI

1. Las Casas.

Lors de notre première lecture des deux passages de Montaigne où il est question de la conquête de l'Amérique, c'est-à-dire le passage de la page 206 dans *Des cannibales* et le passage de la page 910 dans *Des coches*, il nous a paru clair que Montaigne approuvait la colonisation (certes non pas la conquête de l'Amérique telle qu'elle s'est passée, mais la notion de colonisation). Ce qui nous a rapprochés (en tout cas dans cette perspective) de certains auteurs qui voient en lui un partisan de la colonisation (comme par exemple Todorov) et du même coup éloigné d'autres auteurs pour lesquels il représente un esprit précurseur dans la lutte contre la colonisation. Regardant de plus près le texte et essayant de faire un certain parallèle avec d'autres auteurs pour rendre le contexte un peu plus clair, nous nous sommes rendu compte que la position de Montaigne n'était pas aussi simple (comme ça ne l'est jamais, surtout quand il s'agit de Montaigne) qu'elle paraissait l'être lors de notre première lecture.

Reprenons alors tout le trajet pour essayer d'y voir plus clair, et de mieux comprendre non seulement la question de la colonisation chez notre auteur, mais surtout les conséquences que ses positions entraînent sur d'autres problématiques, telle que la question de l'homme, essentielle pour notre thèse. L'appellation 'barbare' attribuée par les premiers voyageurs aux indiens, reprise par quasiment tous à leur suite, nous paraissait lors d'une première et ingénue lecture absente chez Las Casas et Montaigne. Pourtant une analyse approfondie de ces concepts chez ces deux auteurs montre qu'ils suivront les autres et attribueront eux-mêmes une certaine barbarie aux indiens. Nous avons déjà vu les différences retrouvées en chacune de ces attributions, que nous n'avons pas besoin de reprendre ici. Laissons de côté pour l'instant la question de la barbarie, pour dire que ce n'est pas le seul point qui relie nos deux auteurs.

Même si nous ne sommes pas certains que Montaigne ait lu Las Casas (ce qui ne semble pas interdire la conviction qu'ont plusieurs de ses commentateurs et que nous adoptons aussi, qu'il l'ait connu et lu pour ce qui est au moins de l'œuvre qui a le plus circulé à son époque, c'est-à-dire la *Très brève relation de la destruction des Indes*), nous devons admettre que leur similitude par rapport à la question des Indes est étonnante. Quelque fois nous dirions même qu'ils écrivent la même chose par des styles particuliers. En tout cas, telle est l'impression que

nous avons lorsque nous rapprochons le texte de la *Très brève relation* avec les textes de Montaigne, car si nous nous penchons sur les autres textes de Las Casas, une différence commence à voir le jour. Ce rapprochement nous a conduit à analyser plus en détail le texte de Las Casas afin de dégager les ressemblances et les différences entre ces deux auteurs. De façon générale, nous pouvons dire que non seulement parmi les écrivains connus de Montaigne, mais même si nous prenons les écrivains les plus connus qui aient écrit à propos des Indes dans le premier siècle de la conquête, Las Casas semble être sans doute l'auteur à qui Montaigne ressemble le plus.

Plus encore, dans le cadre plus général de ce qui a été dit à propos de la conquête des Indes, l'idée d'une proximité de ces deux auteurs demeure même après une analyse plus minutieuse. Pourtant si nous n'analysons plus leur position à travers le prisme de d'autres auteurs et que nous ne les considérons plus que dans les rapports qu'ils entretiennent l'un à l'autre, alors nous pouvons observer qu'après une caractérisation positive des indiens et une indignation quant aux horreurs qui se pratiquaient en Amérique, leurs chemins s'écartent de façon assez remarquable. Cela pourrait nous étonner dans la mesure où ils semblent avoir des profils assez proches l'un de l'autre ; tous deux catholiques, deux âmes sensibles, innovateurs et osés.

Avant d'en venir à Montaigne, arrêtons-nous sur Las Casas, et en premier lieu sur ce qu'il nous donne comme caractérisation de l'indien. Une seule citation, dans son ensemble suffirait à nous montrer le point de vue de Las Casas, car tous les éléments d'une caractérisation générale des indiens y sont : « tous ces peuples universels et innombrables, de toutes sortes, Dieu les a créés extrêmement simples, sans méchanceté ni duplicité, très obéissants et très fidèles à leurs seigneurs naturels et aux chrétiens qu'ils servent ; les plus humbles, les plus patients, les plus pacifiques et tranquilles qui soient au monde ; sans rancune et sans tapage, ni violents ni querelleurs, sans rancœur, sans haine, sans désir de vengeance.

(…) Ce sont aussi des gens très pauvres, qui possèdent fort peu et qui ne veulent pas posséder de biens temporels ; c'est pourquoi ils ne sont ni orgueilleux, ni ambitieux, ni cupides. Leur nourriture n'est ni plus abondante ni meilleure, ni moins pauvre que celle des saints pères dans le désert. (…) Ils ont l'entendement clair, sain et vif. Ils sont très capables et dociles pour toute bonne doctrine, très aptes à recevoir notre sainte foi catholique et à acquérir des mœurs vertueuses. (…) Ils auraient été certainement les plus heureux du monde si seulement ils avaient

connu Dieu. C'est chez ces tendres brebis, ainsi dotées par leur créateur de tant de qualités, que les espagnols, dès qu'ils les ont connues, sont entrés comme des loups, des tigres et des lions très cruels et affamés depuis plusieurs jours »[212].

Dans ce texte, nous voyons précisément la façon dont Las Casas a l'habitude de décrire les indiens, mais aussi les espagnols ; c'est-à-dire presque toujours dans un rapport d'opposition qui est la plupart du temps vraiment extrême. Encore que cela soit plus explicite dans cette œuvre, nous ne pouvons pas dire que ce ne soit pas le cas dans les autres. C'est sa façon universelle de décrire les uns et les autres, sauf à de rares exceptions. Il est vrai que sa plaidoirie, présentée de cette façon, favorise ce qu'il essaie de faire comprendre aux espagnols qui ne vivent pas les horreurs pratiquées en Amérique. Il est vrai aussi que son regard favorable aux indiens (qui ne faisait certainement pas l'unanimité parmi les espagnols en Amérique, exception faite de certains en habit) est aussi une raison qui le pousse à faire cette description et non pas une autre. Cependant, ces raisons seules n'expliquent pas la caractérisation positive qu'il fait des indiens dans toute son œuvre.

Il suffit de parcourir rapidement n'importe quel livre d'histoire (et même ceux écrits par des opposants aux indiens finissent par nous en laisser la preuve) pour comprendre (si on ne le savait pas déjà) que les descriptions qu'il fait sont plutôt fidèles à la réalité. Donc, que les espagnols pour le dire comme Las Casas (ou les européens comme le voudrait Montaigne, ou encore les conquérants tout court) ont été presque toujours exécrables dans leur comportement alors que les indiens ont été la plupart du temps dociles. Cependant, laissons de côté le problème de la fidélité historique de ces caractérisations, qui n'est pas à proprement parlé pertinent pour notre sujet. Ce qui nous intéresse, c'est les caractérisations des indiens qu'en ont faite Las Casas, et Montaigne à sa suite, ainsi que celles qui leur sont contraires ou opposées, généralement issues des récits officiels.

La différence d'approche des indiens de Montaigne et Las Casas est surtout basée sur le fait que l'un connaît les indiens par témoignage, tandis que l'autre les a personnellement rencontré. Pour Montaigne, donc, la conception qu'il a des amérindiens relève d'un choix, puisqu'il n'y a jamais été, et donc qu'il a du se construire une option parmi tout ce qu'il avait

[212] *Très Brève relation* p. 49-51.

entendu ou lu à leur propos. En dehors des raisons de Las Casas qui président à la nature de sa description des indiens, ce qu'il nous intéresse de regarder dans le détail ici, c'est plutôt son contenu afin de pouvoir par la suite la mettre en parallèle avec celle de Montaigne. Retenons les traits les plus remarquables et les plus présents dans ses caractérisations. Nous soulignerons d'abord la simplicité, l'obéissance, la fidélité, l'humilité, la patience, le pacifisme, la tranquillité, la pauvreté. Il est question ensuite d'absence, mais d'absence positive, puisque Las Casas énumère les vices qui ne se rencontrent pas chez eux, tels : la duplicité, la rancune, le tapage, la violence, la querelle, la rancœur, la haine, le désir de vengeance, l'orgueil, l'ambition ou la cupidité.

Cela suffirait clairement à montrer que, pour le dominicain, ces peuples sont bons. En plus de ces traits, fort louables, il procède à une généralisation positive par le moyen de la métaphore de la brebis au milieu des loups. Remarquons qu'il ne le fait pas une fois, mais qu'elle est présente partout dans son œuvre, ce qui montre bien son insistance sur cette idée. Les indiens sont ainsi toujours comparés à des brebis encerclées par des loups féroces et affamés, qui représentent, comme nous le savons bien, les *conquistadores*. Ce rapprochement est intéressant à plusieurs titres. Il établit certes un tableau manichéiste séparant les vertueux des vicieux et renforçant la bonté des indiens et la méchanceté des conquérants. Cependant, la bonté indigène face à la méchanceté conquérante étant déjà patente, c'est un autre angle de la question qui peut nous donner une nouvelle clé de lecture. Il s'agit de la référence à la doctrine chrétienne.

Expliquons-nous. Les espagnols, malgré les apparences, sont aussi des chrétiens qui ont pour but (ou en tout cas devraient l'avoir) d'apporter la religion à ces païens. Pour reprendre la métaphore, plutôt que d'incarner les loups, ils devraient être en toute logique des brebis parmi les loups afin de leur faire aimer la doctrine ou la foi qu'ils transmettent, ou du moins embrassent. Il y a évidemment ici un quiproquo qui mérite d'être regardé de près. Cette métaphore des loups et des brebis n'est pas la seule référence à la religion chrétienne dans cette longue caractérisation. Nous notons en effet un autre rapprochement qui s'articule autour de la question de la nourriture : encore une fois les rôles semblent y être inversés. La nourriture des peuples indiens rappelle celle des saints pères dans le désert ; alors que c'est peut-être celle des espagnols, en tant que chrétiens, qui devrait leur ressembler.

Or ce n'est pas le cas puisque, exception faite des famines réelles que les *conquistadores* ont parfois souffertes, ils sont toujours désignés comme affamés et voraces, au contraire les indiens se distinguent par leur frugalité : « mais les indiens ne travaillent jamais à avoir plus de vivre qu'il ne leur en faut, et ils trouvent pénible d'en chercher d'avantage, alors que les espagnols en consomment et gaspillent plus en un seul jour qu'eux n'en mangent en dix ou quinze »[213]. La plupart du temps, la voracité est la caractéristique donnée au loup, comme nous venons de le voir, ainsi qu'aux espagnols. Par cette identification des espagnols avec les loups, Las Casas souligne en fait leur cruauté. L'importance de cette association se comprend mieux si nous prenons en compte le fait que malgré la réalité contraire, les espagnols sont des chrétiens qui devraient s'être fixé comme but ultime la conversion des infinis païens de ce continent.

Plus encore, ils devraient donner l'exemple d'une vie vertueuse à ceux qui ne l'ont pas. Le point central est donc bien de souligner le manque de chrétienté de ces chrétiens, qui s'éloignent toujours et en tout de la foi qu'ils sont sensés avoir embrassée et qu'ils devraient pratiquer : « pourrait supporter qu'il existât une si inhumaine cruauté ? quel souvenir pouvait-il alors y avoir de ce précepte de charité, tu aimeras ton prochain comme toi-même, chez ceux qui, oubliant à ce point qu'ils étaient des chrétiens et même des hommes, traitaient ainsi l'humanité à travers ces hommes ? »[214]. Cela sera de grande importance pour la suite de notre lecture. Reprenons cependant la caractérisation des personnages de cette histoire, afin d'avoir une meilleure vue d'ensemble sur la pensée de notre dominicain. Les indiens ont donc un bon naturel, le peu de vices dont ils font preuve étant promptement expliqué par notre clerc. S'ils font preuve de violence envers les espagnols, c'est en toute justice en réponse aux abusives et infinies agressions dont ils ont été victimes.

Leur violence n'est donc pas coupable, mais justifiée et compréhensible. Leurs vices, tels les sacrifices humains ou l'idolâtrie sont en quelque sorte aussi expliqués par leur ignorance. Si ces vices restent pervers, ils deviennent au moins compréhensibles. Plus encore, étant donné leur bon naturel, Las Casas a la conviction qu'il suffirait de leur apporter la foi chrétienne pour qu'ils abandonnent toutes leurs erreurs et deviennent d'exemplaires chrétiens : « la disposition naturelle

---

[213] *Histoire II* p. 171.

[214] Ibid, p. 222.

et les bonnes qualités dont dieu avait doté ces gens, ensuite combien ils étaient préparés par la nature à être évangélisés et instruits des choses de la foi et de la religion chrétienne ainsi que des habitudes vertueuses »[215]. L'exemplarité chrétienne ne doit pas faire l'objet d'une occultation, car elle est fondamentale dans sa doctrine ; et nous verrons qu'elle l'est peut-être même encore dans la pensée de Montaigne sous une forme différente.

Plus importante que cette potentialité des indiens pour la vertu, il souligne encore que la perfection n'est effective chez aucun des humains, et que si les indiens commettent des péchés ou ont des coutumes vicieuses, ils ne sont certainement pas les seuls, puisque même les chrétiens en font aussi preuve : « et ce n'est pas merveille qu'en un monde aussi grand et aussi long et plein de si immenses nations, ceux-là étant infidèles, et leur manquant la grâce et la doctrine, qu'ils aient eu et aient ceux-ci et encore beaucoup d'autres vices, puisque parmi ceux qui portent le nom de chrétiens beaucoup souffrent de ces dites ignominies (…) de manière universelle et pour la plupart les indiens ont une bonne disposition pour produire les actes de bon entendement, et ils manquent plus que d'autres gens des contraires qui pourraient les interdire, et ceux qui s'y trouveront se découvriront devoir être estimés comme des monstres de la nature, ce qui arrive très peu souvent (…) par la modération et la mesure qu'ils ont à propos des affections et choses vénériennes, en tout cas les indiens ne sont pas moins disposés que les autres gens pour produire de bons actes de raison et d'entendement ».[216]

C'est donc faire une erreur de raisonnement que de s'étonner de la présence chez les indiens de défauts d'ordre moral qui sont en réalité naturels dans la mesure où nous les trouvons chez les chrétiens alors qu'ils ont, eux, la connaissance de la religion. Ainsi, ceux qui ne connaissent pas le vrai Dieu ou la vraie religion et ne vivent que sous les lumières de la raison naturelle sont presque excusés de leurs vices. La foi de notre dominicain en leur bon naturel est

---

[215] *Histoire des Indes I* p.413.

[216] «y no es maravilla que en un mundo tan grande y tan luengo y de tan inmensas naciones lleno, siendo infieles, faltándoles gracia y doctrina, tuviesen y tengan estos y otros muchos vicios, pues entre los que tienen nombre de cristianos no faltan hartos que padezcan las dichas ignominias (...) en universal y por la mayor parte ser los indios naturalmente bien dispuestos para producir actos de buen entendimiento, y carecer mas que otras gentes de los contrarios que a esto pueden impedir, e lo demás que encontre se hallare ha de estimare como monstruo en naturaleza, que suele muy raro acaecer (...) por la moderación y templanza que tienen cerca de las afecciones y cosas venereas, al menos no son menos dispuestos que otras gentes para producir buenos actos de razon y entendimiento los indios» Ibid, p. 446.

telle qu'il semble même parier sur le fait qu'une fois ramenés à la foi, ils seraient encore plus proches de la perfection que ceux qui l'auraient déjà embrassée. Faisons encore une petite remarque, qui pourrait avoir son intérêt : Las Casas, tout au long de son œuvre, prend toujours soin et ce avec plaisir, d'énumérer et de différentier chaque tribu, nation ou peuple porté à sa connaissance. En cela, il démontre qu'il se rend parfaIbident compte de la différence des coutumes, traditions, valeurs, naturel et spécificités de chacune de ces nations.

Il ne les envisage donc pas comme une entité non différentiée, et la pluralité des communautés de ce continent est très clairement soulignée tout au long de son récit. Si de temps à autre cette multiplicité semble s'effacer, cela résulte du fait que malgré leurs différences, la marque du bon naturel peut leur être attribuée à tous : « ces nations sont par nature a *toto genere* extrêmement douces, humbles, pauvres, sans défense ou sans armes, très naïves, et plus qu'aucune nation humaine, endurantes et patientes »[217]. Afin de répondre au principe de généralisation par lequel certains soutiennent la non humanité des indiens, il élabore lui-même une autre généralisation (sans que cela signifie nécessairement un oubli des spécificités), qui entend souligner non seulement leur humanité, mais aussi leur bon naturel :

« ces hommes sans conscience, aveuglés et insensibilisés au point de ne pas sentir qu'ils commettaient de si inexpiables péchés, car ils étaient dépourvus de l'amour et de la crainte de Dieu, et n'avaient personne pour les empêcher d'agir ainsi, non seulement les tuaient sans le moindre scrupule et sans penser qu'ils commettaient un péché, mais en abusant avec perversité de la patience, de la simplicité, de la bonté naturelle, de l'obéissance, de la douceur et des services continuels et incessants de ces gens ; et c'est ainsi qu'au lieu de s'émerveiller, de se montrer pitoyables et confus, et de modérer leurs cruautés, ils méprisèrent et rabaissèrent à tel point les indiens, que dès qu'ils le purent, ils les firent passer dans le monde entier pour des bêtes irrationnelles, ce qui fut cause que ceux qui ne les avaient pas vus se demandèrent s'ils étaient des hommes ou des animaux. Il s'ensuivit également une autre erreur, pire encore, et un lamentable aveuglement ; certains dirent qu'ils étaient inaptes à la foi catholique, hérésie très exécrable, et qui devrait être châtiée par le feu »[218].

---

[217] Ibid, p. 83.

[218] *Histoire des Indes II* p.20.

De ce doute à propos de leur humanité ou de leur capacité à recevoir la foi a émergé l'importante et célèbre controverse de Valladolid qui eut lieu entre Las Casas et Guines de Sepulveda, connue sous le différent de ces deux auteurs, mais dont l'objet de la querelle existait bien avant eux et les dépassa longtemps. Certains auteurs, un peu moins outranciers que Sepulveda, encore qu'il n'y ait en réalité qu'une différence de degré dans leurs diverses injures, ne sont pas allés jusqu'à affirmer la non humanité des indiens. Ils se sont contentés de les dire inférieurs, ou imparfaits dans leur 'presque-humanité'. Quelques éditeurs contemporains de cet auteur essaient d'ailleurs de présenter sa doctrine sous cet angle ; ce qui est visiblement absurde, et il nous suffit de lire le texte de *Democrates Segundo* pour nous en rendre compte.

Pour reprendre donc ceux qui soutenaient leur presque humanité, Las Casas nous présente par exemple les propos du père Bernardo de Mesa, que nous pouvons retrouver dans la citation suivante : « on dit aussi que cette incapacité dont nous caractérisons les indiens contredit la bonté et la puissance de leur créateur, vu que lorsque la cause produit un effet tel qu'elle ne peut entraîner ses conséquences naturelles, c'est la faute de la cause, et que donc ce serait la faute de dieu qui aurait créé des hommes incapables de recevoir la foi et de se sauver ; assurément, je crois qu'il n'y aura personne de bon sens pour dire que ces indiens n'ont pas d'entendement suffisant pour recevoir notre foi et de vertu pour se sauver et atteindre la fin ultime de la félicité éternelle. Mais j'ose dire qu'ils sont doués d'une si faible disposition, par nature et par habitude, que pour les amener à recevoir la foi et les bonnes mœurs, il faut faire beaucoup d'efforts, car ils en sont par nature très éloignés, et quand ils ont reçu la foi, ce naturel leur interdit de persévérer dans la vertu, soit parce qu'ils sont insulaires et sont de naissance moins constants, … soit à cause de leurs coutumes vicieuses, qui inclinent toujours à semblable conduite. Il s'ensuit que, même s'ils sont capables de recevoir la foi, cela n'empêche point qu'il soit nécessaire de les tenir d'une certaine façon en servitude, pour leur imposer de meilleures dispositions et les contraindre à la persévérance, ce qui est conforme à la bonté de dieu »[219].

Commençons par dire que généralement la position des hommes de l'église était souvent plus proche de celle de Las Casas - c'est d'ailleurs d'un de ceux-là que vint l'influence que reçu ce dernier - et qu'il était plutôt rare de retrouver des discours de ce genre parmi les hommes en habit. Cela explique pourquoi notre dominicain est indigné de voir qu'il se trouve des espagnols

[219] *Histoire des Indes III* p.55.

(d'autant plus qu'ils sont plutôt majoritaires) pour clamer haut et fort soit que ces peuples ne sont pas humains, soit qu'ils le sont, mais restent nettement inférieurs : « de l'erreur et de la grave et pernicieuse tromperie dans laquelle elle vit et a toujours vécu jusqu'à aujourd'hui, qui consiste à estimer que ces nations océanes sont dépourvues de la qualité d'être humains, et à faire de leurs habitants des bêtes brutes incapables de vertu et de doctrine, en corrompant ce qu'ils ont de bon et en amplifiant ce qu'il y a de mal en eux, parce qu'ils sont incultes et ont été oubliés durant tant de siècles »[220].

Cette erreur est cependant très vite expliquée par lui, en fonction des intérêts en jeu. Encore une fois, nous laisserons l'aspect historique de la question dont les enjeux paraissent évidents dans la mesure où l'intérêt véritable des *conquistadores* étant de s'enrichir, ils le peuvent plus facilement et rapidement en chassant les indiens, en les réduisant à l'état d'esclavage, en les traitant comme moins que des animaux et en les faisant travailler comme tels sous prétexte de leur inhumanité. Sans nier que ce soit là un sujet tout à fait passionnant, comme tellement d'autres dans l'histoire et le déroulement de la conquête de l'Amérique, nous devons admettre que cela n'est d'aucun intérêt pour notre travail. Ce qui l'est, par contre, c'est de comprendre pourquoi Montaigne, qui contrairement au père espagnol n'a jamais vécu cette conquête et n'avait donc aucun intérêt de fait ou pratique dans la question, une fois de plus s'est rallié à la thèse de leur humanité et non à celle qui soutient leur inhumanité.

Pour étonnant que cela puisse paraître, malgré les différences que nous allons retrouver chez ces deux auteurs, c'est la doctrine de Las Casas qui nous offre une importante clé pour accéder à celle de Montaigne. La bonté de leur naturel est donc indéniable, l'éloge qu'il en fait est sans précédent et sans vacillation. Nous pourrions dire que le tableau de l'indien que nous donne Las Casas se prête parfaIbident à ce qui deviendra plus tard le 'mythe du bon sauvage'. Il semble que nous pouvons jusqu'ici mettre nos deux auteurs ensemble, car la peinture faite par Montaigne sera tout aussi flatteuse. Et ce n'est pas seulement par rapport à leur bonté que nos auteurs concordent : tous deux à aucun moment ne mettent en doute leur humanité. Passons alors à un autre aspect de ce compliment, pas tout à fait similaire, mais tout à fait essentiel pour comprendre la conception de l'humanité que propose Las Casas par rapport à ces indiens.

---

[220] *Histoire des Indes I* p. 86.

Contrairement peut-être à ce que l'on pourrait croire lors d'une lecture précipitée, l'éloge de ces indiens n'est jamais, et cela en aucun de ses textes, inconditionnel. Si parfois elle semble l'être, cela s'explique sans doute par le besoin de monter une bonne pièce à conviction pour la défense de ces indiens. Regardons de plus près un passage où cela est manifeste : « on voit là clairement la grande bonté des gens de ce pays : c'est en effet une chose remarquable et étonnante qu'un roi, barbare par rapport à nous, ignorant l'existence de dieu et habitant des terres que personne ne fréquentait ni ne connaissait, sans la pratique ni l'héritage de civilité, de finesse et d'humanité que d'autres gens, comme nous autres, de ce monde-ci ont reçu, ait pu avoir tant d'attention diligente à consoler et à montrer tout sorte et espèce de clémence et d'humanité à des gens si peu nombreux qu'il n'avait jamais vu ni entendu mentionner, et de nature comme d'apparence féroces et horribles … ces gens sont, de par leur naturelle condition, humains, bons, hospitaliers, compatissants, doux, pacifiques et dignes d'être tenus en grande estime, d'être aidés dans leur salut, et qu'on leur parle et qu'on leur traite comme de douces brebis »[221].

Cette citation nous permet de voir les différentes facettes de la construction théorique de Las Casas. En effet, premièrement et comme toujours, nous retrouvons dès le début l'affirmation de la bonté de ces gens, ainsi que quelques autres mots élogieux. Vient ensuite un cas très concret, c'est-à-dire celui d'un personnage historique qui montre par son exemple la véracité de cette proposition. C'est dans ce cas spécifique la clémence, l'attention et l'humanité que ce roi ou personnage montre aux *conquistadores* qui demande notre attention, et cela d'autant plus que ces derniers ont toujours une horrible apparence et des intentions inavouables. Cette apparence n'ébranle en rien leur bonté et ne leur empêche pas de faire ce qu'ils ont l'habitude de faire, et ne fait pas reculer ou se taire leur condition humaine, bonne, hospitalière, compatissante, douce, pacifique et digne d'être tenue en grande estime.

Ils méritent donc certainement d'être traités comme des brebis. Rien de plus flatteur en effet, si ce n'est la petite phrase où il est question de leur manque non seulement de la connaissance du vrai Dieu, mais aussi de civilité, de finesse et d'humanité. Disons d'abord que nous ne suggérons pas que leur humanité soit ici mise en cause par lui, ce n'est qu'une sphère de la vie humaine qui est ici mise en cause, mais cela a tout de même son importance. Pour ce qui concerne la question de la foi chrétienne : n'importe quel chrétien dirait que ce manque leur est

[221] Ibid, p. 345.

très néfaste et se désolerait de leur nécessaire perdition. Cependant, pour ce qui est leur manque de civilisation, qui semble d'ailleurs se mêler à leur manque de la vraie foi, cela n'est peut-être pas partagé de tous les autres auteurs qui ont eux aussi eu une vue favorable de ces amérindiens. Malgré toute la bonté que peuvent avoir ces gens, ils sont tout de même trop imparfaits, ont besoin d'être secourus et sont par conséquent tout de même à plaindre :

« tous les gens indigènes de cette terre, de leur naturel ou de leur coutume transformé en nature ont besoin de toutes ces sollicitudes et attentions. Pour finir, il est manifeste que par la modestie et la modération qu'ils atteignent par ces sollicitudes, ils sont aidés et améliorés pour être intellectifs (…) les aide à bien former leurs actions de bon entendement et de bonne raison (…) le manque qu'ils ont naturellement, pour la bonne et louable complexion que presque tous ces gens atteignent, des passions de l'âme qui causent en elle de grandes perturbations »[222].

Concluons : chez Las Casas, qui est sans doute l'un des plus intransigeants défenseurs des indiens et un de ceux qui les louent le plus, nous retrouvons encore une humanité, égale certes à tous les autres hommes, mais très ou trop loin de la perfection. La perfection atteignable par les hommes imparfaits du fait de leur condition déchue ne leur est donc pas accessible, puisqu'elle dépend de la possession de la vraie foi : « en raison de cela nous ne devons pas nous émerveiller des défauts que les infidèles souffrent en leurs républiques, mais au contraire il faut nous émerveiller de ce qui n'est pas très mauvais et plus encore si nous voyons qu'ils ont quelque chose de bon, car sans foi et sans la doctrine chrétienne en aucune communauté d'hommes il ne peut y avoir de chose parfaite, mais pleine ou mêlée de beaucoup d'imperfections»[223].

Malgré tout leur bon naturel et les bons penchants dont ils font preuve, ils sont ainsi exclus de la perfection humaine. D'où l'insistance du père espagnol sur l'importance et l'urgence

---

[222] «estas gentes indianas universas deste orbe, todas de su natural o de su costumbre convertida en naturaleza carecen de todas estas solicitudes cuidados. Por ende, manifesta cosa es que por la modestia y templanza que de estos cuidados alcanzan son ayudados y favorecidos para ser intellectivos (...) les ayuda para bien formar los actos de bien entender y bien razonar ... la carencia que naturalmente tienen, por su buena y laudable complixion que cuasi todas estas gentes alcanzan, de las pasiones del anima que causan en ella gran perturbación» *Apologética Historia I* p. 447.

[223] «y por eso no nos hemos de maravillar de los defectos que los infieles en sus republicas padezcan, sino maravillarnos de lo no muy malo y mas si algo bueno viéremos que tienen, porque sin fe y sin christiana doctrina en ninguna comunidad de hombres puede haber cosa perfecta, sino llena o mezclada de muchas imperfecciones» Ibid, p. 489.

de leur prédiquer de façon efficace et sérieuse la vraie foi, pour que le chemin qui mène au salut ne leur soit plus interdit, et qu'ils puissent se perfectionner de façon à atteindre tout ce que leur nature et leur potentialité leur permet. Le schéma acte/puissance utilisé par notre dominicain permet de mieux comprendre cette idée : « nous ne voulons pas dire ni affirmer que tous universellement et en tous leurs actes soient actuellement parfaits, et très corrects aux œuvres de parfaite raison, mais que tous universellement et pour la plupart d'entre eux ont une naturelle aptitude et habilité, et sont très propices en puissance à être réduits à l'acte et aux actes, ayant été instruits, de n'importe quel bon entendement et raison. Finalement, que ce sont des hommes par leur nature bien raisonnables et avec de bonnes inclinations, de quoi il y a de certains et naturels indices et signes.

Parce que l'entendement et la raison sont beaucoup aidés, s'exerçant par soi-même avec la lumière naturelle de la raison et par son office, qui est en l'explication de ce que contiennent implicIbident les premiers principes, qui sont de soi connus ou connaissables, ou étant aidée par d'autres qui se seraient plus exercés. S'est aussi la nuit quand les personnes s'occupent trop des choses sensuelles, surtout à travers certains vices ; mais comme les hommes sont libres d'arbitre, par choix propre qu'ils ont entre leur main ou persuadés par d'autres, ils peuvent aider l'entendement à produire de bons actes intellectifs et atteindre les vertus en s'occupant par de bons exercices

… ainsi pour la disposition, la beauté corporelle, pour la modestie, honte, honnêteté, maturité, disposition, austérité, prudence et d'autres mouvements extérieurs qu'en soi et de soi ils en démontrent depuis l'enfance, lesquels sont innés et naturels chez eux ; il est manifeste que la nature et leur créateur leur ont concédé naturellement l'aptitude et la capacité de bonne raison et bon entendement. Les gens de ces indes sont donc universellement et pour la plupart de leur naturel …naturellement de bonne raison et entendement»[224].

[224] «no queremos decir ni afirmar que todos universalmente en todos sus actos actualmente sean perfectos, y muy acenderados en las obras de perfecta razón, sino que todos universalmente y por la mayor parte tienen natural aptitud y habilidad, y muy propincuo están en potencia para ser reducidos al acto y actos, siendo instruidos, de todo buen entendimiento y de buena razón y, finalmente, que son hombres de su naturaleza bien razonables y bien inclinados y dello tienen muy ciertos y naturales indicios y claras señales. Porque mucho es ayudado el entendimiento y la razón ejercitándose por sí mismo con la lumbre natural de la razón y por oficio della, que es explicando lo que en los primeros principios, que son de si cognoscidos o cognoscibles, se contiene implícitamente o siendo ayudada por otros que más se hayan ejercitado. Y es también desayudado cuando las personas se ocupan mucho en las cosas

En puissance, ces indiens sont aussi perfectibles que n'importe quel chrétien, d'où leur égalité défendue de façon absolue et leur appartenance à une même nature : l'humaine. En acte, leur condition ne semble pas pouvoir être dite égale, puisque les païens en tant que tels ne peuvent espérer ce qui par définition est destiné à ceux qui connaissent le vrai Dieu : le salut ou le chemin du perfectionnement : « peut-il y avoir plus grande humanité, hospitalité, clémence et compassion pour la fortune adverse d'autrui que cette réponse ? assurément, elle ne fut pas moins grande que celle qu'eut le sénat romain pour Ptolémée (…) chez ces gens si civilisés, à l'esprit raffiné, et qui connaissent les sciences et les religions, tout cela ne semble pas très étonnant, mais chez ceux d'ici, si cachés et à l'écart, entièrement nus, sans connaissances, sans religion, barbares, bien qu'ils soient un peu policés, trouver tant de secours et de protection, tant de défense et de clémence au prix de tant de danger pour eux, et chose admirable et qui fait croire qu'ils ne manquent ni de raison ni d'humanité, exactement comme tous les autres hommes »[225].

Il ne reste certes pour lui pas l'ombre d'un doute sur leur humanité. Mais ils ne peuvent pour autant être comparés aux européens ou plutôt aux chrétiens en tant qu'ils ignorent l'existence du vrai Dieu. Ce n'est donc pas leur comportement ou leur mode de vie, vraisemblablement plus vertueux que ceux des européens, qui les empêchent d'être associés à eux mais leur absence de foi chrétienne. Nous pouvons noter ici que le propos de Las Casas se limite aux hommes qui se trouvent sur le continent américain, donc aux indiens et aux *conquistadores* ; le père espagnol ne fait en effet pas de généralisation et ne met jamais en question les chrétiens qui sont en Europe, contrairement à la tendance de Montaigne. Malgré la générosité du père Las Casas à leur égard, encore que l'on ne puisse plus douter qu'ils fassent partie des hommes qui descendent d'Adam, ils restent des barbares aux mœurs corrompues,

---

sensuales, mayormente en algunos señalados vicios; pero como los hombres sean de libre albedrio de sí mismos, por elección propria que tienen en su mano o de otros persuadidos, pueden ayudar a los entendimientos para producir buenos actos intellectivos y alcanzar virtudes ocupándose en buenos ejercicios ... así que por la disposición y hermosura corporal y por la modestia, vergüenza, honestidad, madureza, composición, mortificación, cordura y los otros actos y movimientos exteriores que en sí y de si muestran aun desde niños, los cuales les son innatos y naturales, manifiesta cosa es haberles proveído la naturaleza y su criador dotado naturalmente de aptitud y capacidad de buena razón y buenos entendimientos. Son pues, las gentes naturales destas indias universalmente y por la mayor parte de su natural... naturalmente de buena razón y buenos entendimientos» Ibid, p. 439.

[225] *Histoire des Indes I* p. 703.

éloignés de la civilisation, qui ont besoin d'être amenés non seulement à la vraie foi et à la vraie vertu, mais aussi à la civilisation par ceux qui la connaissent :

« à savoir que ces gentils de nos indes sont des nations humaines, douées de raison, dociles, fréquentables par d'autres hommes, réductibles à toute loi de raison et convertibles à notre sainte foi catholique, si on la leur propose de la façon dont la raison naturelle inspire et enseigne que doit être proposée et amenée, au commencement, n'importe quelle chose nouvelle, surtout si elle est difficile pour les hommes doués de raison ; lesquels sont naturellement aptes et nés pour être attirés à la vertu par le bien, par la suavité et la douceur. Et la divine providence n'a exclu de cette propriété humaine et universelle aucune nation du monde, si barbares, bestiaux, agrestes et corrompus de mœurs que soient ses membres, pourvu que ce soient des hommes »[226].

Si nous ne pouvons nier que Las Casas attribue la barbarie aux indiens comme nous avons commencé par le croire, il paraît nécessaire de s'interroger sur le sens que recouvre ce terme dans son œuvre en comparaison des sens de ses contemporains. S'il n'utilise pas le terme barbare dans le même sens que la majorité des autres auteurs qui écrivent sur ces nations, il est vrai aussi qu'il le reprend d'une façon tout de même plus négative que ce que nous croyons. Reste à savoir si ce sera aussi le cas de Montaigne, ou si, chez lui aussi, nous allons devoir admettre que les indiens sont barbares, contrairement à ce que nous tendons à penser. Leur bon naturel n'est pas sans valeur chez Las Casas, car c'est lui qui leur permettrait de parvenir à la vraie religion, le manque de bon naturel étant sans doute un obstacle encore plus grand pour parvenir à la vraie conversion.

Même si nous pouvons affirmer avec quelque certitude que las Casas établit lui aussi une assez grande différence entre les différents hommes, dans d'autres citations ses propos sont plus atténués et nous dirions presque contradictoires avec ce que nous venons de dire. Toutefois, si nous attribuons une différence sémantique aux différents usages du terme vertu, l'apparente contradiction semble s'évanouir : « ce mépris et cette diffamation de ces gens, selon nous absolument innocents, c'est notre grande superbe et notre grande inhumanité qui les leur ont valus, ainsi que leur douceur, leur patience, leur humilité et leur obéissance très grandes, eux que nous trouvions à notre service pour toute chose (…) alors qu'il est manifeste et même reconnu par les destructeurs des indiens eux-mêmes, que dans de nombreuses parties de ces indes, c'est

[226] Ibid, p. 983.

avec justice que les indiens eussent pu imposer aux espagnols une police bien plus raisonnable et plus humaine, ainsi qu'un meilleur gouvernement que celui qu'ils avaient instauré ici, et même que celui qu'ils avaient en Castille»[227].

Nous pouvons dire que pour Las Casas, tout en ayant un bon naturel, les indiens ne peuvent pas, en la condition païenne qui est la leur, prétendre à la vertu. Cela ne l'empêche pas de leur attribuer certaine vertu de temps à autre. S'il peut le faire c'est parce qu'il donne à ce terme le sens très spécifique de bonté naturelle, et qu'il ne la confond jamais avec la vraie vertu qui ne peut être que chrétienne, ou même avec la vie vertueuse exigée par le Christ. Il semble tout de même y avoir une contradiction en ce qui concerne la vertu, car dans certains passages, notre dominicain parle de la vie vertueuse des indiens, ou de l'exemple de vertu qu'ils pourraient donner à certains espagnols très vicieux. Il nous semble qu'avant d'y voir un contresens, il serait plus cohérent de penser à un manque de rigidité dans le vocabulaire de Las Casas qui, voulant mentionner la bonté naturelle des indiens l'appelle parfois vertu.

Mais cette vertu particulière n'est pas la vertu chrétienne qu'ils doivent acquérir en même temps que la foi, grâce au secours des chrétiens. Ainsi selon lui ces gens étaient naturellement bons et non vertueux, la vertu ne pouvant être acquise que grâce à la vraie foi : « contre des multitudes de fils d'Adam, sans cause ni raison, en prenant prétexte et occasion de leur bonté, de leur douceur, de leur obéissance et de leur simplicité naturelle, qualités qui auraient du pousser les espagnols à les aimer et à faire leur louange, et même à apprendre d'eux ces vertus naturelles, plutôt qu'à les mépriser, à les faire passer pour des bêtes, à les voler, les affliger, les opprimer et les anéantir »[228].

Nous retrouvons encore une fois la vertu accordée aux indiens, toutefois, nous pouvons remarquer qu'elle est la plupart du temps accompagnée de l'adjectif naturelle, ce qui rend plausible notre lecture selon laquelle il s'agirait en fait d'un bon naturel et non pas d'une vraie vertu : « ces gens appelés Lucayes (…) l'emportèrent sur tous ceux de ces indes et, je crois, sur tous ceux du monde, en douceur, ingénuité, humilité, paix, quiétude et autres vertus naturelles remarquables, au point qu'il semblait à les voir que chez eux Adam n'avait pas péché. Je n'ai

[227] *Histoire des Indes III* p.47.

[228] *Histoire des Indes II* p.22.

trouvé nulle nation au monde dont l'histoire ait fait mention à qui les comparer, si ce n'est les Seres, qui sont un peuple d'Asie »[229]. En ce sens, nous pouvons dire que las Casas les croit susceptibles d'atteindre toute la perfection naturelle accessible à l'homme. Cependant la véritable perfection humaine étant donnée non pas par la nature mais par Dieu, les indiens ne peuvent l'atteindre.

N'introduisons pas encore la différence proposée par le dominicain entre païens et infidèles, et limitons-nous aux seuls païens. La bonté de leur naturel fait une grande différence pour ce qui est de la prédication de la foi. Ceux qui ont un bon naturel sont très certainement plus facilement amenés à la foi, d'autant plus que leur comportement est déjà proches de la pratique exigée des chrétiens. Ceux qui n'ont pas un bon naturel mais sont plus 'féroces', seraient moins enclins à accepter la foi, d'où la nécessité ou le devoir qu'ont les chrétiens d'utiliser tous les moyens possibles pour les convertir, y compris la guerre pour les réfractaires. S'il est vrai que les amérindiens sont encore barbares et manquent de civilisation, c'est tout de même grâce à ce bon naturel que Las Casas et d'autres avant et après lui croyaient fermement en leur potentiel chrétien.

Ce potentiel pour la religion chrétienne doit être aussi, comme nous le verrons, un potentiel pour la vertu : « pour que soi sue cette vérité selon laquelle ces gens sont dociles, pacifiques, bons de leur naturel et prêts, aussi bien et même plus que d'autres, à être évangélisés et formés à toute vertu morale et aptes et facilement attirables à la foi chrétienne (…) ces gens ne sont autres que ceux qui descendent d'Adam, notre premier père. Cela suffit pour qu'on doive observer avec eux les préceptes divins et naturels, et les règles de charité qui ont été observées et employées avec nous »[230]. La bonté naturelle présente en ces nations, encore que bien inférieure à la vertu, est tout de même un appui qui leur permet de s'en approcher. Détrompons-nous, Las Casas reste un défenseur des indiens malgré ses propos. S'il peut être décevant de se rendre compte que même pour l'évêque de Chiapas ces peuples sont misérablement dénudés, son mérite ne doit pas lui être retiré pour autant, tout comme il ne doit pas l'être du fait qu'il ne soit pas contre la colonisation mais en sa faveur (comme nous le rappelle Todorov).

---

[229] Ibid, p. 220.

[230] *Histoire des Indes I* p. 973.

Cela tout simplement parce que leur attribuer cette potentialité pour la vertu et la vie chrétiennes, à son époque et dans le contexte d'une colonisation mercantile, c'était déjà beaucoup faire. Chez d'autres auteurs qui ont malgré tout effectué une certaine louange des indiens, comme par exemple Léry et Thevet que nous avons étudié dans ce travail, la potentialité qui leur était attribuée était presque nulle. Pour revenir spécifiquement à Las Casas, nous connaissons tous avec quelle ardeur il s'est élevé contre les monstruosités et les massacres commis partout en Amérique et avec quelle ferveur il a mené pendant la plus grande partie de sa vie une véritable lutte contre la conquête espagnole telle qu'elle se pratiquait. Encore que cette action soit très louable, ce n'est pas exactement par elle que nous pourrons comprendre les différences entre les deux auteurs, puisque comme nous l'avons déjà souligné, en ce qui la concerne, Montaigne reprend avec plus de parcimonie l'accusation perpétrée par le père espagnol. Pour ce qui est du portrait des indiens érigé par les deux auteurs, nous voyons que leur caractérisation positive sont très proches l'une de l'autre.

Mais c'est en analysant dans ses autres œuvres (notamment dans *Histoire des Indes*, *Apologética Historia* et *De unico vocationis modo*) sa théorie de la colonisation (et par là même en établissant la nature ou condition de ceux qui doivent être colonisés ainsi que de ceux qui doivent coloniser) que nous pourrons effectuer un véritable parallèle entre les deux. Une première observation s'impose. En les classant tous les deux comme des défenseurs des indiens, ce que nous faisons, nous pourrions commettre l'erreur de les taxer d'anti-colonialistes, dans la mesure où dans notre contexte historique cela semble aller de pair. Pourtant ce serait vraiment une grande erreur, et plus encore dans le cas de Las Casas qui, même après avoir abandonné sa vie de colonisateur en entrant dans l'ordre dominicain et en commençant sa lutte pro-indien, clamait haut et fort que la colonisation devait se faire pour le bien de tous, bien que de façon absolument différente de celle qui se réalisait de fait. L'erreur aurait été la même pour ce qui concerne Montaigne. Si ce dernier n'a pas écrit ou soutenu une véritable doctrine de la colonisation des Indes comme l'a fait Las Casas, les deux chapitres où il est le plus question des Indes semblent indiquer son acceptation quant à leur colonisation (si bien entendu celle-ci avait été conduite de façon différente). Nous laisserons de côté les textes lascasiens où il érige sa critique de la violence commise aux Indes.

Nous proposons à présent d'analyser la conception de la colonisation qui se dégage des écrits de Las Casas. Comme nous venons de le noter, cet auteur n'est pas du tout contre la colonisation, mais prêche pour une colonisation pacifique en vue d'amener les amérindiens à la foi chrétienne. Il s'oppose donc à la colonisation réelle dont l'objectif se distingue du processus d'évangélisation et dont les moyens sont démesurément violents. S'il n'accepte pas la colonisation telle qu'elle se déroule, cela ne se doit pas seulement à sa bonté d'âme qui souffre de voir la perdition corporelle et spirituelle de nombreuses personnes innocentes. Ce refus s'appuie aussi sur des considérations théoriques relatives à sa vision très spécifique de la colonisation et de l'évangélisation.

Commençons par analyser sa théorie de la colonisation. Pour Las Casas, la colonisation est intrinsèquement liée à l'évangélisation, qui en est sa seule véritable justification. Dans ces circonstances, il discutera pour mieux les réfuter les autres raisons qui peuvent être arguées pour justifier la colonisation. Nous pouvons observer par ailleurs qu'il n'accepte pas n'importe quelle colonisation évangélisatrice non plus, refusant celles qui prévoyaient l'évangélisation par la force et les armes. C'est d'ailleurs le point central de sa célèbre dispute avec Sepulveda à Valladolid. Il avait donc une idée très précise de la colonisation, mais aussi de l'évangélisation. Idée qui ne pouvait pas concorder avec celles qui se pratiquaient dans la mesure où son intérêt était le bien (surtout spirituel) de ces peuples, alors que les intérêts des *conquistadores* et des hommes au pouvoir étaient leur bien matériel particulier.

L'argumentation évangélisatrice de Las Casas peut être résumée en trois points principaux : le premier consiste à prouver le bon naturel (duquel n'était pas exclu le bon entendement) des indiens qui avaient été vitupérés par presque tous ceux qui les avaient (ou pas) observés, montrant par là même qu'ils n'étaient pas barbares, ou en tout cas pas dans le sens communément admis. Nous ne reviendrons pas sur ce point qui a été développé précédemment. Le deuxième point de son argumentation part de ce bon naturel et de leurs bonnes mœurs et coutumes (pour la plupart d'entre elles), afin de montrer qu'ils sont aptes à recevoir et par la suite à honorer la foi chrétienne. Montaigne est probablement d'accord avec cette première partie dans laquelle est apportée la preuve du bon naturel des indiens, car nous observons la même argumentation dans les chapitres qui traitent la question des indiens. En revanche, pour ce qui est de la deuxième, nous croyons pouvoir avancer qu'il ne sera qu'en partie d'accord. Montaigne ne

se limite pas dans son texte à montrer le bon naturel de ces nations, il met également l'accent sur leurs bonnes coutumes (la plupart du temps) et mœurs, indiquant par là que ce sont des gens capables de vertu comme n'importe quels autres. Par ailleurs, chez Montaigne, il n'est jamais question d'évangélisation. Nous verrons cela plus en détail dans la suite, avec l'analyse plus précise de son propre texte.

Le troisième point enfin consiste à montrer de quelle façon des indiens attirés pacifiquement à la doctrine catholique seraient de bons chrétiens et de bons vassaux, ce qui permettraient une colonisation douce mais surtout rentable à la couronne espagnole. Dans la pratique, c'était tout le contraire qui se passait (exception faite de la rentabilité de la conquête à la couronne espagnole), d'où la difficulté du dominicain à se faire entendre, encore que cela soit parfois arrivé. En ce qui concerne le rapport de la pensée de Montaigne à ce troisième point, nous pouvons rappeler qu'il n'est pas question d'évangélisation dans son texte si bien que nous ne pouvons savoir quelle serait sa position ici. Revenons donc à la théorie lascasienne. Reprenons à partir de son propre texte un passage où nous retrouvons de façon assez résumée sa proposition pour la colonisation :

« il indiqua aussi la façon dont il fallait commencer à contacter et connaître les gens et les choses qu'il y avait dans toute la terre ferme que l'on connaissait alors, en faisant sur ces côtes ou rivages de la mer des fortins, de place en place, où il y aurait au plus trente hommes avec beaucoup d'objets de troc et de produits de castille pour les échanger contre de l'or, de l'argent, des perles et de pierres précieuses ; et dans chacun d'entre eux, il y aurait quelques religieux qui s'occuperaient de prêcher l'évangile, grâce à quoi on aurait tout l'or et toutes les choses de valeur que possédaient les indiens, car ils emporteraient ainsi leur amour et leur amitié, et gagneraient leur affection ; et le moment venu, on ferait des fortin dans l'intérieur du pays : de la sorte on connaîtrait tous les secrets et, grâce à l'habileté, au zèle et à l'action des religieux, les gens se convertiraient peu à peu et, par conséquent, s'affermiraient dans l'amitié des espagnols et auraient meilleure connaissance de la bonté et de la justice du roi, et l'on pourrait facilement gagner et obtenir que, de leur propre volonté, ils se soumissent et accordassent leur obéissance, en sachant ce qu'ils faisaient. On ne pourra dire avec assez de force quels trésors temporels auraient été obtenus par cette voie et, qui plus est, combien facile aurait été la conversion de ces innombrables païens, sans qu'aucun, pas même un seul, fût injustement tué, et combien

l'Espagne serait aujourd'hui et à jamais heureuse ; mais nous ne fûmes pas dignes d'un si précieux et inestimable bien »[231].

Sa proposition est en théorie assez simple et très raisonnable, mais de fait impraticable pour des raisons historiques et idéologiques sur lesquelles nous ne pouvons pas nous attarder dans le cadre de ce travail. En réalité, la théorie du père espagnol fut localement pratiquée lors de cet intéressant épisode qui s'appela *Vera Paz* qui perdura bien des années. Cette victoire (car malgré les imperfections et problèmes auxquels elle ne pu échapper et sa dissolution, elle fut tout de même une grande réussite) ne modifia cependant pas le cours des choses, et malgré la réalisation de cette petite 'colonisation idéale', la conquête continua de se perpétuer au milieu du sang et de la souffrance. Les raisons de cet échec à étendre cette expérience semblent être assez évidentes : une telle colonisation impliquait tout d'abord que l'on ait pour but principal de la colonisation l'évangélisation et la civilisation des païens, or l'enrichissement était le véritable but de tous.

De cette même cupidité suit certainement la plupart des autres raisons, que nous n'allons pas aborder ici. Le but principal (mais non pas unique, puisqu'une rétribution pouvait et devait aussi être attendue) de la colonisation devait être la catéchisation des païens. Furieux avec la réalité américaine, le père se fit le devoir de montrer aux espagnols et aux autres européens que, contrairement à ce que déclaraient la plupart des *conquistadores*, la catéchisation n'avait pas lieu tout simplement parce qu'elle était loin d'être le but premier de la conquête : « je crois bien quant à moi qu'on eut peu de soin et de considération en ces temps-là à sauver ce âmes, et qu'on ne tint pas cela pour fin ultime, comme cela aurait dû être le cas »[232]. En réalité, elle n'était pas un but du tout. Cela n'empêchait pas les *conquistadores* d'affirmer qu'ils se sentaient concernés par la prédication de l'évangile mais que, compte tenu de la barbarie des indiens et de leur insubordination, ils devaient leur faire la guerre pour qu'une fois pacifiés, ils puissent les obliger à accepter la vraie foi.

Malgré cette affirmation, dans la pratique leur seul vrai but était de découvrir des richesses et des métaux précieux, ce qui d'ailleurs dès le début n'échappa pas aux indiens : « il

---

[231] *Histoire des Indes III* p. 492.

[232] *Histoire des Indes I* p. 734.

leur fit demander par l'interprète s'ils avaient de l'or, disant qu'ils le leur achèteraient ou troqueraient contre ces objets ; et voilà comme toujours, car c'était l'habitude des espagnols, quels furent le début de leur évangile et le sujet de leur sermons. Voyez quel premier article de foi : au lieu de leur indiquer qu'il y avait au ciel un seigneur créateur de tous, qui s'appelait Dieu, le seul qu'ils donnèrent fut de savoir s'ils avaient de l'or, afin que les indiens comprissent que c'était là leur but et leur souhait ultimes, et la raison de leur venue en ce pays, de leur voyage et de leurs efforts »[233].

Un des moyens de sa lutte (qui eut plusieurs facettes, que ce soit dans la théorie ou la pratique) fut la longue démonstration (par l'ouvrage *De unico vocationis modo*) du seul moyen valable pour la prédication de l'évangile et pour l'expansion de la foi chrétienne, qui est celui de la douceur, contraire donc à celui de la force défendu par la majorité des espagnols depuis Colon :

« c'est un grand aveuglement, et plaise à dieu que ne s'y ajoute une grande malignité, que de vouloir que les infidèles, qu'ils soient de n'importe quelle religion superstitieuse – excepté les hérétiques, qui auront reçu une fois volontairement la foi catholique – , la reçoivent avec des sommations, des intimidations et des menaces s'ils ne l'acceptent d'emblée, même si elle leur est présentée avec tous les arguments naturels qu'on voudra et perdent par le fait même leurs biens, leurs corps et leurs âmes, perdant misérablement leurs vies dans des guerres cruelles. Que pourrait-on dire d'autre, sinon que la paix, la douceur, l'humilité et la bénignité de Jésus-Christ qu'il nous a ordonné tout spécialement et tout particulièrement d'apprendre de lui et d'employer avec tous les hommes sans distinction, et que la religion chrétienne nous rappelle, nous ordonne et nous prêche sans cesse, chaque jour, nous les avons transformées en une furieuse et cruelle férocité et en une très bâtarde coutume mahométane ? »[234].

Passons à l'argumentation de ce texte, dans lequel nous retrouvons une importante clé pour la lecture de Montaigne. Commençons par dire, avant de mettre en lumière la colonisation prônée par notre dominicain, que cette dernière telle qu'elle est à l'œuvre aux Indes est selon lui vouée à l'échec si tant est qu'on y recherche l'évangélisation d'un peuple : « je trouve que le plus

[233] *Histoire des Indes III* p. 530.

[234] *Histoire des Indes I* p. 969.

grand obstacle pour amener les indiens guerriers à la paix, et les indiens pacifiques à la connaissance de notre foi, c'est le traIbident brutal et cruel que les chrétiens infligent aux indiens pacifiques. Ceux-ci en deviennent si difficiles et si agités que rien ne peut leur être plus odieux et détestable que le nom de chrétiens ; partout ici ils les appellent yares, qui veut dire démons, ils ont raison, sans nul doute, car les actes commis ici ne sont ni de chrétiens ni d'hommes doués de raison mais de démons »[235].

Revenons à l'argumentation de *De unico vocationis modo*, car c'est là où la question de la prédication de l'évangile est établie de façon la plus détaillée. D'abord aucune race, nation ou peuple pourrait être stupide, simple ou sot au point de ne pas être capable de recevoir la doctrine évangélique[236] puisqu'il n'y a pas de différence en l'ouvrage de la création des hommes ainsi qu'en leur salut, qu'ils soient barbares ou sages, la grâce de Dieu pouvant redresser les esprits les plus barbares aux sentiments raisonnables[237]. Il est intéressant ici de noter l'idée d'une unité humaine, c'est-à-dire l'appartenance de tous les hommes, en tant que création divine, à un même groupe malgré toutes les différences superficielles et apparentes. Las Casas ne se limite pas à des exemples bibliques pour démontrer cette unité, puisqu'il va chercher chez Cicéron la même affirmation : quelle que soit la définition de l'homme, elle doit être valable pour tous[238].

Cette unité est encore abordée par le concept de parenté. Il soutient qu'un droit de parenté a été manifestement établi par la nature entre tous les hommes. Remarquons que Montaigne utilise une idée semblable de parenté dans l'*Apologie*, qu'il prolonge d'ailleurs jusqu'aux animaux. La conséquence de ce principe de parenté est que les hommes ne peuvent pas être traités différemment en la prédication de l'évangile, donc qu'aucun homme ne peut être considéré comme non apte à recevoir la foi selon Las Casas. En outre, l'évangile ne peut pas être enseigné par la force, puisqu'on ne peut utiliser la force contre son proche. D'où le précepte qui demande à chaque homme d'aimer son prochain comme soi-même, par lequel est confirmé que le droit de

---

[235] *Très brève relation* p. 108.

[236] *De unico vocationis modo* p.13.

[237] Ibid p. 375.

[238] Ibid, p. 373.

parenté entre tous les hommes est naturel[239]. Selon nous, son argument le plus convaincant est celui de la création divine : Dieu n'aurait pas créé des hommes différents au point que certains ne puissent pas appartenir au groupe de ceux qui peuvent recevoir la prédication et donc espérer le salut.

Par ailleurs, selon Las Casas, les amérindiens ne sont ni déraisonnables ni barbares. Au moment où il réfute la justification de la violence qui repose sur le principe de leur barbarie, il argue non seulement qu'ils ne sont pas barbares (montrant bien à la suite du philosophe quels sont les différents genres de barbarie et pourquoi ils font partie seulement d'une de ces catégories qui n'en fait pas pour autant des esclaves *a natura*), mais propose un portrait tout à fait excellent de ces hommes, de leurs valeurs ainsi que de leurs vertus naturelles et bonnes coutumes. Au contraire, ils sont avantagés non seulement par les effets des corps célestes et par l'aménité de leur région, mais par la bonne proportion de leurs corps, par la complexion modérée de leur caractère ; par la bonté des puissances intérieures et de leurs organes ; par des causes accidentelles telles la sobriété et la frugalité dans le boire et le manger, la modération et continence devant les inclinations aux choses sensibles et aux vices, par l'absence d'inquiétude et de préoccupation excessives des choses temporelles et par le calme des impulsions causées par les passions de l'âme[240].

S'il est clair que n'importe quel peuple peut recevoir la foi indépendamment de ces attributs, et si les indiens semblent le pouvoir encore plus que d'autres à cause de leur bon naturel, reste à savoir quel est le type de prédication recommandé par Las Casas : « attribuer faussement aux nations indiennes, qu'elles s'éloignaient tellement du régime commun des hommes, qu'elles n'étaient pas capables de se gouverner elles-mêmes, mais qu'elles avaient besoin de tuteurs. Et leur délire ainsi que leur licence reprochable sont arrivés à un point qu'ils n'ont pas hésité à les dénigrer et affirmer de façon infantile que ces hommes étaient des bêtes ou des presque bêtes, et que par conséquent, avec raison, comme à des animaux l'on pouvait les soumettre à sa domination par la guerre, ou les chasser, et après les réduire à l'esclavage, donc les utiliser à leur guise. Mais la vérité est que beaucoup de ces hommes pourraient nous régir en la

[239] Ibid, p. 499.

[240] Ibid, p.13.

vie monastique, en l'économique et aussi en la politique, et nous conduire à de meilleures coutumes ; plus encore, nous gouverner par leur raison naturelle»[241].

Ainsi une première et peut-être une des plus importantes conditions est que l'évangile ne soit enseignée qu'à ceux qui veulent bien l'entendre, et qu'à ceux qui ne le souhaitent pas, il ne soit pas infligé de châtiment en retour, car ainsi aurait voulu le Christ en concédant l'autorisation de prédication aux apôtres[242]. Il est inutile de remarquer l'actualité mais surtout la polémique de cette proposition, puisque l'un des arguments forts des espagnols pour faire la guerre aux indiens était que ceux-là ne voulaient ni écouter leur prédication, ni se convertir. S'ensuit de cette proposition une autre tout aussi importante : l'évangile ne doit pas être prédiqué par la force mais par la douceur. Une fois dites les choses de la foi, expliquées et répétées comme il le faut, celles-ci étant les plus nobles et divines, il serait impossible qu'elles ne causent pas en l'esprit de celui qui les écoute du plaisir, de l'amour et du désir ou une inclination pour en écouter davantage[243].

Une fois la prédication opérée de façon pacifique et douce, elle ne peut qu'aboutir à la conversion de ces peuples. Le but serait donc atteint. Cependant, nous le savons bien, la prédication (là où elle est arrivée à se faire) ne se déroulait pas pacifiquement et Las Casas devait prouver de plusieurs façons les raisons de cet impératif. Tout au long de son ouvrage, il répète que le contenu de la foi doit être proposé à ceux que nous voulons instruire en la foi et religion chrétienne sans dureté ni âpreté, sans menace, sans précipitation ou impatience, mais avec mansuétude et douceur, avec placidité et calme, sur une longue période de temps[244]. Il essaie de le prouver par divers arguments de raison et d'autorité, c'est-à-dire fondés en exemples. Ceux-ci sont ceux des saints pères, celui de la forme de prédication établie par le Christ lui-même, du

---

[241] «atribuir con falsedad a las naciones indianas, que tanto se apartaban del régimen común de los hombres, que no eran capaces de gobernarse a sí mismos, sino que necesitaban de tutores. Y ha llegado a tanto el delirio y reproblable descaro de estos, que no han dudado en afirmar e infamar infantilmente que aquellos hombres eran bestias o cuasibestias, y por conseguiente, con razón, como a bestias los podían someter a su dominio con la guerra, o cazarlos, y después reducirlos a esclavitud y, por tanto, utilizarlos a su capricho. Pero la verdad es que muchos de aquellos hombres pudieran regirnos en la vida monástica, en la económica e incluso en la política, y conducirse a mas buenas costumbres; más aun, mandarnos a nosotros por su razón natural» *De unico vocationis modo* p. 351.

[242] Ibid, p. 179.

[243] Ibid, p. 71.

[244] Ibid p. 51.

moyen observé par les apôtres et disciples du seigneur, celui établi par les pères de l'église et validé par l'autorité des docteurs (notamment saint Thomas), de la pratique et coutume de l'église observée lors de toute prédication ainsi que celui des innombrables décrets de l'église.

Toutes ces autorités sont, comme nous pouvons le supposer très importantes. Nous trouvons par exemple en ce qui concerne les apôtres un passage qui l'illustre assez bien, où il nous dit que le Christ enseigna aux apôtres et aux disciples qu'il était nécessaire qu'ils furent non seulement pacifiques, mais aussi qu'ils dédaignent les biens temporels, qu'ils soient graves et humbles, modérés et généreux, caritatifs et reconnaissants à leurs hôtes, qu'ils aient une bonne renommée pour qu'on ne puisse les accuser d'aucun défaut ou désordre, qu'ils fussent aussi très patients, à tel point qu'ils puissent vaincre avec mansuétude tous leurs adversaires et persécuteurs. Pour cette raison, il leur dit qu'il les envoie comme des agneaux au milieu des loups[245]. Si l'exemple des apôtres et des autres personnages mentionnés est significatif, il reste clair que celui du Christ l'est encore plus, et c'est bien entendu le plus mentionné dans l'argumentation du dominicain :

« nous voyons ici comment le Christ a indiqué le chemin que les promoteurs de la loi évangélique devaient parcourir en leur vie et ce qu'ils devaient y faire de la foi, car celui qu'a parcouru le sauveur du monde n'est pas autre : accomplir ponctuellement la volonté du père, dont l'accomplissement consiste principalement en cela : inviter les pécheurs à la pénitence par une conduite sans tâche et très sainte, c'est-à-dire, avec mansuétude, patience , amour et douceur ; et ne pas expulser les pêcheurs plus loin encore qu'ils ne l'étaient déjà, les désolant et les angoissant avec rigueur, terreur ou despotisme, âpreté, perturbation ou amertume, persécutions, charges ou insultes»[246].

Mais encore: «ainsi le modèle d'humanité réside en premier lieu dans l'imitation des apôtres, comme supérieurs qu'ils sont, ainsi que des autres prélats de l'église. En raison de cela il

[245] Ibid, p. 187.

[246] «vemos aquí como Cristo indico el camino que debían recorrer en su vida y en el que hacer de la fe los promulgadores de la ley evangélica, que no es otro sino el que recorrió el mismo redentor del mundo: cumplir puntualmente la voluntad del padre, cuyo cumplimiento consiste, principalmente, en esto: invitar a los pecadores a la penitencia como el los invitaba, mediante una conducta intachable y santísima, a saber, con mansedumbre, paciencia, amor y dulzura; y no arrojar a los pecadores mas lejos de lo que estaban, afligiéndoles y angustiándoles con rigor, terror o despotismo, aspereza, turbación o amargura, persecuciones, gravámenes o insultos» Ibid, p. 189.

leur dit : je vous ai donné l'exemple… Que le Christ ait enseigné et prescrit la forme référée non seulement avec des mots mais aussi avec des œuvres est patent chez tous les évangélistes. Lorsqu'il commença à prédiquer il était doux et humble de cœur, il enseignait aux autres à pratiquer la mansuétude et l'humilité, il parlait aux hommes humblement et doucement, les attirant à soi avec douce intimité et leur inspirant confiance pour s'approcher de Dieu »[247].

Le chrétien devrait être facilement reconnu, et cela avant même qu'il ait prononcé sa foi. La raison en est simple : avant même que de se faire chrétiens par la foi et par la parole, les hommes doivent se faire chrétiens par l'action : par la vie vertueuse qu'ils devraient mener ; et c'est cette virtuosité qui les rend facilement reconnaissables. Plus encore, cela serait une preuve efficace de la vérité de cette religion, puisque les hommes qui connaîtraient le vrai Dieu devraient forcément être ceux qui se conduisent le mieux envers eux-mêmes et envers les autres : « la règle et l'enseignement les plus surs et convenables que les chrétiens doivent donner et tenir dans ces pays d'infidèles et dans d'autres semblables à ceux-ci, quand ils sont de passage comme allaient ces espagnols mais aussi quand ils voudront demeurer parmi ces gens, c'est de leur donner un très bon exemple d'actions vertueuses et chrétiennes, afin que, comme dit notre rédempteur, en les voyant, ils louent et rendent gloire à dieu et au père des chrétiens et, par elles, pensent que celui qui a de tels adorateurs ne peut être qu'un bon et vrai Dieu »[248].

Plus encore, cette vie vertueuse devrait non seulement pouvoir annoncer avant toute autre chose la foi chrétienne de la personne en question, mais, plus encore, elle devrait pouvoir servir de moyen important pour attirer les infidèles ou les païens à la vraie foi. En effet, une vie exemplaire qui ne pourrait qu'être louée de tous, chrétiens ou non, ne pourrait qu'attirer ceux qui ne la suivent pas à l'embrasser, puisqu'elle perfectionne et amende tellement les hommes. Cette idée n'est pas prônée seulement par las Casas, Montaigne la reprend lui aussi dans un propos sur

---

[247] «así el modelo de humanidad se propone en primer lugar a la imitación de los apóstoles, como superiores que son, y a los demás prelados de la iglesia. Por eso les dijo: ejemplo os he dado... Que Cristo aya ensenado y preceptuado la forma referida no solamente con palabras, sino también con obras, es patente en todos los evangelistas. Cuando comenzó a predicar siendo manso y humilde de corazón, y ensenando a los demás a praticar la mansedumbre y la humildad, humilde y mansamente conversaba con los hombres, atrayéndolos hacia si con dulce trato e inspirándoles confianza para acercarse a dios » Ibid, p. 211.

[248] *Histoire des Indes III* p.567.

la religiosité ou la foi des chrétiens. Le problème de ce précepte évangélisateur était pour le père espagnol son caractère contradictoire avec les choses telles qu'elles se passaient. Si l'action et la vertu des personnes pouvaient exprimer la vérité ou la bonté de leur religion, il faudrait croire que celle des indiens fut meilleure que celle des chrétiens, puisqu'ils montrent plus de bonté, sont naturellement plus vertueux et de plus fervents religieux.

La vie bonne ou 'vertueuse' que les indiens semblent mener ne se limite pas à l'observance de leur religion, car dans la vie quotidienne ils sont aussi tenus pour bien plus vertueux que les espagnols ou chrétiens. Observons que pour l'instant il n'est pas encore question d'élargir la comparaison et de mettre en ligne de compte les autres chrétiens, leur foi n'étant pas remise en cause. Seule celle des *conquistadores* est visée, qui démontrent par leur comportement abominable qu'ils ne peuvent être chrétiens que par le nom. Précisons : Las Casas ne mettra jamais en question, selon notre lecture, la foi ou la chrétienté pour ainsi dire de l'Europe. C'est toujours la foi des *conquistadores* ou des hommes ambitieux partis pour l'Amérique qu'il questionne et de laquelle il semble véritablement douter, sans pour autant généraliser cette remise en question aux croyances des européens. Soulignons encore qu'il doit y avoir selon lui certainement plusieurs groupes qui échappent à cette critique, parmi lesquelles les différentes congrégations religieuses.

Devons-nous alors rectifier et effacer le 'pour l'instant' dans 'pour l'instant il n'est pas encore question d'agrandir la comparaison et de mettre en ligne de compte les autres chrétiens'? Selon nous, non, car nous croyons pouvoir dire que si Las Casas ne le fait pas, Montaigne, par contre, va bel et bien généraliser cette interrogation et mettre en doute la véracité et la sincérité de la foi des chrétiens de manière presque universelle. Résumons : pour Las Casas, l'exemple semble être plus fondamental pour la prédication de l'évangile aux païens comme preuve de la vérité de la foi des chrétiens. Pour Montaigne, comme nous espérons le voir par la suite, la question de la prédication ne semble même plus se poser (faute de vrais chrétiens qui pourraient offrir une vie vertueuse en exemple aux païens ?), et l'exemple sert de base à une question bien moins contextuelle que celle du père espagnol, et plus globale : celle de l'effectivité de la foi chrétienne.

Revenons à nos moutons, ou plutôt à nos brebis : il devient manifeste que si la meilleure prédication est la pacifique cela se doit aux caractéristiques de la nature humaine : il semble en

effet qu'il soit de la nature humaine et commun à tous les hommes d'être captivés par le plaisir, la délicatesse, la suavité et la douceur ; d'aimer la déférence, la bonté, la gratitude, la bienveillance et le vivre avec droiture ; ainsi que de haïr tout le contraire[249]. Nous voyons l'importance et le rôle qu'exerce l'exemple dans la doctrine de Las Casas : « où elle disposa que les indiens devraient avoir commerce avec les chrétiens, la sainte reine et les membres de son conseil présupposèrent que les gens qui venaient aux Indes étaient chrétiens, mais ce n'était pas le cas (…) ; car il est, selon les saints, un excellent moyen, et fort aisé, pour que les gentils et les infidèles ne tardent pas à se convertir : qu'ils voient les œuvres chrétiennes des chrétiens pour que, connaissant par elle la pureté, la droiture, la douceur, la délicatesse et la sainteté de la loi chrétienne, ils se mettent aussitôt à glorifier celui qui nous l'a donné, à savoir Jésus Christ.

(…) mais comme les espagnols faisaient à ces gens tant d'injustices et de torts irréparables, et vivaient en commettant de si mauvaises et si vicieuses actions, si contraires à la loi du christ, il est bien vrai, assurément, que l'un des principaux moyens humains nécessairement requis après la sainte doctrine, pour la conversion de ces gens et leur acceptation de la foi catholique, était et est encore qu'ils n'aient connu, fréquenté ou vu aucun de nous »[250].

Ou encore : « vrai chrétien pourra considérer par là quel enseignement, quel exemple, quelle renommée, quelle estime pourraient recevoir ces indiens de la religion chrétienne … on a conquis ce pays et ces royaumes qui appartenaient à d'autres, alors que la seule cause légitime pour pouvoir les conquérir était leur paix, leur calme, leur édification, leur conversion et leur salut »[251]. L'importance de cette 'douceur' ne se limite pas à soutenir l'argumentation lascasienne quant à la prédication de l'évangile, mais est fondamentale pour sa réussite même, donc pour l'aboutissement à la vraie conversion. Nous pouvons donc dire que l'exemple est le mot ou le concept clé de la doctrine de la colonisation évangélisatrice proposée par le père espagnol. Pour que l'évangélisation ait lieu, il faut qu'elle se déroule de la façon la plus proche de ce qui plait à la nature des hommes, autrement dit, il faut qu'elle soit pacifique : « ainsi, le Christ connaissant la condition naturelle de l'homme, a trouvé, plus encore, sanctionné une façon et un moyen

---

[249] Ibid, p. 375.

[250] *Histoire des Indes II* p.78.

[251] *Histoire* des Indes *I* p. 944

d'attirer les hommes à soi et de les conduire à la vertu, à la sujétion et à l'obéissance de ses mandements, suave, douce, bénévole et co-naturelle aux hommes»[252].

Il faut surtout qu'elle soit transmise vertueusement par ceux qui s'adonnent à cette tâche. Les prédicateurs de l'évangile doivent respecter la volonté de ceux à qui l'évangile va être prêché ; à ceux qui veulent l'écouter, ils doivent le faire de façon pacifique, douce et humble ; affables et calmes, aimables et bénévoles quant au parler et à la discussion avec leurs auditeurs, surtout s'il s'agit d'infidèles, pour qu'ils consentent à les écouter et accueillent leur doctrine avec la plus haute révérence[253]. Le mot clé ici est donc, comme nous l'avons déjà suggéré, l'exemple ; pas n'importe quel exemple, mais celui d'une vie vertueuse, disons même très vertueuse, car c'est elle qui aide plus que n'importe quelle autre chose à la conversion. Cette vis vertueuse pour Las Casas ne consiste pas à jeûner mais à déprécier les richesses, brûler de charité, donner du pain à ceux qui ont faim, s'opposer à la haine, ne pas convoiter les gloires vaines et s'éloigner de l'envie.

Là serait la vie vertueuse enseignée par Christ que ceux qui veulent enseigner sa doctrine doivent suivre : « parce que le Christ a d'abord ordonné qu'il fallait offrir la paix dans tout le village ou la ville où ils devaient entrer pour faire les hommes humains et agréables ; et que le royaume des cieux était proche ; qu'ils ne portent ni or ni argent, qu'ils ne cherchent à se procurer aucun bien matériel ; qu'ils soient humbles, sans porter le bâton de la violence, et partant modestes, bénins, doux, modérés, sans offenser personne et évitant pour ce qui dépendrait d'eux tout scandale ; qu'ils soient patients et préparés à affronter la mort pour l'amour du Christ et pour la prédication de la foi, et qu'ils se présentent comme des brebis au milieu des loups ; finalement resplendissant par la sainteté de leur vie »[254].

---

[252] «asi que, Cristo, conociendo la natural condicion del hombre, encontro, mas aun, sanciono un modo y un medio de atraer los hombres a si y conducirlos a la virtud, a la sujecion a el y a la obediencia de sus mandatos, suave, dulce, benevolo y connatural a los hombres» *De unico vocationis modo* p. 463.

[253] Ibid, p.249.

[254] «porque si cristo mando que primero debia ofrecerse la paz en toda aldea o cuidad adonde habian de entrar para hacer a los hombres benévolos y gratos; y que se acercaba el reino de los cielos; que no llevaran oro ni plata, ni procuraran tener ninguna otra cosa terrenal; que fueran humildes, sin llevar al baston de la violencia, y por tanto modestos, benignos, mansos, moderados, sin ofensa a nadie y evitando, en cuanto estuviera de su parte, todo

Une autre question se pose à propos de la personne du sage. Celui qui est capable et se doit de critiquer le monde dans lequel il vit, doit en outre suivre les règles qui régissent ce même monde, dans la mesure où il ne faut jamais se faire remarquer. C'est ce que nous retrouvons dans ce précepte mentionné par le père espagnol selon lequel il faut éviter tout scandale. Nous savons que Montaigne apprécie ce précepte qu'il tire de Socrate. Il s'agit, pour résumer, d'un idéal d'humanité d'abord offert en exemple par le Christ, puis exigé ensuite de lui à ceux qui désirent le suivre et répandre sa doctrine. C'est donc la nature humaine telle qu'elle devrait être ou devenir, c'est l'idéal que chaque homme devrait rechercher. Les apôtres doivent donc suivre l'exemple du Christ, et chaque chrétien à son tour doit se conformer aux premiers. Ainsi, le mode de vie de chaque chrétien, prédicateur ou non, doit consister en une vie juste et exemplaire afin que tous les chrétiens aient cette caractéristique commune et soient reconnus pour elle.

La meilleure façon d'appeler les non chrétiens à le devenir semble donc être cette exemplarité. En effet, c'est en voyant que tous ceux qui suivent la doctrine du Christ sont justes et bons, que ces derniers soient convaincu non seulement de la bonté et de la supériorité de leur Dieu, mais aussi que ce mode d'être vaut la peine d'être embrassé : «parce que les premiers prédicateurs de la foi et les premiers hommes portant le nom de chrétiens que les infidèles connaissent doivent être tels, c'est-à-dire doux, humbles, pacifiques, pieux, immaculés, nobles, prudents, et irrépréhensibles pour qu'en les voyant tous et chacun sente de la stupeur, les admirent et se disent : ces hommes-là sont de Dieu, puisque telle est leur intérieur»[255]. Cette association de la vie juste aux chrétiens ne doit bien entendu pas être réduite à une apparence servant à la persuasion, au contraire elle représente l'idéal d'humanité exigé par le Christ qui lui-même l'offre en exemple.

C'est donc la nature humaine dans sa perfection qui figure dans cet exemple à suivre, et que tous les hommes, éloignés qu'ils se trouvent de cette condition, doivent essayer d'accomplir.

---

escandalo; que fueran pacientes y estivieran preparados a afrontar la muerte por amor de cristo y la predicacion de la fe, y asi apreentandose como ovejas en medio de lobos; y finalmente resplandeciendo por la santidad de vida » Ibid, p. 343.

[255] « pues tales conviene que sean los primeros predicadores de la fe y los primeros hombres a los que los infieles conozcan que se precian del nombre de cristianos, a saber, mansos, humildes, pacificos, piadosos, inmaculados, nobles, prudentes, irreprensibles, para que, al verlos, todos y cada uno sienta estupor, se admiren y digan: estos hombres son de Dios, pues tal es su trato » Ibid, p. 419.

Les prédicateurs doivent donc avant tout embrasser cette vie juste, car c'est le meilleur moyen de montrer la vérité et la supériorité de leur religion, donnant ainsi envie de la suivre. Par ailleurs, tous ceux qui se proclament chrétiens doivent eux aussi la suivre, pour l'exemple, mais surtout parce que c'est ce que l'homme peut atteindre de meilleur, en d'autres termes, c'est la plus parfaite condition à laquelle ils peuvent aspirer, enfin c'est ce qui est exigé par le Christ de ses partisans. Notons au passage que nous n'utilisons pas ici le terme de condition dans un sens rigide. Spécifions tout de même que nous utilisons dans ce passage le terme de condition - sans prendre nécessairement en compte la question de la chute ; qui délimiterait deux conditions possibles - pour désigner les multiples manières de vivre adoptées par les hommes.

Cette vie juste, par laquelle l'humanité s'accomplit, doit avoir comme principal attribut la justice, cela étant elle a le pouvoir d'illuminer tous les peuples. Non pas parce qu'elle leur montre quelque chose de surnaturel ou d'impossible, mais bien parce que ce à quoi elle appelle les hommes est une condition qui leur est accessible et devrait être la leur mais qui ne l'est pas, s'étant sans doute perdue. Cette vie-là consistant en une nature perdue, il est normal qu'ils l'aiment et veuillent la suivre lorsqu'ils la rencontrent chez d'autres hommes, et peu importe qu'au départ ils soient chrétiens ou pas, car c'est de la nature des hommes dont il s'agit, et non pas de leur religion. Or il se trouve que les chrétiens soient ceux qui aient cet exemple à donner aux autres, ce qui renforce la vérité de leur croyance. Considérons les caractéristiques de cette vie exemplaire.

Elle consiste en une existence qui ne soit plainte par personne, qui n'offense personne, capable de vivre avec tous simplement ; cette existence doit être sainte, comme celle d'anges parmi les hommes, qui dédaignent tout ce qui est mondain et transitoire ; elle ne désire accumuler ni l'or ni l'argent et encore moins exercer un pouvoir sur les autres ; ne convoite ni la gloire ni les richesses ; se montre modérée, pacifique, modeste, humble, patiente, pure, honnête et spirituelle, et dont l'intention est vouée aux choses célestes plutôt qu'aux terrestres. Cette caractérisation, Las Casas, en faisant écho aux paroles du Christ, l'exige du prédicateur, mais également de tous les chrétiens[256]. Las Casas touche un point très important dans le rapport à cette caractérisation du chrétien qui, comme nous le verrons par la suite, sera aussi centrale pour la pensée de Montaigne.

[256] Ibid, p.439.

Focalisons-nous sur les espagnols ou européens qui sont en Amérique et participent à la conquête (en tout cas pour l'instant) : tous sont chrétiens, si bien que les indiens les désignent la plupart du temps de cette façon plutôt que, par exemple, par leur nationalité. Mais s'il est évident qu'ils sont désignés de cette façon et qu'ils se disent tels, il n'est pas du tout aussi évident qu'ils se montrent tels en vérité. Si nous nous limitons à ce que donnent les indiens comme caractéristiques des chrétiens, nous verrons que nous sommes très loin ou plutôt absolument à l'opposé de ce que demande le Christ à ceux qui le suivent. En tout cas, si nous nous en tenons aux caractéristiques exigées des prédicateurs et des chrétiens énoncées par le père espagnol, nous voyons clairement qu'ils ne les possèdent pas du tout. Remarquons encore que ces *conquistadores* ne se définissent pas uniquement comme de simples chrétiens, mais encore comme des prédicateurs de l'évangile venus catéchiser les païens. Ils n'ont donc aucune excuse pour ne pas mener la vie juste et vertueuse exigée par le Christ lui-même, et sont alors en grande faute.

Disons le plus clairement : ils ne sont chrétiens que par le nom - comme nous le dit Las Casas, mais comme le dira aussi Montaigne, dans un autre contexte - ou, de façon plus exacte, ne le sont en vérité pas : « ceux-là étaient des précurseurs de l'antéchrist et des imitateurs de Mahomet et ceux qui le suivirent, dans la manière qu'il établit pour attirer les hommes à sa secte et en la violence, cruauté et œuvres criminelles et dépravées, et n'ont de chrétiens que le nom, on conclut clairement que le moyen des guerres devant précéder la prédication de l'évangile que ceux-là ont trouvé est contraire à la cinquième partie intégrale et substantielle de la forme instituée par la sagesse divine, renouvelée par le Christ et exercée par les apôtres de prédiquer l'évangile qui est une vie sans tâche, pleine de justice, amour et charité, irrépréhensible, exemplaire et sainte, sans plainte ni offense de dommage ou oppression de personne»[257].

Revenons aux caractéristiques que devraient avoir les chrétiens : excepté la sainteté, ainsi que le plus grand intérêt aux choses spirituelles qu'aux terrestres, nous pouvons remarquer que

[257] «pues siendo estos precursores del antecristo e imitadores de Mahoma y sus secuases, bien en el modo que estableció para atraer los hombres a su secta, bien en la violencia, crueldad y obras criminales y depravadas, y no teniendo de cristianos mas que el nombre, se concluye claramente que aquel modo que estos encontraron de las guerras que deben preceder a la predicación del evangelio, es contrario a la quinta parte integral y sustancial de la forma instituida por la divina sabiduría, renovada por Cristo y ejercida por los apóstoles, de predicar el evangelio que es une vida sin tacha, plena de justicia, amor y caridad, irreprensible, ejemplar y santa, sin queja ni ofensa de daño u opresión de nadie» Ibid, p. 453.

les autres caractéristiques correspondent chez Las Casas à celles des amérindiens. En effet, ils sont infiniment loués pour savoir vivre les uns avec les autres simplement et en paix, leur mépris pour l'accumulation des métaux précieux, leur absence de volonté de pouvoir, leur recherche d'une gloire noble et non vaine, leur indifférence devant les richesses, si ce n'est qu'ils élisent comme richesse les choses qui leur font plaisir et qu'ils trouvent belles ; et pour finir ils sont loués pour leurs comportements modérés, pacifiques, modestes, humbles, patients, purs et honnêtes. Et cela malgré leurs péchés parfois tenus pour mortels. Il est vrai que nous forçons un peu ce texte en disant que les indiens ont les caractéristiques requises des chrétiens, car cela n'est pas littéralement dit par Las Casas, mais dans la mesure où nous rencontrons tout ce vocabulaire au fil de ses portraits des indiens, nous ne pervertissons pas complètement sa pensée en l'affirmant.

A la lumière d'autres passages d'autres ouvrages, l'idée de comparer la vie des indiens avec celle exigée des chrétiens et le fait d'affirmer une certaine apparence de chrétienté dans le comportement des indiens, n'est pas une hétérodoxie à sa pensée : « ces gens-là, parce qu'ils ne cherchaient pas autre chose que de vivre de façon naturelle et de se nourrir, et non de thésauriser, ce qui offense la perfection évangélique qui le réprouve, et parce qu'ils avaient des terres extrêmement fécondes et riches, ce qui fait qu'ils obtenaient tout ce dont ils avaient besoin sans travailler à l'excès, occupaient le reste de leur temps à chasser et pêcher, à leurs fêtes et à leurs danses, et à fabriquer de leurs mains des choses d'une grande délicatesse… »[258].

Ou encore « aient pu être tenus pour des oisifs, mais certainement pas d'après la raison naturelle et la loi divine dans sa perfection évangélique elle-même, que ces indiens démontrent et louent, comme je l'ai dit, par leur modération et la façon dont ils se contentent du nécessaire, et que nous détestons et donnons pour nulle par notre désir, notre orgueil, notre sollicitude et notre cupidité démesurées »[259]. Ces deux citations semblent même montrer l'équivoque de notre réserve à associer la vie des indiens à la vie chrétienne, car notre dominicain va beaucoup plus loin en faisant mention par deux fois à la perfection évangélique alors qu'il est question des amérindiens. Reprenons la distinction entre la perfection naturelle et la perfection évangélique,

[258] *Histoire des Indes III* p. 57.

[259] Ibid, p. 58.

ou de la grâce. La perfection naturelle (car c'est la seule que les indiens en tant que païens peuvent atteindre et à laquelle ils peuvent aspirer compte tenu de la condition qui est la leur) de ces indiens est telle qu'elle s'approche même de la perfection que seuls ceux qui possèdent la vraie religion peuvent atteindre.

Inutile de rappeler que les dits chrétiens résidant sur le continent américains, seuls susceptibles d'atteindre la perfection évangélique, c'est-à-dire la plus grande perfection que l'homme puisse ambitionner, ne la possèdent pas. Nous pouvons même dire qu'ils n'atteignent même pas la perfection naturelle, nettement inférieure à l'évangélique. Nous reprendrons cette question dans la suite, lorsque nous passerons au texte de Montaigne. Comme nous pouvons le constater dans la citation qui précède, dans les références à la vie vertueuse exigée du vrai chrétien apparaît clairement et dans plusieurs passages la dévalorisation des biens terrestres, souvent symbolisée par la métaphore de ne pas porter de l'or ou d'argent. Ce manque d'intérêt pour les richesses est partie constituante de la vie vertueuse ; pour cette raison le Christ interdisait à ses apôtres qu'ils portassent de l'or.

Pour que leur vie soit vraiment exemplaire, les prédicateurs doivent montrer, d'un côté, qu'ils ne sont pas mus par l'amour de l'argent et donc n'ambitionnent aucune possession ; d'un autre, qu'ils n'ont pas non plus l'intention d'exercer une domination quelconque sur leurs auditeurs par le moyen de la prédication[260]. Il nous semble pouvoir affirmer que ce dédain pour les richesses ainsi que pour le pouvoir ne peut pas être simplement apparent, au sens où le prédicateur devrait faire croire qu'il méprise les richesses ; au contraire, il doit être réel et essentiel, donc faire partie de la nature de celui qui prêche l'évangile. Quelle autre caractéristique pourrions-nous attribuer avec plus de justesse aux indiens ? Pendant tout le premier siècle de la conquête, tous ceux qui ont écrits sur les Indes ont souligné, la plupart du temps de façon très critique et pour montrer un manque essentiel à leur humanité ou tout au moins à leur civilité, l'absence ou le peu d'intérêt que manifestaient les indiens à l'égard des métaux précieux, pierres ou autres richesses.

Les formules : 'sans or' et 'sans métal' sont d'ailleurs devenues courantes, et les auteurs se les empruntaient les uns aux autres, parfois dans des usages très différents de leurs

[260] Ibid, p. 247.

prédécesseurs. Montaigne, qui utilise lui-même cette expression mais cette fois dans un sens mélioratif, et ce malgré sa forme négative - comme c'est peut-être le cas dans le précepte chrétien. Allons plus loin, et disons que la caractérisation de la vie du Christ par Las Casas, elle aussi, se rapproche assez de celle attribuée aux indiens. En effet, de manière générale, les indiens sont définis comme des gens humbles, apprivoisés, pacifiques, pauvres et communs, ne cherchant pas la domination sur les autres : « en venant au monde pour sauver les hommes le Christ devait régner sur le peuple chrétien spirituellement et non temporellement (…) il aurait pu s'agrandir en incitant la pratique de la rigueur et du pouvoir politique ; toutefois il a mené une vie humble, douce, pacifique, pauvre et d'ailleurs très commune ; en élisant cette vie il s'est incarné en déviant de soi tout royaume, tout domaine, principauté ou état fastueux (…) pour cette raison il a vécu humblement en ce monde et a élu la vie de la simplicité et de la pauvreté, pour, par son exemple, attirer plus facilement ses fidèles à œuvrer selon la vertu »[261].

Pour reprendre le vocabulaire que nous avons utilisé plus haut, disons que la condition des amérindiens se révèle bien plus proche de la nature humaine qui devrait être atteinte dans la foi que de celle des chrétiens. Les indiens ne connaissent pas la vraie doctrine, ils sont très loin de pouvoir aspirer à la béatitude des bienheureux. Cependant, pour ce qui est de la vie terrestre, ils vivent leur vie assez chrétiennement. De là peut-être l'acharnement du dominicain à essayer de prouver combien facilement les indiens pourraient être convertis à la vie chrétienne s'ils étaient catéchisés de la bonne manière et non par ces soi-disant chrétiens qui sont sur leur territoire et qui font montre à l'excès de tout le contraire de ce que les indiens pratiquent. Les *conquistadores* ou prétendus évangélisateurs se montrèrent vraisemblablement non pas des agneaux au milieu des loups, mais bien des loups affamés au milieu d'innocentes brebis, comme le dirait Las Casas.

Ils agissent ainsi à l'envers de ce qu'ils auraient du faire : « il a ordonné, ou établit, ou mieux renouvelé la vieille et naturelle manière d'attirer les hommes à la vraie religion, ordonnant

---

[261] «Cristo al venir al mundo para redimir a los hombres, había de reinar sobre el pueblo cristiano espiritualmente y no temporalmente ... podía engrandecerse fomentando la pratica del rigor y del poder político; sin embargo llevo una vida humilde, mansa, pacifica, pobre y incluso muy común; al elegir esta vida se encarno alejando de si todo reino, todo dominio, principado o estado fastuoso (...) por eso vivió humildemente en este mundo y eligio la via de la sencillez y la pobreza, para, con su ejemplo, atraer mas facilmente a sus fieles a obrar según virtud» *De unico vocationis modo* 457.

aux apôtres et à leurs successeurs qu'en prédicant l'évangile ils offrirent aux infidèles avant tout la paix, qu'ils ne fussent pas de délirants combattants mais doux, dociles, humbles de cœur, d'œuvres et de paroles, comme des brebis au milieu des loups, leur interdisant par conséquent de porter le bâton ou, ce qui revient au même, des armes ou tout ce qui pourrait montrer de la violence, ou qu'ils possédèrent de l'or, de l'argent ou tout autre chose qui pourrait faire les infidèles suspecter la moindre apparence de convoitise ou d'avidité»[262].

En guise de conclusion partielle, nous pouvons dire que le désespoir du père Las Casas est proportionnel à son pessimisme eschatologique en ce qui concerne les amérindiens. Ces derniers sont condamnés à brûler en enfer, âmes perdues et sans salut. Et encore qu'il fasse la plupart du temps un portrait très favorable des indiens, il faut comprendre que leur vie simple, pacifique et sans vices ne les empêche pas d'être tous condamnés aux flammes. Nous retrouvons deux portraits indigènes dans le texte du père espagnol. Un premier portrait est celui tracés par des critiques de la colonisation, des mémoriaux pour la cause indigène : c'est un portrait tout à fait positif, qui fait l'éloge et défend le bon naturel de ces peuples. C'est celui que nous connaissons le mieux et que nous retrouvons d'une certaine manière chez Montaigne, c'est donc en quelque sorte le portrait qui les unit.

L'autre portrait est celui que nous retrouvons surtout dans les argumentations qu'il utilise dans la défense de la colonisation et de l'évangélisation pacifiques. Avant même d'arriver à l'exigence de la colonisation et de l'évangélisation par la douceur et de façon pacifique, une autre question se pose, pour laquelle nul doute n'est permis. Il s'agit de la nécessité de l'évangélisation des païens, et dans ce cas spécifique des amérindiens. Chez tous les auteurs qui se sont penchés sur la question, aussi divergentes soit leurs positions, se trouve une donnée première incontestable : les indiens doivent être conduits à la vraie foi. Pour le reste, surgissent d'infinies divergences, mais sur ce point tous sont d'accord, et plusieurs d'entre eux (mais pas tous) disent d'ailleurs que c'est la seule juste cause de la conquête ou colonisation du 'nouveau continent'.

---

[262] « ordeno, estableció o, mejor, renovó la vieja y natural forma de atraer los hombres a la verdadera religión, ordenando a los apóstoles y sus sucesores que, al predicar el evangelio ofreciesen previamente a los infideles la paz, que no fueren delirantes luchadores, sino mansos, suaves, humildes de corazón, de obras y palabras, como ovejas y corderos entre lobos, prohibiéndoles consecuentemente que llevaran bastón o, lo que es lo mismo, armas y cualquier cosa que pareciera mostrar violencia, o que poseyeran oro, plata o alguna otra cosa que pudiera hacer sospechar a los infieles hasta la mera aparencia de codicia o ganancia » Ibid, p. 487.

Essayons de ne pas dévier de notre premier chemin, qui était celui des deux différents portraits lascasiens des indiens. La nécessité indubitable de l'évangélisation va de pair avec le deuxième tableau, qui doit donc, contrairement au premier, être fatalement dépourvu ou démuni. C'est précisément du fait de ce manque qu'ils doivent être menés à la foi, car ce n'est pas un manque secondaire, mais essentiel. Essentiel dans le strict sens du mot : c'est leur nature, leur perfectionnement qui en dépend. Ce tableau disons négatif pourrait sembler contradictoire avec le premier, mais si nous essayons de bien comprendre ce que chacun d'eux veut dire, nous verrons qu'ils peuvent tout à fait être complémentaires. En effet, lorsque Las Casas les définit comme des êtres fautifs et perdus, il ne nie cependant pas ce qu'il avait affirmé auparavant, à savoir qu'ils ont un excellent naturel, qu'ils sont pacifiques, humbles, simples.

Or ce qu'il est essentiel de comprendre c'est que, en vue du salut, donc en termes de grâce, leur bon naturel ne vaut absolument rien. En d'autres termes, c'est très bien qu'ils soient bons, cela pourrait même les aider dans le chemin vers la foi, mais cela ne sert à rien sans la véritable vertu, qui ne peut être que chrétienne. D'où notre affirmation qu'il y a bien deux tableaux des indiens chez le père espagnol, car en apparence ils sont bons mais en profondeur ils restent dénaturés, déchus ou condamnés. Venons-en au à l'objectif de notre investigation qui est de savoir ce qu'est l'humanité pour notre dominicain. La véritable humanité, c'est-à-dire la nature humaine en sa perfection est celle que le vrai chrétien peut atteindre en suivant le chemin de la foi. Chrétien qui est forcément celui qui est resté en Europe au lieu de partir à la recherche des richesses en Amérique, car nous savons déjà que ce n'est pas le *conquistador*.

Le chrétien donc est le seul en mesure de parvenir à l'accomplissement humain, d'atteindre sa perfection. Pourrions-nous pour autant affirmer que notre dominicain affirme et croit fermement qu'ils y arrivent de fait ? Las Casas n'en fait pas mention, mais dans la mesure où il n'a pas pour but de faire le procès de la foi chrétienne, il est assez probable que oui. L'homme 'accompli' ou 'l'humanité parfaite' est donc celle du chrétien, qui connaît la vraie religion ou la vraie foi. Cet homme est cet animal rationnel créé à l'image de Dieu qui par le moyen de sa raison conforme sa vie à la vertu. Las Casas donne une définition aristotélicienne de l'homme, qui coïncide avec celle proposée par l'église ou une définition chrétienne qui s'approche de celle d'Aristote. La tâche de retrouver la définition de l'homme, contrairement à ce qui se passe chez Montaigne, ne sera pas très difficile.

Dans les lignes générales, nous retrouverons dans les deux cas (l'homme de l'église et l'homme aristotélicien) l'homme définit par sa raison, l'humanité étant celle des êtres rationnels. Le concept de nature humaine tel qu'il est exposé dans la doctrine du père Las Casas, comme nous l'avons déjà souligné, est entièrement basé sur le concept aristotélicien d'homme rationnel, que saint Thomas reprendra à sa suite en y apportant les adaptations nécessaires pour sa compatibilité avec la doctrine chrétienne. Nous pouvons dire, comme il le dit d'ailleurs lui-même, que l'homme lascasien est issu d'Aristote et de saint Thomas. C'est donc avant tout un homme de raison, d'où la grande différence entre les doctrines de Las Casas et de Montaigne. Reprenons, en la résumant, la doctrine de la nature et des fins humaines exposée aux pages 463-469 de l'*Apologética Historia* par notre dominicain.

Selon Aristote, saint Thomas et Las Casas à leur suite, la fin des vertus morales est le bien de l'homme, qui n'est autre chose que vivre selon la raison. Un détail à ne pas oublier, c'est que le vivre selon la raison n'est pas toujours une même vie, mais dépend en réalité de l'état dont fait partie chaque homme. Or ces différences ne sont pas encore explicitées par notre dominicain, qui se limite à souligner leur existence. La nature de cette raison, si elle est humaine ou divine, n'est pas explicitée non plus, mais nous supposerons que pour ce qui en est de Las Casas il s'agit de vivre selon la raison divine. Cette fin, qui consiste à vivre selon la raison, n'est pas une fin choisie véritablement par l'homme, mais par Dieu qui, en tant que créateur de la nature imprime dans la raison pratique (ici nous supposons la raison humaine) des principes clairs et naturels. Ces principes sont les fins des vertus morales mais aussi les préceptes de la loi naturelle.

Essayons de reprendre jusqu'ici : la fin de la vertu morale c'est que l'homme vive selon la raison. Cette raison est imprimée dans l'esprit des hommes sous la forme de préceptes de la loi naturelle. Continuons : ces préceptes sont contenus dans la *sindéresis*, qui est une habitude imprimée dans l'esprit. Si nous comprenons bien Las Casas (ou peut-être pour mieux dire Aristote), l'esprit est une étincelle de la lumière de l'entendement agent, qui ne pourrait être autre (en tout cas dans la doctrine de Thomas) que Dieu. Nous pourrons dire alors que la loi naturelle imprimée en l'esprit humain n'est autre que l'irradiation de la raison divine. Donc tout ce que contiendra la loi naturelle sera nécessairement en accord avec les préceptes divins. Si la loi naturelle ne peut absolument pas être aussi resplendissante que la raison divine, à tout le moins pouvons-nous dire qu'elle va dans la même direction que celle dont elle émane.

Poursuivons : le premier précepte de la loi naturelle imprimé en la raison humaine par la raison divine, nous dit Las Casas, est donc que nous devons faire et poursuivre le bien et fuir le mal ; et c'est sur ce précepte que se fondent tous les autres de la loi naturelle. D'où la conclusion suivante : ce que la raison pratique reçoit comme préceptes de la loi naturelle, elle les juge être des biens et convenir aux hommes, dans la mesure où la raison divine n'aurait jamais imprimé une tendance à la destruction dans l'esprit des hommes. Ce à quoi la raison est inclinée sera donc nécessairement bon pour l'homme, et cela par nature. Ce raisonnement sera d'importance dans la suite. Si nous pouvons déjà avancer que Montaigne ne pourrait être d'accord avec cette raison universelle comme marque de l'humanité et de sa fin, nous verrons par contre que la notion de loi naturelle imprimée en l'homme ne lui sera pas totalement étrangère.

Las Casas avait fait référence au début de son argumentation à une différence d'état entre les hommes de laquelle dépendait la vie selon la raison. La vie, pour pouvoir être dite humaine, doit être selon la raison. Plus encore, cette raison doit poursuivre une fin spécifique. La vie selon la raison ne sera pas toujours une, car cela dépend de la fin à laquelle la raison tend tel ou tel homme ; mais elle devra toujours poursuivre une de ces trois fins, que sont la monastique, l'économique et la politique - à savoir le bien de l'homme seul, celui de la famille et celui de la ville et royaume respectivement. Chacune de ces fins exige une prudence différente, la monastique (c'est-à-dire la capacité de l'homme de se conduire lui-même par l'usage de la raison et de l'entendement dans la recherche du bien auquel il est naturellement incliné et dans la recherche des choses nécessaires à la vie) étant, comme le disait déjà Aristote, origine et fondement de toutes les autres prudences et fins.

Inutile alors d'expliciter le besoin qu'avait Las Casas de démontrer au long de son apologétique que les indiens avaient cette première prudence, tout comme ils possédaient les autres. Lorsqu'il n'y a pas prudence, cela veut tout simplement dire qu'il n'y a pas usage de raison, donc que la créature n'est pas rationnelle. C'est ce que proposait Sepulveda à propos des indiens, n'espérant et ne pouvant espérer en trouver chez eux, puisque selon lui ils ne connaissaient pas l'usage de raison. Las Casas montrera tout le contraire. Etudions de plus près le développement de son argument. En l'absence de prudence, donc d'un bon usage de la raison, il ne peut y avoir connaissance ou considération des fins. Or l'absence d'une quelconque considération des fins signifie des actes et opérations résultant non pas du raisonnement mais tout

simplement de la force et de la précipitation de l'imagination comme c'est le cas chez les animaux, ou encore d'un principe naturel comme chez les choses insensibles.

Cela voudrait nécessairement dire que tout mouvement ou œuvre est incompréhensible, confuse, gauche ou désordonnée. Dans un tel tableau, aucune œuvre humaine ne pourrait être distinguée, puisqu'elle doit être selon la raison qui requiert d'être droite et de se donner une fin. Sans raison, sans humanité, aucune prudence, que ce soit la monastique, l'économique ou la politique ne peut se créer, se maintenir ou durer. Ces prudences, que notre dominicain cherche désespérément à rendre compte chez les indiens pour pouvoir prouver leur rationalité et donc leur humanité, Montaigne ne pourrait pas en faire grand cas, car ce n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, sur la raison que s'appuie selon lui l'humanité.

Pour finir, Las Casas souligne le besoin de l'ordre pour qu'il y ait proportion et uniformité dans l'application des moyens et des opérations aux fins. Cette fin, qui est le bien humain, ne saurait être atteinte sans la présence de l'ordre qui proportionne l'uniformité entre les moyens et les opérations aux fins en question. Cet ordre ne saurait exister si la raison n'était pas elle-même présente en l'homme. Plus encore, sans cette proportion, il ne saurait y avoir de la prudence, sans laquelle la fin à laquelle s'incline naturellement la créature rationnelle, c'est-à-dire le bon gouvernement de la vie, devient impossible. Cela encore dans la mesure où la loi naturelle a comme précepte que ce bon gouvernement, que la raison juge comme le bien pour l'homme, soit acquis et perpétué le plus possible. En est-il de même pour Montaigne, qui avait jusqu'alors suivi d'assez près le père espagnol ? La chose n'est pas aussi simple, comme nous pouvons le supposer. D'abord Montaigne, au contraire de Las Casas qui n'avait aucun penchant pour le scepticisme ou le pyrrhonisme, n'a pas l'habitude d'accepter ou proposer des définitions avec autant de certitude, surtout une définition aussi complexe que s'avère être celle de l'homme. Il refuse dans l'*Apologie*, comme nous le savons bien, la définition de l'homme comme animal rationnel, que Las Casas prend comme une donnée déjà établie.

2. Montaigne.

Venons-en finalement à une autre question primordiale pour cette première partie du travail, qui est celle de la religion, ou plutôt de l'effectivité ou de la sincérité de la foi des chrétiens chez Montaigne. Pour l'introduire, reprenons le passage de la page 911 développant la réponse de l'indien au *requerimiento* que nous nous avons déjà rencontré. Le dernier thème de cette plaisante causerie concerne la religion chrétienne. C'est sans doute une partie de la réponse au *requerimiento* vraiment significative et la seule où le style de Montaigne n'est pas trop ironique. Il est possible que notre auteur pense que c'était d'ailleurs la seule partie acceptable du *requerimiento*, et la seule qui aurait pu avoir un sens dans d'autres circonstances. D'un côté, dans ce passage, Montaigne semble vouloir montrer encore une fois bon entendement des indiens car, se limitant à la raison naturelle, ils sont assez lucides pour entrevoir la vérité du vrai Dieu.

Bien entendu, cela n'est nullement suffisant pour les amener à la vraie foi, mais il faut tout de même souligner qu'au lieu de la rejeter instantanément, ils trouvent l'idée plaisante. Pour des païens qui n'avaient aucune science de la doctrine chrétienne, c'est un bon début. D'un autre côté, encore que plaisante, les indiens ne l'acceptent pas. Or la question qui se pose pour en comprendre la raison est celle de la coutume. Ce problème nous conduit alors au cœur d'un concept décisif pour la pensée de Montaigne. Encore que la lecture de la coutume comme deuxième nature soit plus centrale pour notre discussion (que, comme nous le verrons dans la suite, nous pouvons aussi retrouver chez Gomara et Las Casas), le précepte qui conseille de « suivre la coutume de son pays » est amplement adopté par notre auteur, à la suite par exemple des pyrrhoniens.

Notre question est donc de savoir s'il y a une relation plus directe entre la coutume comme deuxième nature et le fait de suivre les coutumes de son pays. Il est vrai que les coutumes du pays qui doivent être suivies finissent par paraître naturelles aux yeux de ceux qui sont guidés par elles. Toutefois, si c'est le cas, cette croyance en la naturalité des coutumes constitue une erreur que Montaigne ne cesse de critiquer tout au long des *Essais*. Nous l'avons d'ailleurs vu lors du traIbident de la question de la barbarie. La coutume comme deuxième nature et les coutumes particulières sont dans la plupart des cas confondues, mais selon Montaigne ne devraient pas

l'être. Car les coutumes doivent être suivies en tant que coutumes, c'est-à-dire non pas aveuglément mais de façon critique, au sens où le jugement doit accompagner ce processus.

Ce problème est important pour éclairer la question de la religion ou religiosité. Cette conception de la coutume explique le fait que Montaigne, contrairement à la plupart des autres auteurs, ne blâme pas les indiens de vouloir conserver leur religion, plutôt que d'embrasser la nouvelle qui leur est proposée, toute attrayante soit elle. Tout en connaissant la vérité de sa religion, ainsi que les conséquences qu'il y a à l'ignorer, il ne semble pas chercher désespérément, comme notre dominicain par exemple, la conversion de ces nations infidèles, ce qui nous renvoie à l'impasse rencontrée auparavant. Dans ce passage, il est plus facile de l'expliquer : il ne peut condamner chez ces gens le fait de suivre un précepte qu'il accepte lui-même comme le plus raisonnable, qui consiste à suivre les lois et coutumes de son pays.

Même s'ils sont faux, ce qui importe avant tout c'est la paix publique, qui ne peut perdurer là où les gros changements surviennent. D'autant plus que, contrairement à notre auteur, ces nations ne sont pas sensées savoir que cette religion est la seule vraie, le fait de l'avoir entendu dire n'étant bien entendu pas suffisant. Nous pouvons ici introduire une distinction présente chez Las Casas entre les païens et les infidèles, autour de laquelle s'articule un autre point de dissemblance entre les deux auteurs :

« mais la différence qu'il y a entre les infidèles, d'après ce que déclarent les docteurs et ce que nous voyons par expérience, parce que il y a certains infidèles et barbares dont l'infidélité qu'ils souffrent est *pure negativa*, ce qui veut dire qu'ils n'ont jamais entendu les nouvelles du Christ et de notre foi ou doctrine, et alors, ils sont dits infidèles pour ne pas avoir la foi, comme le sont proprement ceux que nous appelons gentils, ce qui veut dire qu'ils sont tels qu'ils furent engendrés, c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas encore régénérés par le saint baptême, comme dans le principe, avant la venue du Christ, toutes les nations étaient, laissées immergées dans l'idolâtrie et dans les vices qui la suivent par un jugement divin occulte (…) il y a d'autres infidèles et barbares dont l'infidélité est différente des précédents, et celle-là s'appelle contraire, d'après la contrariété qu'ils ont à la foi, c'est-à-dire, bien qu'ayant entendues les nouvelles de l'évangile, ils refusent de le recevoir et résistent à sa prédication, tout en sachant ce à quoi ils résistent, par pure haine qu'ils ont de notre foi et du nom de Christ, et non seulement refusent de la recevoir et de l'entendre, mais s'y opposent et la persécutent et s'ils pouvaient, pour élever et amplifier leur

secte, ils la détruiraient ; en ceux-là se perfectionne proprement la raison de la vraie infidélité ainsi que son péché »[263].

Notre dominicain a besoin de distinguer fermement les infidèles proprement dit de ceux qui devront plutôt être appelés païens, dans la mesure où il sera tout à fait condescendant envers les deuxièmes mais accablera les premiers. Les erreurs des païens sont en quelque sorte justifiées par leur ignorance et leur bonne volonté, ainsi par le fait que leurs mauvaises coutumes et habitudes côtoient généralement de bons naturels. Les infidèles proprement dits, au contraire, ne pourront être excusés dans leurs fautes. Nous retrouvons ici (en ce qui concerne les infidèles) l'idée de guerres justes que le père espagnol n'appliquera jamais à la conquête américaine. Les infidèles sont donc porteurs d'une mauvaise volonté et de mauvaises intentions ; ils méritent pour cela d'être châtiés et conduits par la force à la vraie religion. Chez ces derniers Las Casas ne relève aucune bonne coutume ou bonne mœurs, comme il en décèle pourtant chez certains anciens ou plus certainement encore chez les indiens.

Nous ne retrouvons pas chez Montaigne cette distinction. Selon lui, les infidélités ne l'empêchent pas de regarder ces peuples réfractaires à la religion chrétienne avec suffisamment de bonne volonté pour y percevoir des qualités et des coutumes louables. En effet, dans un passage de la page 442, Montaigne met les mahométans et les païens côte à côte pour affirmer la supériorité de leurs mœurs par rapport à celles des chrétiens : « comparez nos meurs à un mahometan, à un payen ; vous demeurez tousjours en dessoubs ». De même dans *Des prières,* il

[263] « pero es clara la diferencia que hay entre los infieles, según los doctores declaran y vemoslo también por experiencia, porque unos infieles y barbaros hay que la infidelidad que padecen es *pure negativa*, que quiere decir que nunca oyeron nuevas de Cristo y de nuestra fe ni doctrina, y asi, se dicen infieles porque no tienen la fe, como son propriamente los que llamamos gentiles, que quiere significar que tales son como fueron engendrados de las gentes, conviene a saber, que aun no son regenerados por al santo baptismo, como al principio, antes del advenimiento de Christo, todas las naciones eran, dejados caer en la idolatría y en vicios que a ella se siguen por el oculto divino juicio (...) otros infieles y barbaros hay cuya infidelidad es diferente de la de los precedentes, y esta es y se llama contraria, según la contrariedad que tienen a la fe, conviene a saber, que oídas las nuevas del Evangelio, rehúsan de recebillo y resisten a la predicación del, sabiendo lo que resisten, por puro aborrecimiento que tienen a nuestra fe y nombre de Christo, y no solo rehúsan de recebilla y de oírla, pero impugnan y persiguenla y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirían; en los cuales se perficiona propriamente la razón de la verdadera infidelidad y el pecado della » *Apologética Historia* III, p. 1585-1587.

les loue pour avoir su maintenir la langue de leurs mystères : « Les juifs, les Mahometans, et quasi tous autres, ont espousé et reverent le language auquel originellement leurs mystères avoyent esté conceuz ; et en est defendue l'alteration et changement : non sans apparence »[264]. Las Casas ne pourrait jamais faire cela.

Nous aurions déjà du mal à voir chez lui une telle comparaison entre les indiens et les chrétiens pris de façon générale (la comparaison entre les indiens et les chrétiens conquérants pouvant au contraire être facilement retrouvée), mais celle entre les chrétiens et les mahométans aurait été impossible. Cela aurait été trop demander au père espagnol dont la principale préoccupation était d'évangéliser les indiens et qui a vécu de surcroît la guerre pour la reconquête du sud de l'Espagne aux maures, d'avoir la même ouverture d'esprit que Montaigne qui, quant à lui, n'a vécu que la guerre entres les chrétiens eux-mêmes : « mais en fin de compte, ni la justice ni la prudence aux romains ni aux turcs ni aux maures ni à d'autres gens qui n'aient pas la connaissance du vrai Dieu, ne sont justice ou prudence »[265]. Dans ces deux cas, son comportement est plus compréhensible étant donné que Montaigne a un grand respect pour les différences et plus encore pour le précepte de suivre les coutumes (donc la religion établie) de son pays. Il est vrai que globalement cette absence de désir d'évangéliser est tout de même assez troublante chez un auteur chrétien qui fait partout des témoignages de sa foi.

Venons-en plus directement au cœur de notre impasse ; et pour essayer de mieux la cerner abordons la question de la foi telle qu'elle est présentée dans le chapitre 56. Nous commencerons d'abord par un passage des *Prières* - pour ensuite nous intéresser à un autre de première importance dans l'*Apologie* : « nous prions par usage et par coutume, ou, mieux, nous lisons ou prononçons nos prières »[266]. Il ne s'agit pas là de relativisme et moins encore d'incroyance de la part de notre auteur. La question est bien plus délicate, car, dans cette phrase, il propose une critique très profonde destinée à la pratique de ceux qui professent sa religion. D'où la référence à la fin de la phrase à la simulation : 'tout n'est en fin que mine'. Montaigne ici conteste la sincérité ou l'effectivité de la religiosité de la majorité (pour ne pas dire de tous) des chrétiens. C'est

[264] *Des prieres* p. 321.

[265] « pero al cabo, ni la justicia ni la prudencia en los romanos ni en turcos ni en moros ni en otra gente que no tenga cognoscimiento del verdadero Dios, justicia ni prudencia ni virtud alguna es » *Apologética Historia* III, p.1584.

[266] *Des prières* p. 319.

d'ailleurs ce qui relie ce passage à cet autre très connu de l'*Apologie*, où il affirme que « nous sommes chrestiens à mesme titre que nous sommes ou perigordins ou alemans »[267].

Mais pour le moment limitons-nous au texte des *Prières*. Si Montaigne parvient à cette conclusion selon laquelle la foi des chrétiens est feinte c'est parce qu'il en a observé le comportement. Or cette observation montre que leurs mœurs et leurs agissements sont absolument contradictoires avec leur foi ; d'où la remise en cause de l'authenticité de leur foi. Le conflit est tel que Montaigne considère la vie d'un homme totalement dissolu qui ne se contredit pas et est en accord avec lui-même dans sa dissolution moins condamnable que celle d'un homme qui affiche dévotion en même temps qu'il mène une vie exécrable. Nous pourrions penser qu'il s'agit là d'une question d'apparence ; au contraire, c'est fondamentalement une question d'essence, encore que l'apparence puisse y jouer son rôle. L'essence du chrétien devrait être la vie vertueuse, c'est-à-dire l'humanité en sa plus grande perfection. C'est l'exemple que donna le Christ à ceux qui voulaient embrasser sa vérité. Suivant cet exemple, les chrétiens se rejoindraient tout d'abord dans une communauté idéale. Ensuite, ils serviraient d'exemple aux autres hommes qui, devant une telle vertu, finiraient par les rejoindre. Cet exemple conduirait donc à l'admiration et par conséquent à l'exhortation à la vraie religion. Si au contraire les chrétiens ne suivent pas cet exemple, d'une part ils trahissent le principe de leur foi ; d'autre part ils ne sauraient être admirés et moins encore donner des raisons aux autres hommes de les suivre.

Au lieu de travailler pour la bonne renommée de leur foi, ils la détruisent, en y associant des mœurs exécrables. C'est d'ailleurs exactement ce qui s'est passé aux Indes. Les indiens, ayant associé le nom de chrétien aux hommes qui conquéraient leurs territoires (ce qu'ils étaient, ou en tout cas se prétendaient être), se sont fait pour la plupart d'entre eux une idée monstrueuse de cette religion, puisqu'il est normal d'évaluer la valeur d'une religion par rapport au comportement de ceux qui l'adoptent. Ces conduites sont contraires à ce qu'avait prêché le Christ, comme le souligna infiniment le père Las Casas. Reprenons l'opposition essence/apparence. L'essence de la chrétienté est la vertu, et nos deux auteurs sont d'accord là-dessus. Si nous nous en tenons aux différents exemples que nous donne Montaigne dans *Des prières*, quand il arrive à un chrétien d'être vertueux, ou en tout cas de sembler tel, sa vertu est le masque d'un vice que la personne cache juste derrière łune façade.

[267] *Apologie* p. 445.

Si le chrétien affiche une vertu apparente, celle-ci n'a pas de valeur. Mais pire encore, Montaigne ne perçoit chez la plupart des chrétiens même pas le soin d'afficher une vertu de façade, donc apparente. Bien souvent, c'est purement et simplement leurs vices que les chrétiens affichent. La foi chrétienne qui devrait être vraie et synonyme de vertu est devenue une foi aussi fausse que les autres, dans la mesure où elle est passée d'une essence à une simple apparence. Plus encore, elle est peut-être pire que la plupart des autres qui, encore que fausses, ont généralement un meilleur résultat pour ce qui est du comportement de ceux qui les suivent. La foi chrétienne donc, aux yeux de Montaigne, s'est vue destituée de la place de vraie religion à la place de coutume ou tradition de tels pays :

« Tout cela, c'est un signe tres-evident que nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoyvent. Nous nous sommes rencontrez au païs où elle estoit en usage; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue; ou creignons les menaces qu'ell'attache aux mescreans; ou suyvons ses promesses. Ces considerations là doivent estre employées à nostre creance, mais comme subsidiaires: ce sont liaisons humaines. Une autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire. (B) Nous sommes chrestiens à mesme titre que nous sommes ou perigourdins ou allemans »[268].

Le fait que les prières soient prononcées de manières absolument impropres n'est qu'un moyen de plus utilisé par Montaigne pour montrer que la chrétienté est devenue une tradition que nous n'aurions pas de mal à circonscrire. En ce sens, Montaigne peut dire que les chrétiens sont chrétiens au même titre qu'ils sont allemands ou périgourdins, car la chrétienté en son essence n'est plus effective chez les chrétiens, mais elle est devenue une chrétienté apparente rattachée à la coutume du pays : « [A] ce n'est pas sans grande raison, ce me semble, que l'Eglise defend l'usage promiscue, temeraire et indiscret des sainctes et divines chansons que le Sainct Esprit a dicté en David. Il ne faut mesler Dieu en nos actions qu'avecque reverence et attention pleine d'honneur et de respect. Cette vois est trop divine pour n'avoir autre usage que d'exercer les

[268] Ibid, p. 445.

poulmons et plaire à nos oreilles : c'est de la conscience qu'elle doit estre produite, et non pas de la langue »[269].

Il est facile de remarquer que le vœu de Montaigne ainsi que bien entendu de l'église tel qu'il se dessine ici est loin d'être suivi à la lettre dans la réalité. Ce qui se passe en réalité, c'est que la voix divine est devenue chez les chrétiens un produit de la langue, qui exerce les poumons et plaît aux oreilles. Il ne faudrait pas demander que cette voix soit un produit de la conscience, ce qu'elle est en essence, car elle ne saurait être trouvée. La conscience n'a ainsi, pour le regret de Montaigne sans doute, plus rien à voir avec la foi chrétienne puisque, le fait de suivre la coutume d'un pays n'exige pas l'accord de l'intérieur avec l'extérieur. La vraie foi n'existant pas de fait, elle reste tout de même un idéal ; idéal que Montaigne n'espère plus retrouver chez ses contemporains, qui ne sont chrétiens que de nom ou par coutume. Et c'est dans ce sens que nous pouvons comprendre les innombrables contradictions que Montaigne perçoit et relate dans le comportement des chrétiens par rapport à leur devoir.

La foi chrétienne étant devenue simple coutume, la vertu chrétienne essentielle est mise au banc et est oubliée des croyants, qui n'ont pas même conscience des contradictions dans lesquelles ils s'enferment en agissant vicieusement, alors que la foi qu'ils croient avoir embrassée aurait demandé qu'ils agissent vertueusement : « [B] et me desplaist de voir faire trois signes de croix aux benedicite, autant à graces (…), 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'altercation aux confins mesme et passage de l'une à l'autre. [C] Quelle prodigieuse conscience se peut donner repos, nourrissant en mesme giste, d'une société si accordante et si paisible le crime et le juge ? »[270].

La foi n'étant pas véritablement embrassée, les hommes ne se réfèrent plus à leur conscience pour orienter leurs actions, il leur manque ainsi un guide essentiel pour entrer sur le chemin de la vertu. Montaigne semble ici accorder à la conscience, plutôt qu'à la raison – comprise jusqu'alors comme faculté de distinguer le bien du mal - , le pouvoir de guider l'homme

[269] *Des prieres* p. 320.

[270] Ibid, p. 319.

dans sa quête de vertu et de perfection. En ce sens, il se différencie des positions de Sepulveda, saint Thomas et tant d'autres. La vertu n'est plus ici affaire de raison qui, comme le dira Rousseau un peu plus tard, dans son imperfection pourrait faire de mauvais calculs ; elle est affaire de cœur, ou pour mieux dire, de conscience. Nous pouvons alors nous demander si, dans cette perspective, Montaigne ne se rapproche pas davantage des positions d'Augustin que de celle des scolastiques qu'il connaissait aussi, puisqu'il semble admettre que la conscience conduit l'homme sur la voie exigée par la loi divine ou, en son absence, par celles de la nature.

Les contemporains partageant la même coutume que Montaigne sont donc très loin d'entendre la voix de cette conscience, et non seulement ils ne connaissent pas la loi dictée par Dieu, mais ils ignorent également celles que la nature qui constitue pourtant un ultime recours pour ceux qui ne peuvent avoir accès à la loi première. Ils sont asphyxiés dans leur dénaturation, ignorant Dieu et la Nature, au point d'inverser le précepte divin et de croire cependant qu'ils le suivent. La prière, loin d'être une repentance de l'âme et un moyen de rechercher une réconciliation avec Dieu, devient une succession de mots dénués de sens, un automatisme sans intention religieuse par lequel chacun espère pourtant atteindre la clémence de Dieu : « [A] Il semble, à la vérité, que nous nous servons de nos prieres [C] comme d'un jargon et [A] comme ceux qui employent les paroles sainctes et divines à des sorcelleries et effects magiciens ; et que nous facions nostre conte que ce soit de la contexture, ou son, ou suite des motz, ou de nostre contenance, que depende leur effect. Car, ayant l'âme pleine de concupiscence, non touchée de repentance ny d'aucune nouvelle reconciliation envers Dieu, nous luy alons presenter ces paroles que la memoire preste à nostre lanque, et esperons en tirer une expiation de nos fautes »[271].

Elle devient une histoire à compter, une chanson à distraire les oreilles : « [C] ce n'est pas une histoire à compter, c'est une histoire à reverer, craindre, et adorer. Plaisantes gens, qui pensent l'avoir rendue maniable au peuple, pour l'avoir mise en langue populaire ! Ne tient-il qu'aux mots qu'ils n'entendent tout ce qu'ils trouvent par escrit ? Diray-je plus ? Pour l'en approcher de peu, ils l'en reculent. L'ignorance pure et remise toute en autruy estoit bien plus salutaire et plus sçavante que n'est cette science verbale et vaine, nourrice de presomption et de

[271] Ibid, p. 325.

temerité. [B] Je croi aussi, que la liberté à chacun de dissiper une parole si religieuse et importante à tant de sortes d'idiomes, a beaucoup plus de danger que d'utilité »[272].

On pourrait rejoindre ici la problématique du manque de lettres que nous avons déjà abordé chez Léry. Montaigne critique ici clairement le projet protestant de rendre accessible la lecture des saintes écritures. Par ce même prisme, nous retrouvons la question de la colonisation. Léry désespérait de l'évangélisation parce qu'entre autres, les indiens ne connaissaient pas les lettres, ce qui rendait impossible leur accès à la bible et leur ôtait par là même tout espoir de salut. Ainsi, les obstacles à leur évangélisation sont intrinsèquement liés à leur nature même, incapables qu'ils sont d'avoir accès à la vraie foi.

Montaigne va aborder cette question après l'avoir renversée. Selon lui, le fait que les indiens ignorent les lettres peut, il est vrai, rendre leur accès à la connaissance de la foi plus difficile, puisqu'ils ne peuvent avoir un accès direct aux écritures saintes. Toutefois, la valeur de cet argument qui entend leur interdire tout espoir de salut paraît incorrecte, dans la mesure où la simple connaissance des lettres ne donne pas accès à ce savoir non plus, la vraie foi devant venir directement de Dieu. Ce serait donc un faux problème que de se concentrer sur la connaissance ou l'ignorance de la langue, puisque le véritable problème réside dans l'inexistence de personnes ayant le but et par là même la capacité d'apporter cette foi ou plutôt cette connaissance à ceux qui ne l'ont pas encore.

Venons-en au passage de l'*Apologie* où cela est plus explicite. Au début de l'*Apologie*, lorsque Montaigne entreprend de répondre à la première objection faite à Sebond, il ouvre une parenthèse et entame un propos sur la foi. Nous n'allons pas entrer dans le détail de l'argumentation de l'*Apologie*, ce qui a suffisamment été fait par les commentateurs de Montaigne. Reprenons juste la fin de l'argument pour entrer dans son raisonnement à propos de la foi. Selon Montaigne donc, la raison seule n'est pas suffisante en matière de religion, mais elle ne doit pas pour autant être exclue de son champ et devrait être toute vouée à accompagner la foi. Il ne faut cependant jamais oublier ses limites en tant qu'elle ne pourrait prétendre à en être le fondement :

[272] Ibid, p. 321.

« accompaigner nostre foy de toute la raison qui est en nous : mais tousjours avec cette reservation, de n'estimer pas que ce soit de nous qu'elle despende, ny que nos efforts et arguments puissent atteindre à une si supernaturelle et divine science. Si elle n'entre chez nous par une infusion extraordinaire : si elle y entre non seulement par discours, mais encore par moyens humains, elle n'y est pas en sa dignité ny en sa splendeur. Et certes je crain pourtant que nous ne la jouyssions que par cette voye. Si nous tenions à Dieu par l'entremise d'une foy vive : si nous tenions à Dieu par luy, non par nous : si nous avions un pied et un fondement divin, les occasions humaines n'auroient pas le pouvoir de nous esbranler, comme elles ont : nostre fort ne seroit pas pour se rendre à une si foible batterie : l'amour de la nouvelleté, la contraincte des Princes, la bonne fortune d'un party, le changement temeraire et fortuite de nos opinions, n'auroient pas la force de secouër et alterer nostre croyance : nous ne la lairrions pas troubler à la mercy d'un nouvel argument, et à la persuasion, non pas de toute la Rhetorique qui fut onques : nous soustiendrions ces flots d'une fermeté inflexible et immobile »[273].

La vraie foi ne peut entrer en l'homme par des moyens humains, car cela réduirait sa perfection, et il ne s'agirait que d'une fausse foi. La vraie foi dépend de Dieu et devrait facilement pouvoir être distinguée de l'autre. La foi acquise par voie humaine ne pourra jamais atteindre la certitude et la contenance inébranlables dont fait preuve la vraie foi. Aucun argument, nouveauté, contrainte ou promesse ne pourrait y changer quoi que ce soit. Ainsi, selon notre auteur, la vraie foi serait évidente car elle montrerait sa vérité par son éclat. Cet éclat ne serait pas autre chose que la vertu, qui devrait être la marque de la chrétienté. Si la grâce touchait quelqu'un, cela se verrait partout : ses paroles mais surtout ses actions en porteraient le signe et auraient la marque de la vertu. Cette vertu ou vie vertueuse est, comme nous avons déjà pu le remarquer chez notre dominicain, une exigence faite aux chrétiens et plus encore aux prédicateurs de la foi du Christ lui-même.

Celui qui suivrait l'exemple du Christ se verrait ou plutôt serait vu comme illuminé. La doctrine prêchée par lui est celle de la vertu, de l'amour. Il est donc question d'une correspondance entre la doctrine et la vie. Montaigne doit avouer honteusement que cette correspondance n'existe pas chez les chrétiens. Honteusement car, comme il le souligne lui-même : « Si ce rayon de la divinité nous touchoit aucunement, il y paroistroit par tout: non

[273] *Apologie* p.441.

seulement nos parolles, mais encore nos operations en porteroient la lueur et le lustre. Tout ce qui partiroit de nous, on le verroit illuminé de cette noble clarté. Nous devrions avoir honte qu'és sectes humaines il ne fust jamais partisan, quelque difficulté et estrangeté que maintinst sa doctrine, qui n'y conformast aucunement ses deportemens et sa vie : et une si divine et celeste institution ne marque les Chrestiens que par la langue »[274].

Les cyniques, les pythagoriciens, les stoïciens, les épicuriens et somme toute la plupart des anciens, pour difficiles ou excentriques que furent leur doctrine, faisaient et pratiquaient presque toujours ce qu'ils professaient. Ceux qui étaient dans l'erreur avaient la fermeté de suivre ce en quoi ils croyaient, mais ceux qui ont connu la vraie religion n'ont pas la force de le faire. C'est sans doute de cela que Montaigne a honte. Pire encore, il nous dira en évaluant les comportements des différents peuples que, ceux des chrétiens restent toujours en dessous de ceux des autres peuples, notamment pour ce qui regarde les mœurs des mahométans et des païens. Cette critique ne pourrait pas être plus lourde de conséquences : ce qui devrait démarquer les chrétiens, c'est leur comportement, c'est-à-dire leur vertu. Or il se trouve que les chrétiens ne mènent pas des vies vertueuses.

Celui qui aurait été illuminé par la vraie foi serait inébranlable et rien ne devrait lui faire quitter le droit chemin. Si ceux qui se disent chrétiens ne suivent pas ce droit chemin, c'est donc qu'ils n'ont pas la vraie foi. Ils ne sont chrétiens que de nom. Nous avons déjà signalé lors de la lecture *Des prières* que ce qui devrait importer dans la foi chrétienne c'est son essence, que nous nommons ici vertu :

« [B] Voulez-vous voir cela? comparez nos moeurs à un Mahométan, à un Païen; vous demeurez tousjours au dessoubs: là où au regard de l'avantage de nostre religion, nous devrions luire en excellence, d'une extreme et incomparable distance : et devroit on dire, sont ils si justes, si charitables, si bons ? ils sont donq Chrestiens. [C] Toutes autres apparences sont communes à toutes religions : esperance, confiance, evenemens, ceremonies, penitence, martyres. La marque peculiere de nostre verité devroit estre nostre vertu, comme elle est aussi la plus celeste marque et la plus difficile : et que c'est la plus digne production de la verité (...) (A) si nous avions une seule goute de foy, nous remuerions les montagnes de leur place, dict la sainte parole: nos actions, qui

[274] Ibid, p. 442.

seroient guidées et accompagnées de la divinité, ne seroient pas simplement humaines; elles auroient quelque chose de miraculeux comme nostre croyance (C) *Brevis est institutio vitae honestae beataeque, si credas* (Quintilien). Les uns font accroire au monde qu'ils croyent ce qu'ils ne croyent pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux mesmes, ne sçachants pas penetrer que c'est que croire »[275].

La seule caractéristique qui aurait permis à la foi chrétienne de se distinguer des autres religions qui ne le sont que par fausseté et par coutume, et de se prévaloir de la vérité, aurait été de présenter comme gage de son authenticité la vertu au sein de chacun de ceux qui l'auraient embrassée. Or elle ne peut le faire, en tout cas pas selon notre auteur ; elle se contente des apparences et des caractéristiques que toutes les autres religions peuvent offrir. A partir du moment où elle ne peut plus se distinguer des autres par la valeur, c'est-à-dire par la justice, charité et bonté de ses croyants, elle ne peut plus prétendre à ce titre, et devient dans la pratique une religion de coutume comme toutes les autres. La vertu est difficile d'accès, d'où semble résulter que seuls ceux qui ont la vraie foi puissent l'atteindre. Or ce n'est pas le cas, puisque d'autres le font tandis que les chrétiens ne réussissent pas à le faire. Que reste donc au chrétien scrupuleux comme Montaigne ? La honte de voir un comportement absolument déréglé là où devrait reluire la vertu. La vraie foi serait miraculeuse et pourrait remuer les montagnes, nous dit Montaigne, en faisant référence à la sainte écriture. Encore que leurs desseins soient bien différents, nous retrouvons une similitude entre Montaigne et Las Casas en ce qui concerne la question de la foi.

Les principaux éléments que nous avions relevés chez le clerc espagnol s'y trouvent, comme par exemple la vie vertueuse, la question de l'exemplarité ainsi que la singularité de ceux qui suivent le chemin tracé par le Christ. Comme nous pouvons déjà nous en rendre compte, bien que leur sources soient similaires, et que leur interprétation de la doctrine chrétienne le soit aussi (encore que Montaigne semble s'approcher plutôt d'Augustin alors que Las Casas rejoint souvent saint Thomas), leurs buts sont très opposés, puisque d'un côté le père espagnol prêche l'évangélisation des païens, et d'un autre Montaigne n'y fait aucune mention et semble plutôt vouloir dire que si question d'évangélisation il était, il faudrait plutôt commencer par ceux mêmes qui se disent chrétiens. Cette différence ne résulte pas du fait que l'un cherche les

[275] Ibid, p. 442.

fondements doctrinaux chez saint Thomas alors que l'autre s'inscrit plutôt dans la lignée d'Augustin ; mais de leur lecture divergente de la réalité.

Reprenons. La vraie foi, octroyée par la grâce divine, élève les croyants au-dessus de l'humanité. L'action de ceux qui auraient la foi serait guidée et accompagnée par la divinité et ne serait plus simplement humaine. Elle aurait, nous dit notre auteur, quelque chose de miraculeux, à la ressemblance de la croyance. C'est à une humanité accomplie qu'auraient droit les vrais croyants, une humanité qui resplendirait, éblouirait, qui appellerait tous les hommes à embrasser cette même foi et qui aurait peut-être accompli son but et atteint sa perfection. La plus grande perfection que peuvent souhaiter les hommes serait alors cet accomplissement vertueux dans la foi, auquel seul le vrai chrétien peut accéder. Une vertu plus qu'humaine donc, à laquelle la seule nature humaine ne peut aspirer si elle n'a été touchée par la grâce.

Ainsi, les actions de celui qui aurait la vraie foi auraient un caractère divin. Plus qu'humaines, elles relèveraient donc de l'ordre du miraculeux. Les actions du véritable chrétien sont vertueuses car il mène une vie vertueuse ; c'est donc cette vertu qui a quelque chose de plus qu'humain, quelque chose d'extraordinaire. Nous pourrions être tentés de faire une division similaire à celle que nous avons observée chez le père Las Casas entre une vertu naturelle ou humaine et une vertu chrétienne ou divine. Notre dominicain admettait une certaine vertu chez les non chrétiens, mais proche plutôt d'une bonté naturelle que d'une vertu proprement dite. Il est vrai qu'il l'appelle quelque fois vertu, la vertu naturelle. Cette vertu naturelle ne pourrait en rien s'égaler à la vertu chrétienne, que seul celui qui a la vraie foi peut atteindre et pratiquer. Malgré cela, Las Casas ne semble pas être aussi pessimiste que Montaigne au point de nier (disons douter) qu'il existe de tels hommes. Le père Las Casas admet donc deux vertus, l'une humaine ou naturelle qu'il reconnaît trouver chez les indiens par exemple, et une autre presque divine qui ne peut être effective que chez le chrétien.

Montaigne propose quelque chose de similaire, dans la mesure où il admet d'une part une vertu humaine, qu'il décèle chez certains grecs et romains, mais aussi chez les amérindiens, comme il l'indique dans des *Cannibales* ou des *Coches*. D'autre part, il admet lui aussi une vertu 'divine' réservée au chrétien, mais seulement au vrai chrétien. Dans la suite du passage, Montaigne remarque deux sortes de faussetés dans la croyance, l'une consciente et l'autre non. A travers la première, il vise sans doute les convertis qui ont embrassé le catholicisme par force ou

nécessité, mais qui ne l'ont pas fait de cœur, professant donc une foi fausse. Ces premiers ne nous intéressent pas, dans la mesure où non seulement ils concernent des groupes d'hommes que nous n'abordons pas dans notre travail mais plus encore dans la mesure où la question historique y entre lourdement en jeu.

Le deuxième groupe, en revanche, est pour nous assez significatif, car il englobe tous ceux qui se croient chrétiens. En effet, dans la mesure où la presque totalité des chrétiens ne pratique pas la doctrine de la vertu qu'ils professent, il faut conclure que, à part de très rares exceptions dans lesquelles il faudrait peut-être y percevoir l'action de la grâce, il n'en existerait point. Cela n'est pas su de ces prétendus chrétiens, qui ignorent en réalité la vraie foi et ne peuvent entendre que la leur soit fausse. Lorsque Montaigne évoque la dévotion : il y voit la démonstration évidente de la fausseté de la croyance, dans la mesure où les seuls offices prêtés à la dévotion sont ceux qui flattent les passions. En d'autres termes, les offices sont suivis ou respectés parce que cela satisfait les passions du dévot ; le but étant alors pleinement humain (plus encore, personnel) et non pas religieux ou divin comme il devrait l'être.

C'est exactement ce que Montaigne écrit dans *Des prières* à la page 324, où il dénonce l'avare qui prie pour la conservation de ses biens, l'ambitieux pour ses victoires et le voleur pour la réussite de ses entreprises. La phrase qui suit est elle aussi très intéressante : Montaigne y affirme l'excellence des chrétiens en matière de haine. Rien qui puisse surprendre, si nous prenons comme échantillon la conquête de l'Amérique, bien connue de Montaigne et de ce fait notre exemple par excellence. Rien cependant de plus contraire à la doctrine chrétienne, qui pourrait se résumer à la vertu et à l'amour. Le chrétien peut faire preuve de beaucoup d'ardeur ou de ferveur, à condition qu'elles servent son penchant pour le dérèglement : « (C) Je ne voy cela evidemment, que nous ne prestons volontiers à la devotion, que les offices qui flattent nos passions. Nostre zele faict merveilles, quand il va secondant nostre perte vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la detraction, la rebellion. A contrepoil, vers la bonté, la benignité, la temperance, si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l'y porte, il ne va ny de pied ny d'aile. Notre religion est faicte pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite »[276].

[276] Ibid, p. 444.

Il semble qu'il ne sache dépenser son énergie et sa détermination que pour les actions vicieuses car, en ce qui concerne les vertueuses, les efforts entrepris en vue de leur aboutissement sont faibles. Clôturons ce passage par une observation clé : la religion chrétienne devrait extirper les vices ; elle sert en réalité à les couvrir, les nourrir et les inciter. Montaigne élabore ici une critique extrême de sa religion, laquelle sans la prétention de ceux qui pensent l'embrasser n'aurait pas d'existence réelle. Dans la pratique, c'est-à-dire dans le cœur des hommes, elle est fausse et absolument éloignée de ce qu'exige la foi. Cette position rend plus compréhensible le fait qu'il n'ait presque jamais mentionné l'évangélisation, ni ne l'ait défendue. S'il ne soutient pas les missions, ce n'est pas faute de désirer que la vertu chrétienne soit connue et pratiquée par toutes les nations, mais plutôt parce que il ne semble pas exister parmi ses contemporains et encore moins parmi les *conquistadores*, d'hommes véritablement vertueux et chrétiens susceptibles d'enseigner la parole du Christ.

L'inexistence de chrétiens qui mènent une vie vertueuse digne d'exemple justifie le fait que Montaigne ne soit pas un apologiste de l'évangélisation. Toutefois, cela pourrait expliquer mais non pas résoudre notre impasse. Il serait vain de vouloir que des chrétiens qui ne le sont que par le nom puissent amener des païens à une vraie religion qu'eux-mêmes n'embrassent pas en vérité. D'autant plus qu'ils ne suivent pas les préceptes et conduites exigés. Faudrait-il dire que Montaigne propose, dans la mesure où il n'y a pas de vrais chrétiens pour répandre la vertu chrétienne, que les hommes devraient oublier qu'une telle vertu existe et se contenter de la vertu naturelle (qui, elle, est accessible et permet d'atteindre une certaine perfection) à l'exemple des anciens ou des indiens ?

Nous proposons dans le cadre de cette question de revenir au texte de Gines de Sepulveda, *Democrates segundo*, que nous allons maintenant aborder sous l'angle de la loi naturelle et de la loi divine. Nous retrouvons en effet dans ce texte une clé fondamentale pour interpréter la problématique de la religion chez notre auteur. Lorsque Sepulveda aborde la question de la religion des indiens, c'est-à-dire à ses yeux leur manque de foi et de vraie religion, il mentionne aussi le cas des païens, qu'il sépare attentivement de ces premiers mais que d'autres auteurs, notamment Montaigne, ont associés. Sepulveda qui avait traduit Aristote et le tenait en la plus haute estime ne pouvait bien sûr pas parler de la même manière des anciens et des indiens qu'il ne considérait pas tout à fait comme des hommes. Ainsi, tandis que l'ignorance de la loi divine

est fortement blâmée chez les indiens, elle est tout à fait excusée chez les grecs, tout au moins chez les sages. Si le fond de la question est le même, ou en tout cas devrait l'être, puisque dans les deux cas il y a méconnaissance de la religion chrétienne, et non abandon de cette même religion, la question est abordée de deux façons bien différentes par Sepulveda.

Pour ce qui est des indiens, il accentue la barbarie et la cruauté de leur religion, oubliant que les grecs eux-mêmes observaient des religions différentes de la chrétienne comprenant elles aussi, à leurs débuts, des sacrifices. Comme ce sera le cas pour Montaigne dans *Des coches*, cela n'aurait pas aidé son argumentation de le rappeler. Pour ce qui est des grecs, il en souligne la vertu et la civilisation, qu'il juge tout à fait inexistantes chez les américains, comme nous l'avons déjà noté. Si nous reprenons cet argument, c'est que la façon dont il est présenté justifie le salut qu'il accorde aux païens de l'antiquité, auquel en revanche ceux des Indes n'auront pas le droit. Les indiens, comme nous le savons bien, sont voués à leur perte, mais les anciens ne l'étaient pas nécessairement, et cela pour une raison : ils pratiquaient la loi divine qu'ils ne connaissaient cependant pas :

« si parmi certains des anciens philosophes et leurs disciples qu'ils avaient éduqué en la vie civile, certains ont joint a leurs droites croyances une bonne conduite selon la loi naturelle (…) si par inspiration divine ou par instinct naturel ils ont cru en l'existence d'un seul dieu, quels espoirs, te semble-t-il, pourraient-ils avoir pour leur salut ? (…) saint Thomas d'Aquin, homme très savant et très saint, affirme que les païens avant la venue du Christ étaient soumis seulement à la loi naturelle et non pas à la loi mosaïque, encore que, ajoute-t-il, le salut était atteint plus parfaIbident et plus sûrement par l'observation de cette loi que seulement sous la naturelle, suivant en ce passage saint Paul, qui écrivit ainsi en son épître aux romains ; devant Dieu ne sont pas justes ceux qui écoutent la loi, mais ceux qui l'accomplissent ; car quand les gentils qui n'ont pas de loi font naturellement ce qui est de la loi, ceux qui n'ont pas de loi sont eux-mêmes loi pour eux-mêmes, car ils montrent l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs »[277].

[277] « si entre aquellos antiguos filósofos y sus discípulos por ellos educados en la vida civil, hubo algunos que unían a sus rectas creencias de dios una buena conducta conforme la ley natural (…) si por inspiración divina o instinto natural creyeron en la existencia de un solo dios ¿ qué esperanzas te parece que hay que tener de su salvación? … santo tomas de Aquino, sapientísimo y santísimo varón, quien afirma que los paganos antes de la venida de Cristo, estaban sometidos solamente a la ley natural y no a la mosaica, aunque, añade, más perfecta y seguramente conseguían la salvación con la observancia de esta ley que solo bajo la ley natural, en cuyo pasaje siguió a san Pablo, quien escribió así en su epístola a los romanos; ante Dios no son justos los que escuchan la ley, sino los que la

La référence à la loi naturelle est fondamentale pour notre propos. Reprenons tout l'argument de Sepulveda, avant de passer à Montaigne. Certains païens de l'antiquité, que Sepulveda considérait remarquables dans l'observance de la loi naturelle - que nous dirons remarquables par leur vertu presque chrétienne pour rester plus proches de Las Casas et de Montaigne - en raison même de cette observance et malgré leur ignorance de la loi divine, n'étaient pas voués à la perte, car leur salut était en quelque sorte assuré par la nature. En réalité, leur salut, moins parfait que celui octroyé par la loi divine, n'était pas moins proportionné par la divinité que le premier, puisque les lois naturelles procèdent de la loi de Dieu. Saint Thomas donc, affirme Sepulveda, confirme que ceux qui ne sont soumis qu'à la loi naturelle peuvent trouver leur salut avec l'observance de cette seule loi, encore qu'étant bien évidemment moins parfaite que la divine.

Où est alors la différence, s'il y en a une ? Dans le fait que ceux qui suivent la loi divine tout en suivant les lois de nature ont besoin d'un intermédiaire. Cet intermédiaire, la nature, rend moins parfaite la présence divine en l'homme, car si elle n'efface pas ses préceptes mais au contraire peut dans bien des cas les rappeler ou les apprendre à ceux qui n'auraient pas d'autres moyens d'y accéder, en même temps, elle peut renforcer l'ignorance de la source de cette loi en étant en quelque sorte suffisante. Disons tout de même que les préceptes essentiels de la loi divine pourront être trouvés dans les lois naturelles : et c'est cette information qui nous sera de grande aide dans la suite : « car pour la vie commune et civile, Jésus Dieu a voulu que l'accomplissement du décalogue et autres lois de la nature furent suffisantes, et nous apprît qu'en elles-mêmes il y avait suffisamment d'appui pour atteindre la vie éternelle. (…) précisément parce que toutes les lois naturelles et divines, qui guident notre conduite, ont pour mission de maintenir les hommes dans l'accomplissement de leur devoir, de conserver en cette vie la société humaine, et d'en faire une échelle pour la vie éternelle »[278].

---

cumplen; pues cuando los gentiles que no tienen ley hacen naturalmente lo que es de la ley, estos que no tienen ley ellos mismos son ley para si mismos, pues muestran la obra de la ley escrita en sus corazones » *Democrates segundo*, p. 51.

[278] « pues para la vida común y civil, Jesucristo Dios quiso que bastase el cumplimiento del Decálogo y demás leyes naturales, y en ellas mismas nos enseno que había apoyo suficiente para conseguir la vida eterna (…) precisamente porque todas las leyes naturales y divinas, que rigen nuestra conducta, tienen por misión mantener a los hombres en el cumplimiento de su deber, conservar en esta vida la sociedad humana, y hacer así de ella una escala para la vida eterna » Ibid, p. 9.

Une autre importante information nous est donnée par Sepulveda : la loi naturelle est la participation de la loi éternelle en la créature douée de raison. Nous comprenons alors pourquoi la définition aristotélicienne d'homme rationnel est reprise fidèlement et est si importante pour cet auteur. C'est en effet la raison qui permet aux hommes qui ne peuvent connaître la loi divine d'avoir accès aux lois naturelles, qui pourront assurer tout de même leur salut. Sepulveda ne rencontre pas de difficultés donc pour prouver la rationalité des philosophes et sages grecs, d'où son affirmation à la suite de saint Thomas qu'à certains païens était assuré le salut. C'est de cette information que nous avions besoin pour passer à Montaigne, mais retenons-en encore une dernière, qui servira de contrepoint. Sepulveda définit très exactement ce qu'exige la loi divine ou les lois naturelles des hommes qui les suivent : que les hommes se maintiennent dans l'accomplissement de leurs devoirs et conservent la société humaine.

Il faudrait encore définir ce que cela veut dire exactement, mais nous avons déjà vu dans sa définition de la barbarie, et donc de l'humain, ce qu'il entend par la conservation ou plutôt par la société humaine : « les philosophes donnent la définition suivante pour la loi naturelle : celle qui partout a la même force, sans dépendre d'appréciations circonstancielles ; ou alors, les théologiens s'accordent avec celle-ci avec d'autres mots qui reviennent au même, de cette façon : la loi naturelle est la participation de la loi éternelle en la créature douée de raison. La loi éternelle, selon la définition d'Augustin, est la volonté de Dieu, qui veut la conservation de l'ordre naturel et interdit sa perturbation. L'homme participe donc à cette loi éternelle par la droite raison et l'inclination au devoir et à la vertu ; car encore que l'homme soit attiré vers le mal par l'appétit, toutefois, par la raison, il est attiré vers le bien. Ainsi, la droite raison et l'inclination au devoir et à accepter les obligations de la vertu est et s'appelle loi naturelle.

A cette loi faisait référence saint Paul quand il parlait des hommes bons parmi les païens, qui par nature gardaient une conduite droite (la lumière de la droite raison, qui est ce qu'on entend par loi naturelle). C'est elle qui fait que l'homme bon distingue le bien et la justice de la méchanceté et l'injustice ; et non seulement le chrétien, mais tous ceux qui n'ont pas corrompu leur nature droite avec une conduite dépravée, d'autant plus en mesure de sa bonté et intelligence »[279].

---

[279] « los filósofos dan la siguiente definición de ley natural : la que en todas partes tiene la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales; o si no, los teólogos vienen a coincidir con otras palabras, pero que tienden a lo mismo, de este modo: ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura dotada de razón. Ley

Montaigne suit jusqu'à un certain point l'idée présentée par Sepulveda au sens où il reste sans doute très proche de ce que propose saint Paul, mais ne s'inscrit pas dans la pensée de saint Thomas. Et nous aurions pu l'imaginer, sachant à l'avance que notre auteur n'accepte pas l'idée prise chez Aristote de la nature humaine définie par la raison, que Sepulveda et saint Thomas feront leurs. Pouvons-nous alors parler d'un accord entre ces auteurs ? Oui, dans la mesure où ils acceptent tous que certains païens puissent, par l'accomplissement des lois proposées par la nature, suivre en partie les lois divines. Comme nous pouvions nous y attendre, les désaccords restent toutefois beaucoup plus nombreux et essentiels. Tout d'abord, tous les païens ne sont pas considérés comme capables de suivre ces lois naturelles.

Pour Sepulveda en effet, les indiens d'Amérique en sont exclus, en raison de leur manque de rationalité, et par conséquent de leur manque de vertu. La vertu, comme nous pouvons le constater dans la dernière citation, est aussi une conséquence de l'accomplissement de ces lois, dans une certaine mesure une exigence pour s'assurer que tel homme ou tel groupe d'hommes suit ces lois. La raison est donc l'élément essentiel pour toute cette discussion, car c'est elle qui rend possible, aux ignorants de la loi divine, l'accès et le suivi des lois naturelles. C'est elle encore qui dispose les hommes à la société et à la vertu, indispensables à leur humanité. Les hommes, ou ceux qui le sont pleinement (c'est-à-dire ceux qui ont l'usage de la raison), n'ayant pas accès aux lois divines, ont tout de même accès aux lois naturelles, et ces dernières les guident de façon à parfaire leur humanité.

Pour Montaigne, ça ne pourrait pas du tout se dérouler comme ça, puisqu'il n'accepte pas la définition de l'homme par la raison. Ce refus ne l'empêche cependant pas de supposer, chez les ignorants de la loi divine, l'accomplissement des lois naturelles. C'est le cas entre autres des

---

eterna, según define san Agustín, es la voluntad de Dios, que quiere la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación. Ahora bien, de esta ley eterna es participe el hombre por la recta razón e inclinación al deber y a la virtud; pues aunque el hombre por el apetito sea arrastrado al mal, sin embargo por la razón es propenso al bien. Así pues, la reta razón e inclinación al deber y a aceptar las obligaciones de la virtud, es y se llama ley natural. A esta ley se refería San Pablo cuando hablaba de aquellos hombres buenos entre los paganos, que por naturaleza guardaban una recta conducta (la luz de la recta razón, que es lo que se entiende por ley natural. Esta es la que hace que el hombre bueno discierna el bien y la justicia de la maldad y la injusticia; y no solo el cristiano, sino todo aquel que no ha corrompido la recta naturaleza con su conducta depravada, y tanto más cuanto cada uno es mejor y más inteligente » Ibid, p. 11.

indiens. Non pas que notre auteur les considère dépourvus de raison, il s'efforce dans plus d'un passage de prouver le contraire. C'est que la raison n'étant pas le critère de l'humanité chez l'homme, ou en tout cas ne pouvant être prouvée tel, l'on ne saurait la désigner comme l'élément responsable de l'accomplissement des lois naturelles. Montaigne croit en l'accomplissement de ces lois, il le dit à plusieurs reprises, dans des *Cannibales*, dans *de l'Experience*. C'est la raison pour laquelle nous le pensons plus proche de saint Paul que de Sepulveda et saint Thomas.

Reprenons la première citation de *Democrates segundo* où Sepulveda renvoie à saint Paul : lorsque les gentils font naturellement ce qui est de la loi, c'est qu'ils sont eux-mêmes leur loi, c'est que l'œuvre de la loi est écrite en leurs cœurs. Ce n'est donc pas leur raison qui leur fait suivre les préceptes de la nature, mais leur cœur où cette même nature se trouve inscrite. Allons consulter saint Paul lui-même : « car devant Dieu, ce ne sont pas ceux qui entendent la loi qui sont justes ; ce sont ceux qui pratiquent la Loi qui seront justifiés. Quand des nations qui n'ont pas de loi pratiquent naturellement la Loi, elles qui n'ont pas de loi se tiennent lieu de Loi ; elles montrent l'œuvre de la Loi inscrite dans leurs cœurs, comme en témoignent leur conscience et leurs pensées qui les accusent ou les disculpent jusqu'au jour où, selon mon évangile, Dieu jugera par Jésus Christ le dedans des hommes »[280].

Ce qui sera jugé, c'est le dedans des hommes. Si la critique de Montaigne est juste, et si les chrétiens ne le sont que de nom, puisqu'ils ne pratiquent pas les préceptes que requiert leur foi, leur dedans est vide de la loi divine comme de la loi naturelle. Le dedans des hommes qui, ignorant involontairement la loi divine, pratiquent les lois naturelles, est incontestablement meilleur, puisqu'ils pratiquent tout de même ou en partie la loi divine, sans avoir d'où leur vient cette pratique. L'idéal serait bien entendu la connaissance de la loi divine et sa pratique mais Montaigne ne croit pas pouvoir trouver la réalisation de cet idéal dans la réalité. Il lui reste alors, en plus des idéalisations littéraires et philosophiques, qu'il peut retrouver dans l'âge d'or ou d'autres récits et textes à essayer de déceler une réalisation partielle de cet idéal chez les indiens. Revenons à la première phrase de la citation de saint Paul. Ceux qui entendent la loi ne sont pas justes pour autant, car le fait de l'entendre engendre une exigence beaucoup plus fondamentale qui est celle de la suivre.

---

[280] Rom, II 13-16.

Si les chrétiens ne le font pas, comme nous le soutient Montaigne dans le chapitre *Des prières* ainsi que dans l'*Apologie*, la justice et la vertu ne peuvent leur être attribuées. Ce qui est plus remarquable, c'est que Montaigne ne se contente pas de dire que la foi entrée dans l'homme par des moyens purement humains serait trop imparfaite pour pouvoir être dite telle, ou que le non accomplissement des préceptes exigés de cette foi démontre qu'elle n'y est pas. Il affirme à la page 441 en toutes lettres qu'il ne croit pas pouvoir retrouver facilement la vraie foi : « Et certes je crain pourtant que nous ne la jouyssions que par cette voye ». Il dit donc qu'il ne croit pas en l'existence effective, chez les hommes, d'une foi autre que l'humaine.

Ceux qui la suivent sans le savoir, c'est-à-dire en suivant l'inscription que la nature (donc en fin de compte Dieu) grave dans leurs cœurs, ne peuvent pas être parfaIbident justes ou vertueux, dans la mesure où il leur manque la connaissance de cette loi. Or ils atteignent tout de même la perfection vertueuse que son accomplissement dans la pratique permet de réaliser. Dans certains cas les lois naturelles peuvent être plus efficaces que les divines, puisqu'elles engendrent chez certains groupes un comportement vertueux qu'une supposée connaissance de la loi divine ne peut engendrer parmi d'autres groupes. Peut-être cela a-t-il à voir avec la question de la corruption ? Peut-être est-ce juste qu'il n'y a pas, contrairement à ce que nous aurions supposé, connaissance ou entente de la loi divine chez les nations dénaturées. Ouvrons une parenthèse avant de regarder de plus près les conséquences de ces affirmations.

Un détour par le texte de Lévi-Strauss nous permettra d'approfondir encore un peu plus la question posée par le parallèle entre les lois de nature et celles de Dieu. Jusqu'ici nous avons pu trouver dans le texte des *Essais* la suggestion de deux sortes de guides, Dieu et la Nature, chacun ayant bien entendu sa valeur. Dans la mention aux grecs nous pouvons apercevoir un troisième guide, qui pourrait mener dans l'ensemble à un résultat semblable. Aussi surprenant que cela puisse paraître, ce troisième guide est la raison, ou l'entendement. Montaigne chercha plusieurs fois à rapprocher les indiens des européens afin d'atténuer l'abîme imaginaire qui encerclait ces différents groupes. Il nous semble que son dessein était de faire en sorte que les français (ou européens) les perçoivent comme des humains constitués de la même façon qu'eux afin d'attirer leur sympathie pour ces peuples pour lesquels il avait une grande estime.

La condamnation des épisodes tragiques de la conquête ne nous semble cependant pas dépendre de ce rapprochement : « Et c'est en historien que Montaigne se penche sur les épisodes

les plus tragiques de la conquête ; il les condamne en relevant tout ce qui rapprochait ces hautes cultures américaines de la nôtre, et qui eût justifié que s'instaura entre le indigènes et les envahisseurs une collaboration fructueuse au lieu de massacres, pillages et destructions»[281]. Même si le rapprochement entre les deux peuples avait échoué et que les indiens s'étaient avérés des hommes absolument distants des européens, ou encore des êtres inférieurs ou presque-humains, la barbarie commise lors de la conquête n'aurait tout de même jamais pu être excusée. Nous voyons ces deux questions de façon séparée, car une chose est la critique de la conquête et des massacres qui s'imposait à n'importe quel homme de bien.

Une autre chose était la tentative de rapprocher ces deux peuples. A cette tentative, les raisons peuvent être multiples. L'une d'elles et peut-être la principale, que nous venons par ailleurs d'évoquer, est sans doute la volonté que les européens considèrent ces peuples comme des égaux. De cette première en découlent d'autres, comme la volonté de dévoiler chez eux des traits chrétiens. Une autre encore, consiste à faire naître une certaine admiration envers ces peuples, grâce à laquelle les européens auraient pu consentir à apprendre d'eux surtout en termes de mode de vie. Cette tentative de rapprochement nous présente un autre aspect de la question que nous devons regarder de plus près, car il est intimement lié à la question de l'accomplissement humain.

Montaigne propose plusieurs ou moyens plus ou moins efficaces et plus ou moins difficiles à suivre pour s'accomplir en tant qu'homme, en ce sens il ne se limite pas uniquement à la religion. Parmi ceux-ci figurent la nature et la raison qui, toutes deux, dans des circonstances spécifiques, ont pu mener certains hommes près de là où la religion a pour tâche de les mener. Les sages grecs qui construisent et atteignent des pratiques et des préceptes semblables à ceux prêchés par la doctrine chrétienne le font à l'aide de leur entendement et de leur raison. Il est vrai que Montaigne fait parfois référence à des grecs qu'il admire, comme par exemple Socrate, comme des hommes suivant la nature. Toutefois, nous ne pouvons pas dire que ces personnes suivent la nature naturellement et spontanément à la manière des indiens, puisqu'il souligne lui-même qu'ils en sont aptes, après avoir combattu leurs coutumes ou mauvais naturel, donc par la discipline ou en tout cas par l'effort. C'est donc un exercice qui ne se limite pas à la raison ou à l'entendement, mais qui en dépend.

---

[281] *Histoire de Lynx* p. 278.

Les indiens, à leur tour, y parviennent grâce à l'aide de la nature, qu'ils n'ont apparemment pas encore abandonnée. Le meilleur guide, le plus sûr et le seul qui permet de parfaire la nature est bien entendu la religion : la vraie. Mais, dans la pratique, cette dernière est presque inexistante, puisque ceux qui croient la suivent n'ont pas la vraie foi et ne vivent absolument pas en accord avec les prescriptions exigées. La nature et la raison, chacune à leur tour, bien qu'inaptes à permettre un tel accomplissement ou perfectionnement, ont cependant été en mesure de mener certains hommes à pratiquer les préceptes que ceux qui étaient sensés suivre la religion n'ont pas suivi. De cette façon, Montaigne admet que la raison et plus encore la nature sont capables de conduire les hommes dans le même chemin que la religion voudrait les conduire.

La raison selon Montaigne reste indéfinissable, comme l'est le concept d'humanité, mais ce n'est pas pour autant qu'elle est absente de l'humanité. Les hommes pour notre auteur ne sont pas compris comme des êtres irrationnels, au contraire, ils sont rationnels et doivent bien utiliser leurs facultés. Ainsi, la raison peut orienter les hommes sur le bon chemin mais avec plus d'effort, la nature elle agit paisiblement. Il se trouve que si en principe c'est la religion qui a le pouvoir de permettre aux hommes d'atteindre leur perfection ; dans la pratique elle ne semble pas le faire, et c'est donc la raison et la nature qui s'y substituent. Si Montaigne croyait, comme le suggère Lévi-Strauss, que le seul refuge qu'il restait était la religion, il n'aurait pu nier la possibilité d'entente, d'échange et de collaboration entre les deux continents. Nous dirons qu'il proposait un autre refuge, plus vaste, qui est celui de l'humanité ; là les hommes peuvent se retrouver avec leur différence et leur similitude.

Si notre auteur se limitait à la religion, il ne pourrait pas prendre en compte ceux qui sont arrivés à la même pratique par un instrument différent. Ce qui compte donc c'est la pratique de vie, que ce soit par le moyen de la religion, de la raison ou de la nature ; encore que le plus désirable soit évidemment d'y parvenir par le moyen de la foi. Prétendre que ce que Montaigne observait chez les indiens n'était pas digne d'admiration, tout ça se limitant à du déjà vu ou du déjà su, c'est négliger la complexité de la question, qui se pose de la même façon chez Las Casas comme chez Montaigne : « mais pendant longtemps et conformément d'ailleurs à l'étymologie, on ne perçut qu'une légère différence de degré entre les sauvages (*silvaticus* de la forêt) et les païens (*paganus* paysan). De fait, Las casas se plaît à cataloguer tous les points de comparaison

entre les mœurs de indiens et celles des sociétés antiques (…) les mœurs des habitants du nouveau monde n'offraient rien dont on dût particulièrement s'émouvoir. Tout cela était sinon du déjà-vu, au moins du déjà-su »[282].

Ce ne pouvait pas être du déjà vu, puisque les valeurs des anciens s'était perdue avec leur disparition, et que ces valeurs et pratiques que Montaigne perçoit chez les 'ameriques' n'auraient pu être retrouvées jusqu'alors dans la pratique. S'il est vrai que cela est du déjà su, il y a d'autant plus de raison de s'émouvoir, puisque les vraies vertus chrétiennes qui se trouvaient de façon incomplète chez les anciens païens, et qui avaient disparues avec eux, venaient d'être à nouveau décelées chez ces peuples païens. Or, une fois de plus, ces valeurs se perdaient sans que l'Europe aux mœurs corrompues puisse en tirer un quelconque profit.

Reprenons la question de l'accomplissement des lois naturelles ou divines. Nous avons vu que Sepulveda conçoit que certains païens puissent atteindre le salut par l'accomplissement des lois naturelles, tout en en niant, de façon absolue, cette possibilité chez les amérindiens. Montaigne, de son côté, conçoit chez les indiens l'existence de la même vertu que chez certains anciens, les mettant, à la différence de Sepulveda, sur un pied d'égalité. Cela pourrait nous faire croire que Montaigne suppose que ces deux groupes puissent atteindre le salut. Rien n'est moins sûr. La différence est claire, chez Montaigne comme elle l'avait été chez Las Casas, entre une vertu qui est en fait bonté naturelle et la vertu chrétienne exigée de la vraie foi. Les anciens comme les indiens ne peuvent avoir accès qu'à la vertu naturelle, et sont de ce fait nécessairement exclus de la vie heureuse.

Dans cette perspective, Montaigne reste une fois de plus proche de l'augustinisme et opposé au thomisme, à supposer que saint Thomas ait vraiment 'autorisé' Sepulveda à concevoir le salut chez des païens. Revenons au texte de saint Augustin : « mais si cette nature a pu ou peut y parvenir, je dis, et je reprends ce que l'apôtre a dit à propos de la Loi : le Christ est mort pour rien. S'il a dit cela de la Loi qu'a reçut la seule nation des Juifs, combien plus légitimement peut-on le dire de la loi naturelle qu'a reçue tout le genre humain ! Si la justice provient de la nature, le Christ est mort pour rien. Mais, si le Christ n'est pas mort en vain, alors toute la nature humaine

[282] Ibid, p. 291.

ne peut être justifiée et délivrée de la colère très juste de Dieu, c'est-à-dire de sa vengeance, autrement que par la foi au mystère du sang du Christ »[283].

Ignorant la vraie foi, les païens ne pourraient donc prétendre au salut. Cela pourrait sembler contredire la primauté que nous avons suggérée chez Montaigne accordée au genre de vie menée par certains groupes d'hommes (notamment les indiens). Il n'en est rien : dès que nous nous rendons compte de la circonscription de l'humain proposée dans le texte, nous comprenons au contraire mieux le dessein de l'auteur des *Essais*. Nous l'avons déjà rencontrée dans la lecture des termes d'état et de condition : Montaigne ne parle pas de l'homme originel, et moins encore ne prend en compte celui qui atteindra la vie heureuse. Son discours se limite donc à l'homme déchu, défini par la mort, l'ignorance et l'instabilité, à la suite encore de saint Augustin dans le passage qui suit :

« qui ne sait que l'homme a été formé sain et irréprochable, doté du libre arbitre et du pouvoir de vivre selon les règles de la justice ? Mais en ce moment nous parlons de cet homme laissé à demi mort sur la route par des brigands ; qui, atteint, transpercé par de graves blessures, ne peut pas, en cet état, monter jusqu'au sommet de la justice comme il a pu en descendre, et que, même s'il est déjà dans l'auberge, y est encore soumis à des soins. Dieu ne commande jamais l'impossible, mais, en nous donnant ses préceptes, il nous avertit de faire ce que nous pouvons et de lui demander ce que nous ne pouvons pas »[284].

Si l'homme de Montaigne a le pouvoir de mener une vie vertueuse, nous devons impérativement souligner qu'il s'agit là d'une vertu toute humaine, qui ne donne aucun accès au salut, lequel dépend exclusivement du divin. Le païen, dans la pensée de Montaigne, ne peut aucunement accéder au salut, qui reste réservé au chrétien seul. Du vrai chrétien, car le faux n'y a pas accès non plus. Or, ce qui complique les choses, c'est que Montaigne nous dit, dans sa critique de la foi des chrétiens, qu'ils ne le sont que de nom. La conclusion semble tragique : en dehors de très rares exceptions, les hommes ne peuvent pas atteindre le salut, donc la vie heureuse après la mort. Avant de passer au problème de la justification, que nous analyserons

---

[283] *La Nature et la Grâce*, p. 733.

[284] Ibid, p. 769.

plus en détail, arrêtons-nous encore un peu sur la définition de la nature corrompue de l'homme, que nous avons vue dans la première partie de ce travail.

Saint Augustin encore, dans le même texte, la définit de façon claire par la mort, l'ignorance et l'incapacité (Montaigne dira plutôt difficulté) à faire le bien : « toutes ces paroles sont le cri d'hommes venus après cette condamnation originelle à la mort. (…) De l'ignorance vient l'erreur qui la déshonore ; de la difficulté la souffrance qui l'abat. Mais accepter le faux pour le vrai, au point de se tromper malgré soi, et ne pas pouvoir, du fait de la douleur torturante des liens de la chair, s'abstenir des œuvres de la volupté, ce n'est pas nature de l'homme originel, mais le châtiment de l'homme condamné »[285]. De la nature de l'homme originel, Montaigne ne parle pas. Il mentionnera cependant maintes fois la nature corrompue de cette même créature. Une des formules clés, pour ainsi dire, des *Essais*, est de faire comprendre aux hommes qu'ils doivent accepter leur condition mortelle et d'ignorance, ce qu'ils ont beaucoup de mal à accepter.

Remarquons qu'il sera plutôt question, comme nous avons pu le voir, d'une condition présente ou d'un état actuel (encore que ce soit par le moyen du mot nature) que de la nature humaine à laquelle, comme nous l'a bien montré l'analyse de l'*Apologie*, nous ne pouvons accéder. Malgré son ignorance et sa difficulté de bien agir, Montaigne est loin de considérer de façon absolument négative la condition déchue de l'homme. Si pour la mort et pour l'ignorance il n'y a pas grand-chose à faire sinon l'accepter, pour ce qui est de la bonté, il laisse une petite place à l'optimisme. Au moment de conclure sur les conséquences ou effets de cette déchéance, en plus de souligner qu'elle permet le maintien des biens purement naturels, nous rapprocherons Montaigne des théologiens parmi lesquels Scot, qui refusent la position thomiste selon laquelle le péché originel diminue, en plus de l'inclination à la vertu, les forces naturelles. Ceux qui sont caractérisés dans les *Essais* par une quelconque naturalité sont en effet pourvus de toute leur force naturelle qui leur permet d'ailleurs d'exercer la vertu ou la bonté naturelle. Les cas sont, il est vrai plutôt rares, mais cela dans la mesure où la majorité des hommes substitue une forme artificielle à leur naturel.

---

[285] Ibid, p. 794.

Le penchant pour la vertu demeure dans la nature; ce qui diminue, c'est la présence de cette inclination naturelle ; mais cela ne résulte pas du péché originel. Nous retrouvons ici encore une fois la division entre deux 'états présents' chez les hommes. Il ne s'agit plus ici d'une répartition avant et après la chute, mais d'une division au sein de la condition déchue, seule représentée dans les *Essais*. Après la condamnation d'Adam, la nature humaine est devenue déchue et comporte désormais comme éléments principaux la mort et l'ignorance : c'est la condition des sages grecs ou des indiens qui, comme nous l'avons souligné, ne sont nullement exempts de péché. Or cette condition déchue souffre dans la suite d'une deuxième corruption (infiniment moins grave) qui, en l'écartant de la nature, lui enlève en plus son penchant naturel pour la vertu.

C'est la condition de la plupart des hommes présentés par Montaigne. La nature (déchue) de l'homme, la seule que Montaigne peut se permettre de présenter, est considérée de façon somme toute assez positive, possédant un pouvoir de se diriger vers la vertu que nous pourrions croire similaire à celui proposé par Pélage. L'inclination naturelle telle qu'elle est présentée par Montaigne, à condition de ne pas avoir été étouffée par des habitudes contraires, mène en effet à une autosuffisance et à un pouvoir lui permettant de parvenir à la vertu. A une vertu naturelle, et non divine, et là se situe l'écart avec Pélage. Nous arrivons alors à la question de la justification, aspect essentiel séparant la position de Montaigne de celle de Pélage. L'homme montaignien peut être ou devenir vertueux, mais cette vertu humaine ne pourrait jamais donner accès au salut. Tout d'abord parce qu'elle est infiniment éloignée de la vertu chrétienne infuse par la foi.

Ecart qui n'existe peut-être pas chez Pélage, puisqu'il la considère, lui, comme suffisante pour faire mériter la vie heureuse. Ensuite parce que même la vertu chrétienne ne saurait, aux yeux de Montaigne, être un acte méritoire qui obligerait Dieu à concéder le salut. Le problème de la justification, présenté dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, c'est de savoir à quelles conditions il est possible de mériter la vie éternelle, de poser un acte méritoire. Or nous verrons que Montaigne, à la suite de certains auteurs nominalistes, ne peut concevoir un acte, pour vertueux qu'il soit, qui puisse rendre Dieu obligé à une de ses créatures. Reprenons cette question depuis le début, à savoir dans le problème de la toute-puissance. Vincent Carraud nous montre dans *L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne* une toute-puissance divine qui dissocie chez Montaigne le Dieu chrétien de toute contrainte imaginable. C'est le cas pour la soumission aux lois physiques, à la temporalité, aux vérités mathématiques, etc. Nous ajouterons à sa

démonstration un présent dont la suppression clarifie le regard de Montaigne sur l'humanité : le don de la vie éternelle.

La grâce, nous dit Montaigne dans plus d'un passage (par exemple à la fin de l'*Apologie* p. 604), est un don gratuit de Dieu. Un don gratuit ne saurait être attaché à une obligation. L'obtention de la vie éternelle n'est donc pas dans le pouvoir des hommes, car elle dépend exclusivement du don divin. Aucun acte simplement moral, dira Montaigne à la suite d'Ockham contre Pélage, ne suffirait à mériter la vie éternelle, ni ne forcerait Dieu à la donner sous peine d'injustice. Plus encore : aucune charité infuse ne pourrait obliger Dieu à concéder la vie éternelle.

La vie éternelle est chez Montaigne, plus encore que n'importe quel autre don de Dieu, gratuite. Cette gratuité qui devient chez les hommes une juste ignorance des choses divines lui évite d'avoir un regard trop pessimiste sur l'humanité. En effet, étant donné la vision que Montaigne porte sur la réalité, si Dieu était contraint au devoir d'un côté d'exclure de la vie éternelle ceux qui n'ont pas la vraie foi, et d'un autre d'y inclure ceux qui l'ont, bien peu seraient ceux qui accèderaient à la béatitude. L'indéfinition laisse ainsi la possibilité du doute :

« La vie éternelle et une qualité de l'âme, quelle qu'elle soit, qui la précède, sont deux choses, qu'une toute-puissance peut séparer : ni un acte moralement bon, comme le croyait Pélage, ni même la charité infuse, comme l'admet Auriol, ne nécessitent Dieu à donner la béatitude ; et la doctrine qui le conçoit comme n'étant nécessité par rien est celle qui s'éloigne le plus du pélagianisme. Si l'on fixe à ce point de vue la toute-puissance, on ne voit dans la théologie nominaliste que l'idée d'un Arbitraire divin. Mais les textes nous invitent à ne point nous arrêter là. Le Dieu de Pélage et celui même d'Auriol sont tenus, sous peine d'injustice, d'accepter certaines âmes. La justification est une œuvre de justice, c'est pourquoi elle paraît nécessaire. Ockham et Biel s'éloignent de ces doctrines ; ils voient autrement la face divine : où prend-on que Dieu doive la vie éternelle à des créatures, de quelque perfection qu'elles soient douées ? Il n'est le débiteur d'aucune. C'est le Dieu de S Paul, à qui nul ne peut demander raison de ses actes. Il est justice, mais cette justice qu'il est, ne fait nécessité et obligation qu'à l'égard de Lui-même, dans l'amour nécessaire qu'il a de soi ; devant tout le reste, sa justice est aussi large que sa puissance, et son amour est toute liberté. Cet amour, qui donne sans devoir, absolument libre de ses dons, c'est une pure libéralité, une miséricorde : nous avons souligné ces

mots dans le texte d'Occam. Libéralité, miséricorde : c'est l'idée même de grâce que l'on sauve ainsi dans la théorie de la justification ».

L'interminable énumération des étrangetés, des choses ou êtres étonnants, des différents comportements que nous retrouvons tout au long des *Essais* n'est pas, comme nous pouvons nous en rendre compte lors de la lecture de l'*Enquête*, le seul héritage qu'Hérodote a laissé à Montaigne. La question de la coutume, si importante pour notre auteur y avait été posée de façon étonnamment semblable : « que l'on propose à tous les hommes de choisir, entre les coutumes qui existent, celles qui sont les plus belles et chacun désignera celles de son pays - tant chacun juge ses propres coutumes supérieures à toutes les autres. […] tous les hommes sont convaincus de l'excellence de leurs coutumes […] voilà bien la force de la coutume, et Pindare a raison, à mon avis, de la nommer dans ses vers 'la reine du monde' »[286].

Le développement que lui donnera Montaigne ne s'y trouve pas, mais les bases de sa réflexion y sont, ainsi que la référence à 'l'imperière du monde'. La force de la coutume se manifeste dans le fait que les hommes aiment leurs coutumes et les préfèrent aux autres, mais surtout dans la conséquente dévalorisation (presque nécessaire) du différent par rapport au 'sien'. Le passage en 1. 134 où Hérodote mentionne les perses illustre parfaIbident cette tendance. Ouvert aux coutumes étrangères, disposition d'ailleurs contradictoire avec leur jugement des autres peuples, ils considèrent le mérite des autres en fonction de la proximité. Se jugeant le peuple le plus noble, plus les autres s'en éloignent, moins ils sont dignes d'estime. Montaigne mènera cette discussion bien plus loin.

[286] *L'enquête* III.38.

La nature et ses lois.

Troisième partie.

LA DEUXIÈME NATURE

CHAPITRE VII

1. Impératrice du monde : *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe*.

« Celuy me semble avoir tres-bien conceu la force de la coustume, qui premier forgea ce conte, qu'une femme de village, ayant apris de caresser et porter entre ses bras un veau des l'heure de sa naissance, et continauant tousjours à ce faire, gaigna cela par l'accoustumance, que tout grand beuf qu'il estoit, elle le portoit encore. (…) qui voudra se desfaire de ce violent préjudice de la coutume, il trouvera plusieurs choses reçues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage, qui les accompaigne : mais ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement, comme bouleversé, et remis pourtant en bien plus sur estat »[287].

Dans ce passage constituant en vérité presque la totalité du chapitre, nous retrouvons l'opposition bien connue de la nature face à la coutume. Malgré la notoriété de ce texte et de l'allégation selon laquelle « ce qui est hors de gonds de coutume, on le croit hors des gonds de raison » ; il arrive que nous passions outre d'importantes remarques, peut-être parce qu'elles se trouvent souvent au sein de longues listes d'exemples de coutumes inusitées. C'est le cas de l'affirmation de la différence entre faire valoir les choses selon la nature ou selon la coutume qui figure dans la suite. Une lecture plus attentive de chacune de ces déclarations apparaît nécessaire, car leur ensemble éclaire la lecture du concept de nature par rapport à celui de la coutume.

Le chapitre commence par une assertion à propos de la force de la coutume, immédiatement illustrée par l'exemple de la femme avec le veau. Après cette courte exemplification, Montaigne soutient que la coutume est une violente et traîtresse maîtresse d'école. Expression bien connue aussi, dont la suite est une analyse de la manière dont cette coutume s'enracine, ainsi que des victimes de sa tyrannie. C'est à la dérobée, et peu à peu, qu'elle établit son autorité. Si son commencement est doux et humble, avec l'aide du temps, une fois assise et implantée, elle découvre son visage furieux et tyrannique contre lequel nous ne pouvons

[287] *De la coustueme et de ne changer aysement une loy receue* p. 108-117.

rien faire. C'est à partir de ce moment que la coutume commence à dominer les hommes dans toute sa puissance, devenant ainsi leur seul guide.

Les règles de la nature, premier guide de l'homme, perdent toute leur force ou leur existence, une fois que la coutume a imposé ses règles. Cela est d'ailleurs tout de suite confirmé par Pline, selon lequel « l'usage est le plus puissant maître en toutes choses ». Après avoir énoncé la première liste d'exemples étranges se concentrant sur les habitudes alimentaires, elle-même suivie d'une citation de Cicéron démontrant la grande force de l'habitude, Montaigne souligne que ces exemples pourraient perdre leur étrangeté si les hommes se rendaient compte que l'accoutumance hébète leurs sens par ce qu'ils expérimentent tous les jours. Il veut montrer que ce qui est considéré comme habituel à l'un de nos sens, même si le premier contact avait été frappant ou stupéfiant, s'impose de telle manière que ce qui était intolérable devient imperceptible.

La force de l'habitude sur les sens est telle que même les actions interrompues ou occasionnelles ne sont pas exclues de cette accoutumance. Il souligne donc que les sens sont les premiers assujettis à l'empire de la coutume, mais ne sont pas les seuls, ni ceux qui en pâtissent le plus. La coutume est encore l'occasion de faire référence à l'éducation, assez présente elle aussi dans certains chapitres. Education qui fait le pont entre cette discussion et celle portant sur les vices. Selon Montaigne, le caractère dépend directement de la plus tendre enfance dans la mesure où ce qui y est semé a de grandes chances d'y rester, devenant avec le temps ineffaçable et immuable.

Il y joint l'exemple de comportements enfantins condamnables qui, n'ayant pas été combattus, se transforment en vice et dérèglement. C'est pourquoi « excuser ces vilaines inclinations sous prétexte du petit âge ou de la légèreté du sujet » est une très « dangereuse institution ». En acceptant cette première excuse et en laissant libre court aux inclinations qui sont « pourtant les vraies semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahison qui se germent et s'élèvent gaillardement, profitant à force entre les mains de la coutume »[288] ; on permet à la coutume d'exercer sa puissance, transformant ces petites semences en des racines qu'on ne peut arracher. La première raison pour condamner la licence provient de l'observation

[288] Ibid, p. 110.

de la source des inclinations : « c'est la nature qui parle en ces inclinations infantiles, nature dont la voix est plus forte et pure » de ce fait même que les enfants ne sont pas habitués à la coutume.

Affirme-t-il que là où la coutume n'a pas encore de prise, la nature commande et qu'elle est encore présente chez les enfants - dont le peu de temps vécu ne laisse pas le pouvoir à la coutume de s'installer - ; alors que chez les adultes, elle ne se fait plus entendre, une longue vie consolidant la coutume ? Ce passage semble indiquer que le pouvoir de la coutume ne dépendrait que du temps, les plus vieux étant les plus soumis à son autorité ? Pourtant, cela serait contradictoire avec les propositions figurant dans la suite du texte. Si le temps peut devenir un facteur important pour l'enracinement de l'accoutumance, il ne peut être désigné comme le responsable de sa présence, et encore moins de l'étouffement de la nature.

Revenons à l'exemple de l'action de l'enfant. L'apparente légèreté de l'action des enfants est tout à fait trompeuse, et Montaigne souligne que la haine des vices doit leur être apprise dès leur plus jeune âge : « Qu'ils les fuient, non en leur action seulement, mais sur tout en leur cœur ; que la pensée même leur en soit odieuse, quelque masque qu'ils portent »[289]. Pour que la haine du vice soit vraiment enracinée, il faut qu'il soit connu comme tel depuis le début. Cela rend impossible qu'une action soit tolérée dans l'enfance puis interdite dans la vie adulte. Après ce passage par des considérations sur l'éducation des enfants, suivi de quelques exemples montrant d'inusitées fonctions des membres devenues naturelles par habitude, nous quittons la réflexion sur les effets de l'accoutumance sur les sens ou le corps pour les voir sur l'âme.

Ces effets chez l'homme sont mieux perçus par les impressions causées à l'âme que par celles causées aux sens, la première offrant moins de résistance. Montaigne se demande même s'il y aurait des limites à sa puissance « Que ne peut elle en nos jugements et en nos créances »[290]; tant il n'y a opinion si bizarre qui n'ait pas été établie et objectivée par des lois dans les quatre coins du monde. La source des lois se trouve dans l'accoutumance, comme nous le verrons dans la suite. Si ce qui est établi comme légal et légitime dans chaque pays ou société ne trouve plus son principe de légitimation dans la Nature mais dans l'action humaine, les hommes perdent par là même le droit de juger et de hiérarchiser chacune de ces lois ou coutumes.

---

[289] Ibid, p. 110.

[290] Ibid, p. 111.

Une autre conséquence importante de cette affirmation est la faiblesse des institutions humaines et des structures sociales, qu'elles aient ou non une apparence fondamentale. En effet, si les lois et les mœurs les plus originelles et constitutives qui régissent chaque société n'ont d'autre autorité qu'humaine, elles perdent la fermeté et la légitimité qu'elles pourraient avoir si leur source se trouvait dans une prescription de la Nature. L'idée d'interdiction à tout homme, société, culture ou pays de se présenter comme porte parole de la Nature - humiliant, dévalorisant ou rabaissant le différent, qui devient erreur ou perversité - revient souvent dans le texte. Cicéron, rapporté par Montaigne, nous dit qu'il serait honteux « pour un naturaliste dont le rôle est d'observer et de scruter la nature de demander à des esprits prévenus par la coutume les preuves de la vérité ».

La coutume proprement humaine ne peut apporter la certitude ou la vérité que la Nature serait peut-être capable de donner. La Nature ne pouvant être connue des hommes, il ne leur reste qu'à se contenter de l'incertitude que l'accoutumance leur apporte. De ce fait, « il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par conséquent que notre discours n'étaie et ne fonde ». Les choses établies non ordonnées par la Nature émanent de l'imagination et de la fantaisie humaine. Malgré leur naissance fortuite et accidentelle, elles deviennent fermes et ancrées, grâce au temps et au fondement que leur accorde le discours humain.

Discours qui semble ne pas pouvoir se passer de fixité et de constance. La raison humaine essaie donc de procurer aux faits et mœurs des fondements qu'elle ne peut pas trouver dans leur origine, en raison même de la nature de celle-ci. Suit de ce raisonnement le refus que l'on trouve notamment dans *D'un enfant monstrueux* de désigner comme miracle ou comme chose surnaturelle ce qui n'est qu'inconnu de l'homme ou inaccessible à son entendement et à sa connaissance : « Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature »[291]. Le miraculeux ne l'est pas par une nature miraculeuse ou surnaturelle, mais présente simplement une propriété singulière ou étrange.

Les hommes qui ignorent même les choses les plus simples et qui les touchent de plus près ont du mal à accepter leur ignorance dans les domaines les plus ardus : ne voulant pas

[291] Ibid, p. 112.

admettre ne pas avoir d'explication à donner pour certaines choses, ils les classifient comme miraculeuses ou surnaturelles. Montaigne n'a ni peur ni honte de proclamer l'ignorance humaine, et la sienne. Si l'accoutumance endort la vue du jugement, c'est que la vie, dominée par les coutumes de façon inconsciente, entraîne nécessairement l'incapacité à côtoyer la différence. Lorsque celle-ci apparaît, l'homme ne sait pas l'accepter. Au lieu d'accoutumer leur jugement à la diversité, les hommes bornent leur esprit et leur raison par la 'mêmeté'.

C'est ce que montrait déjà la référence aux 'barbares', comme cela a été dit dans l'analyse *Des cannibales*, appelés ainsi par pure ignorance de leur condition. Or selon Montaigne, ces mêmes barbares « ne nous sont pas plus merveilleux que nous ne sommes à eux ». C'est ce que chacun finirait par reconnaître si après être allé à la rencontre de l'altérité, s'il « savait se coucher sur les propres et les conférer sainement ». L'exhortation à la quête de l'autre n'est pas nouvelle dans les *Essais* non plus. Notre auteur trouve l'ouverture à la connaissance de la diversité des choses humaines très saine pour le développement du jugement. C'est d'ailleurs probablement en ce sens qu'il fait l'éloge du voyage et de la lecture qui, chacun à leur manière, permet la connaissance de la différence et de ce qui semble extraordinaire à première vue.

Cela vaut d'autant plus pour les mœurs et coutumes des sociétés où se trouvent les plus grandes dissemblances. Un regard attentif sur nos propres exemples de coutumes ou de mœurs est essentiel à condition d'être enrichi par des exemples distincts, pour comprendre que les nôtres ne sont pas les seuls légitimes. La comparaison entre les différentes habitudes est salutaire et rend possible la construction d'un esprit sain. Pour que cela se réalise, la comparaison ne doit jamais partir d'idées reçues ou conservées par opiniâtreté. Selon Montaigne, par ailleurs, la « teinture infuse » qu'est la raison humaine participe dans la même proportion à toutes les opinions et mœurs.

Cette affirmation, qui n'est pas exempte de toute ambiguïté, peut recevoir deux interprétations possibles mais complémentaires et dans l'esprit du texte. D'abord il est possible que Montaigne souligne le fait que la raison tente de conférer une légitimité à chacune des mœurs. Cette possibilité correspond à son propos figurant une page auparavant selon lequel aucune fantaisie ne tombe en l'imagination humaine qui ne rencontre exemple dans quelque usage et qui ne soit par là même fondée par notre discours (entendons raison). Ce passage confirmerait sa conviction que les choses humaines ne sont pas gouvernées et légitimées par

l'instance constante et invariable de la Nature mais par l'activité humaine elle-même. Or celle-ci comprend aussi bien la raison que l'habitude, l'imagination, la fantaisie… En d'autres termes, la vie humaine est une construction purement humaine : ce qui rend impossible ou absurde qu'un homme érige sa forme comme seule bonne et légitime.

Nous pouvons ensuite lire dans ce passage l'affirmation que toute raison humaine qui ne serait ni ensommeillée ni bornée, serait en mesure de comprendre l'égalité ou l'équivalence des différentes mœurs et coutumes ; découvrant l'égalité du fondement humain et non naturel de chacune d'entre elles. Montaigne nous propose dans la suite du texte dans un ajout en couche [B] et en [C], une longue liste de coutumes, les unes plus différentes que les autres, que nous ne travaillerons pas, préférant porter notre attention sur la question essentielle de l'omnipotence de la coutume. Quelques pages auparavant, la couche [A] suggérait, sous forme de question, les pouvoirs illimités de la coutume : « que ne peut-elle en nos jugements et en nos créances ? »[292]. Toujours dans la couche [A] l'interrogation devient assertion.

Cette fois, il fait savoir qu'il croit qu'il n'est rien qu'elle ne fasse ou qu'elle ne puisse. Opinion confirmée entre autres par Pindare - dans une référence puisée chez Hérodote - qui l'appelle 'reine du monde' - ce à quoi Montaigne ajoute 'et emperiere'. Ce que disait déjà Pline dans la citation du début du chapitre : « *usus efficassimus rerum omnium magister* : l'usage est le plus puissant maître en toutes choses »[293]. Après un enchaînement d'exemples (en couche [C], comme presque tout~~s~~ les exemples de ce chapitre) où la coutume fait loi, il revient à l'argument pour dire que « Les lois de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume »[294].

Notons tout d'abord que c'est la première fois que l'argumentation se développe au-delà de la couche [A], car jusqu'ici elle s'y cantonnait pendant que les exemples paraissaient en [B] ou [C]. Les affirmations deviennent ainsi, au fil du texte, de plus en plus explicites, même si elles ne font que reprendre une idée élaborée dès le début du chapitre. Peut-être veut-il consolider en [C] ce qui n'était que suggéré dans une première élaboration. Que les lois naissent de la coutume et

[292] Ibid, p. 111.

[293] Ibid, p. 109.

[294] Ibid, p. 115.

sont renforcées et légitimées par elle, c'était déjà ce qui avait été dit auparavant par la phrase : « il n'y a opinion si bizarre qui n'ait été plantée et établie par la coutume au moyen de lois aux régions que bon lui semble »[295].

L'explication de la confusion et de la fausse attribution à la conscience de ce qui relève de la coutume est présentée comme suit : « chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuvées et receuës autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ni s'y appliquer sans applaudissement » p. 115. Ainsi, les hommes apparaissent tous opiniâtres. Si la vue de notre jugement n'était pas endormie par l'accoutumance, et si la raison humaine pouvait participer librement dans la même proportion à toutes nos opinions et mœurs, de quelques formes qu'elles fussent, cette vénération interne n'aurait pas lieu et les hommes se rendraient compte qu'il ne s'agissait que d'idées reçues et non de règles établies par la nature. Les ordonnances de la coutume sont si intériorisées par les hommes qu'ils les voient comme partie intégrante de leur être. Ceci explique alors leur remords lorsqu'ils dérogent à la règle imposée par leur for intérieur et leurs applaudissements lorsqu'ils la suivent.

Cela est exploré avec plus de minutie dans la suite ; ce qui renforce par ailleurs notre lecture selon laquelle l'argument principal avait déjà été proposé depuis la première formulation, les deux autres se limitant aux exemples et au développement de la même idée. Il y est dit que le principal effet de la puissance de la coutume est de rendre impossible l'activité essentielle de la raison, « de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prinse et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances »[296]. La discussion et le raisonnement, qui sont (ou devraient être) les principales activités humaines - et l'exhortation à cela est une des principales tâches des *Essais* - ont été si étouffés par la coutume, qu'il leur est impossible d'enquêter sur son influence sur les hommes pour y voir clairement.

Il affirme encore, sous forme d'analogie avec l'allaIbident, qu'ayant humé les ordonnances de la coutume avec le lait, c'est-à-dire dès la plus tendre enfance (souvenons-nous qu'il disait au début du texte que ce qui est installé au début de la vie, avec le temps ne peut plus être arraché) et dans la mesure où le visage du monde se présente en cet état à la première vue, il

[295] Ibid, p. 111.

[296] Ibid, p.115.

semble à chaque homme qu'elle soit la condition pour laquelle il est né. D'où la croyance que cette dernière est imposée par la nature - ce qui apparaîtrait comme faux à celui qui fait plein usage de ses facultés, notamment de sa raison et de son jugement. Pareillement, les imaginations communes acceptées par chacun, répandues en l'âme par la semence des pères (ou devrions-nous plutôt dire infuse par l'éducation), paraissent encore générales et naturelles.

Montaigne a déjà montré que le temps joue un rôle important dans ce processus puisque plus une chose sera inculquée sur le long terme dans l'esprit d'un homme ou d'une société, plus elle lui semblera obligatoire et nécessaire. La couche [C] reprend ce qui avait été dit de façon bien plus explicite et claire : « Par où il advient que ce qui est hors de gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison »[297]. Cette phrase, bien connue des lecteurs de Montaigne, renforce l'idée selon laquelle les hommes assument comme naturel et nécessaire ce qui est établi par la coutume en raison de la puissance et tyrannie de celle-ci, « Dieu sait combien déraisonnablement, le plus souvent ». Ils devraient, au contraire, exercer leur jugement et comprendre qu'elle n'a rien de nécessaire mais est fortuite et arbitraire.

Après quelques exemples concernant les différences entre les coutumes de sociétés lointaines (dans l'espace et dans le temps), il revient sur ses pas pour penser le fondement de la coutume. Dans ce passage, Montaigne fait une observation très importante, d'autant plus qu'il mêle à sa réflexion une expérience très personnelle. Il raconte qu'autrefois, devant faire valoir une coutume quelconque de sa société, il décida de ne pas limiter sa justification à l'autorité assise par la force des lois et des exemples. Il entreprit alors de retrouver son origine en joignant à ce procédé généalogique, l'exercice de son jugement. En se cantonnant à l'autorité de la raison, Montaigne trouvait les arguments en faveur de cette coutume très faibles ; c'est-à-dire sans aucun fondement rationnel valable, si ce n'est la force des lois et des exemples imposée par la coutume elle-même.

Cet exemple met en évidence l'absence de fondement des coutumes, contrairement à l'opinion qu'on en a. Ce serait également celle de Platon, selon lui, pour lequel le ressort principal d'une action à entreprendre est l'appui de l'opinion publique. Lorsqu'il examine la meilleure façon de chasser les amours dénaturés de son temps, le plus grand secours qu'il trouve

[297] Ibid, p. 116.

est celui de l'opinion publique qui les condamne, notamment par la parole des poètes. Profitant de cette anecdote Montaigne prend l'exemple de la pudeur, considérée comme une belle vertu, pour montrer que faire valoir quelque chose selon la nature est infiniment plus difficile que de faire valoir quelque chose par les lois et les préceptes. Les raisons premières et universelles de la Nature sont difficiles ou impossibles à examiner. La raison humaine qui donne leurs fondements aux coutumes, malgré son instabilité, est tout de même plus accessible et proche de l'homme.

Dans le cas où l'origine et le fondement se trouveraient dans la Nature, l'incapacité de la raison humaine d'accéder à sa connaissance rend le procédé inaccessible. Il est donc plus facile d'attribuer à la coutume ce qui est de la nature, que de connaître les choses naturelles et leur fondement. Montaigne ajoute, avec ironie, que les 'maîtres', n'osant pas approcher les choses de la nature car ils en connaissent la difficulté, se jettent sous la protection de la coutume. La fausse explication de maintes choses par la coutume résulte de l'incapacité de l'allouer à la Nature, elle est alors suivie du manque de courage de l'avouer. Notre auteur ne se borne pas à moquer ceux qui se lancent aveuglément dans les bras de la coutume et qui n'ont pas le courage d'aborder les côtes de la Nature inscrutable.

Il évoque également ceux qui attachent à ces côtes trop fermement leur bateau, sans savoir s'ils se sont arrêtés au bon port. C'est le cas de Chrysippe qui pour ne pas vouloir se laisser tirer hors de la source originelle, et s'étant trop lié à une conception de la nature qu'il parvint à trouver, s'oblige à des opinions sauvages, ignorant absolument les coutumes et les usages les plus fondamentaux, sans lesquels le fonctionnement d'une société pourrait être ébranlé. Ayant terminé son propos sur les fondements, origine, connaissance de la coutume ; il expose en [A] une dernière conclusion : « Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice qu'est la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et les rides de l'usage qui les accompaigne »[298].

C'est ce qu'il éprouva lui-même en essayant de trouver par la raison le fondement d'une certaine coutume. Une fois le masque arraché et malgré le bouleversement que la nouvelle façon de voir les choses peut apporter au jugement, l'entendement se trouve finalement dans un état sûr

[298] Ibid, p. 117.

puisque les choses sont pour la première fois rapportées à la vérité et à la raison ; ce qu'une croyance en l'universalité d'une coutume ne pourrait faire.

2. Naturelle possession : <u>*Du pédantisme*</u>.

« [A] C'est chose digne de tres-grande consideration que, en cette excellente police de Lycurgue, et à la verité monstrueuse par sa perfection, si sogneuse pourtant de la nourriture des enfans comme de sa principale charge, et au giste mesmes des Muses, il s'y face si peu de mention de la doctrine : comme si cette genereuse jeunesse, desdaignant tout autre joug que de la vertu, on luy aye dey fournir, au lieu de nos maistres de science, seulement des maistres de vaillance, prudence et justice, [C] exemple que Platon en ses loix a suivy. (…) Quand Agesilaus, convie Xenophon d'envoyer nourrir ses enfans à Sparte, ce n'est pas pour y apprendre la Rhetorique ou Dialectique, mais pour apprendre la plus belle science qui soit : a sçavoir la science d'obeïr et de commander »[299].

Reprenons la discussion sur la deuxième nature dans un passage *Du pédantisme*. Ce passage, que nous avions lu afin de mieux comprendre le rôle de la figure de Lycurgue et du spartiate chez Montaigne, est relativement court, mais nous y trouvons des observations utiles pour notre investigation. Ici encore l'étroite liaison entre la coutume, la nature et l'éducation est mise en exergue. En effet, c'est sur l'éducation caractéristique de celle reçue par les enfants spartiates, et proportionnée à eux que se dirige toute l'argumentation. Tout le passage s'est construit à la première couche, exception faite d'une petite référence à Platon que nous verrons dans la suite.

Ceci renforce notre lecture selon laquelle il n'y aurait pas eu d'évolution ou de changement par rapport à ce sujet, mais une reprise minutieuse qui s'y ajoutait à chaque couche. Venons-en au texte : Montaigne nous dit dans cette la première phrase assez connue que : l'excellente (et monstrueuse par sa perfection) police de Lycurgue est digne de grande considération. Détail : cette police était très soigneuse de l'éducation de ses enfants, sa plus importante et première charge. Chose étrange (étrange en apparence, car cela rejoint les souhaits de Montaigne, et c'est possiblement cette entente qui explique son admiration pour les spartiates),

[299] *Du pedantisme* p. 142-143.

cette éducation si soignée ne fait presque aucune mention aux muses et à la science.

La curiosité du fait, qui est plutôt ironie de Montaigne, se justifie par le fait que la noble jeunesse spartiate, « desdaignant tout autre joug que de la vertu, on luy aye deu fournir, au lieu de nos maistres de science, seulement des maistres de vaillance, prudence et justice »[300]. Ne pas diviniser la science et savoir faire une place à la bonté et à la vertu dans l'éducation des enfants, c'est tout ce que semble désirer Montaigne au long de ce chapitre. Le seul ajout en [C] que nous pouvons noter dans ce passage fait référence à Platon : « exemple que Platon en ses loix a suivy ». Cette position de Platon explique en partie la sympathie qu'il porte encore à cet auteur. La référence à Lycurgue et à Platon, visible et intimement liée à la vertu, tient probablement des mêmes raisons que leur mention dans *Des cannibales* vues au premier chapitre.

Le problème se pose dans la relation entre la connaissance et la vertu, cette dernière dans la société de Montaigne est complètement délaissée au profit de l'importance attribuée à la première. Revenant à la couche [A] après cette brève référence à Platon, Montaigne explique de façon assez concise le déroulement de l'éducation impulsée par Lycurgue. Leur discipline était basée sur le questionnement sur le « jugement des hommes et de leurs actions ; et s'ils condamnoient et loüoient ou ce personnage ou ce faict, il falloit raisonner leur dire, et par ce moyen ils aiguisoient ensemble leur entendement et apprenoient le droit »[301]. Cet exemple figure chez Xénophon. La punition qui suivait un mauvais jugement était, selon Montaigne, la même qui suivait dans les écoles de son pays un oubli de la conjugaison grecque.

L'ironie, dans la surprise feinte de constater l'absence de la science dans l'éducation des enfants, se dévoile lorsqu'à la phrase suivante il affirme que son régent ne pourrait le persuader que son école (centrée sur l'apprentissage irréfléchi) pourrait valoir cette autre (centrée sur l'apprentissage de la réflexion et de la vertu). Revenons aux spartiates : ceux-là auraient voulu couper le chemin et arriver plus vite à l'action : « puis qu'il est ainsi que les sciences, lors mesmes qu'on les prent de droit fil, ne peuvent que nous enseigner la prudence, la prud'hommie et la resolution, ils ont voulu d'arrivée mettre leurs enfans au propre des effects, et les instruire, non par ouïr dire, mais par l'essay de l'action, en les formant et moulant vivement, non seulement

[300] Ibid, p.142.

[301] Ibid.

de preceptes et parolles, mais principalement d'exemples et d'œuvres »[302].

Nous n'allons pas entrer dans le détail des considérations de Montaigne sur l'éducation. Venons donc à la fin du paragraphe, où nous retrouvons le point central pour la discussion sur la coutume. Le but de Lycurgue et des spartiates, en imposant une telle éducation à leurs enfants, était que leur apprentissage ne devienne pas une science déposée dans leur âme, mais permette complexion et habitude de l'âme. Pour le dire en d'autres termes, l'éducation spartiate visait un apprentissage qui ne devait pas trouver son accomplissement dans une acquisition de savoir déterminé mais dans une 'deuxième nature'. Agesilaus le confirme affirmant que leurs enfants devaient apprendre ce qu'ils devraient faire étant hommes. D'où la conclusion de Montaigne que ce n'est pas une merveille que telle institution ait produit des effets si admirables.

Deux importantes questions se posent à la fin de ce paragraphe. La première concerne la préférence pour l'éducation prônée par l'état spartiate, centrée sur le développement de deux éléments essentiels : la vertu et le jugement. Les propos d'Agesilaus entrent dans ce courant, au sens où ils ne se focalisent pas sur la façon d'apprendre mais arrête son attention sur le contenu appris. Montaigne manifeste son accord et son enthousiasme pour la primauté du contenu. Tournons notre regard vers l'autre courant. Il s'agit de celui qui s'enquiert du moyen d'implanter un certain contenu chez des sujets. Revenons à l'opposition entre une science imprimée en l'âme et l'habitude et la complexion de l'âme. Cette distinction nous montre que chez Montaigne la coutume, et par extension la deuxième nature (la coutume naturalisée par l'habitude), ne sont pas nécessairement néfastes et opposées à une nature bonne.

Sera positive toute coutume qui par son enracinement deviendra une deuxième nature dont les éléments sont les plus proches de ceux trouvés dans la Nature. Nous ne retrouverons pas beaucoup d'exemples au long des chapitres des *Essais* d'une deuxième nature louable comme elle se trouve l'être dans ce cas spécifique. La raison, toute simple, en est que dans très peu de cas les éléments constitutifs de la deuxième nature étaient positifs et proches des éléments naturels ; étant le plus souvent néfastes, corrompus ou dénaturés.

---

[302] Ibid.

3. Propensions naturelles : *De l'institution des enfants*.

« [C] Tout ainsi qu'en l'agriculture les façons qui vont avant le planter sont certaines et aysées, et le planter mesme ; mais depuis que ce qui est planté vient à prendre vie, à l'eslever il y a une grande variété de façons et difficulté : pareillement aux hommes, il y a peu d'industrie à les planter ; mais, depuis qu'ils sont naiz, on se charge d'in soing divers, plein d'enbesoignement et de crainte, à les dresser et nourrir. (…) [A] Si est-ce difficile de forcer les propensions naturelles »[303].

Avant d'entrer dans le passage du chapitre *De l'institution des enfants* où il est question de l'opposition entre les inclinations naturelles et l'éducation, il serait intéressant de souligner une certaine divergence entre son propos qui figure ici et celui *Du pédantisme*. En effet, dans ce dernier texte les éléments proposés par l'éducation spartiate n'étaient pas opposés à ceux stipulés par la nature. En prenant comme base une interprétation de Montaigne reconnaissant l'établissement de certains éléments comme naturels, nous pouvons dire que le contenu de cette éducation n'était pas opposé à la Nature. Cela n'implique pas qu'elle soit en accord avec les inclinations naturelles qui, corrompues chez les individus, peuvent ne pas avoir la marque de la Nature. Distinguons alors ici ce qui est en accord avec la Nature et les inclinations naturelles, ces dernières pouvant ne pas être selon la première.

Pour entrer dans le texte, revenons rapidement à la phrase où Montaigne affirme que « la plus grande difficulté et importance de l'humaine science semble estre en cet endroit où il se traite de la nourriture et institution des enfans ». Sans entrer dans le détail de la difficulté mentionnée ci-dessus il paraît toutefois important d'ajouter qu'elle relève en partie de la relation entre la nature et l'éducation. Cette relation est dans la plupart des cas exclusive et non, sans parler d'être inclusive, complémentaire. Montaigne ajoute ensuite en couche [C] une analogie entre l'éducation et l'agriculture. Les actions par lesquelles on plante sont certaines et aisées. Pourtant, une fois l'acte de planter passé, les difficultés ne font que se multiplier pour cultiver ce

[303] *De l'institution des enfans* p. 149.

qui a pris vie.

Le problème est le même en ce qui concerne les hommes. La facilité à les engendrer est proportionnellement opposée à la difficulté de les élever : « y a peu d'industrie à les planter ; mais, depuis qu'ils sont naiz, on se charge d'un soing divers, plein d'enbesoignement et de crainte, à les dresser et nourrir ». L'analogie repose le problème sans en suggérer la cause ou les raisons. Dans la suite, quelques éléments, certes peu développé~~e~~s, nous aident dans la compréhension de la problématique. Si l'auteur ne propose aucune raison pour la difficulté que pose l'éducation des enfants, c'est parce que le texte illustré en avait déjà proposé les causes dans sa première version.

En couche [A] Montaigne conçoit le problème par un autre biais : celui des inclinations. La première question qui y est soulevée concerne l'impossibilité ou le malaise à établir un jugement solide à propos des inclinations manifestées dès la plus tendre enfance. En bas âge, les inclinations sont tendres et obscures ; caractéristiques qui rendent ses promesses incertaines et fausses. Il est d'ailleurs sur ce point catégorique et poursuit en [C] qu'aucun jugement ne pourrait être établi au sujet de ces inclinations. En [B], après avoir donné en exemple certains personnages contredisant leurs inclinations, il procède à une mise en parallèle entre les animaux et les hommes.

Les petits des animaux, des ours et des chiens, ont des inclinations naturelles et fiables et n'en dévient pas en grandissant. Les hommes, au contraire, n'en font pas montre : ils se jettent « incontinent en des accoutumances, des opinions et des lois », « se changent et se déguisent facilement ». L'obscurité des inclinations des enfants se doit moins à une fluctuation de celles-ci, qu'à une censure que les institutions et coutumes leur imposeront. Il est pensable que ces enfants montrent une inclination naturelle au début de leur vie. Si elle n'est ni confirmée ni renforcée par la coutume, mais plutôt combattue par cette dernière, elle déclinera jusqu'à disparaître face aux différentes coutumes, opinions et lois. Le temps fournit en grande partie la force de l'institution qui vient substituer la coutume aux inclinations données par la Nature.

S'il est vrai qu'il est très difficile de forcer les propensions naturelles : les animaux les gardent toute leur vie et ne les quittent pas comme les hommes ; il est également vrai qu'il n'est pas impossible de les étouffer par des coutumes contraires. Les promesses des inclinations ne

sont pas incertaines et fausses en raison de leur inconstance, ce que donne la nature est stable (comme nous pouvons l'observer dans les inclinations des animaux). L'explication de leur versatilité doit plutôt être recherchée dans le fait qu'elles ne seront pas renforcées par l'habitude mais remplacées par quelque chose de différent ou opposé. L'inconstance humaine n'est pas donnée par nature - il n'est pas logique de croire qu'elle donne la constance à certaines créatures et l'inconstance à d'autres -, elle résulte plutôt de ce tourbillon d'opinions, coutumes et lois souvent contradictoires dans lequel l'homme se débat tout au long de sa vie.

Pour finir, soulignons l'écart par rapport à ce que nous avons vu dans *Du pédantisme*. Dans ce premier cas, l'institution rejoignait par la construction artificielle d'une deuxième nature positive les éléments de la Nature, qui ne se trouvaient plus naturellement chez les hommes. La deuxième nature, quoiqu'une construction artificielle ou humaine, était bonne et proche des préceptes naturels. Dans le cas *De l'institution des enfans* nous assistons à un mouvement opposé car les premières inclinations humaines pouvant avoir quelque chose de naturel sont étouffées et substituées par une coutume qui peut devenir une deuxième nature construite artificiellement, et cette fois fort éloignée de la Nature.

4. Train naturel du sage : *De la cruauté*.

« [A] Il me semble que la vertu est chose autre et plus noble que les inclinations à la bonté qui naissent en nous. (…) [C] La faute d'apprehension et la betise contrefont ainsi par fois les effects vertueux : comme j'ay veu souvent advenir qu'on a loué des hommes de ce dequoy ils meritoyent du blasme »[304].

La question de la vertu exposée dans le chapitre *De la cruauté* nous donne un excellent instrument pour analyser le problème du rapport de la nature à la coutume, et plus exactement la hiérarchie entre les deux. Discussion bien connue des lecteurs de Montaigne, nous allons en reprendre les traits principaux pour pouvoir faire le parallèle avec l'opposition coutume/nature. Les inclinations à la bonté qui naissent 'spontanément' en nous sont moins nobles et différentes, nous dit-il en couche [A], de la vertu. Cette dernière a quelque chose de plus grand et de plus actif que de se laisser conduire par sa complexion heureuse de manière douce et paisible.

Il nous donne deux exemples illustrant sa thèse : « celuy qui, d'une douceur et facilité naturelle, mespriseroit les offences receues, feroit chose tres-belle et digne de louange ; mais celuy qui, picqué et outré jusques au vif d'une offence, s'armeroit des armes de la raison contre ce furieux appetit de vengeance, et apres un grand conflict s'en rendroit en fin maistre, seroit sans doubte beaucoup plus. Celuy-là feroit bien, et cettuy-cy vertueusement : l'une action se pourroit dire bonté, l'autre, vertu : car il semble que le nom de la vertu presuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans partie »[305]. Ce début de chapitre semble adhérer aux thèses stoïcienne et épicurienne[306] qui jugent qu'il n'est pas assez d'avoir l'âme 'en bonne assiette', bien réglée et bien disposée à la vertu : l'effort et le combat sont nécessaires à la vertu.

La vertu requiert le refus de la facilité pour compagnie, laquelle consiste à avoir les pas

[304] *De la cruauté* p. 422-426.

[305] Ibid, p. 422.

[306] Ibid, p. 423.

réglés par une bonne inclination naturelle et ainsi conduits dans une voie aisée et douce. Elle demande un chemin âpre et épineux où elle trouverait des difficultés contre lesquelles lutter, qu'elles soient externes ou internes. Les difficultés internes sont celles apportées par les appétits désordonnés et les imperfections de notre condition. La théorie de la vertu comme difficulté figurant dans ce début de chapitre, et attribuée encore aux stoïciens et épicuriens, exige de ceux qui l'embrassent une position très nette face au corps : son refus, dans la mesure où le bien suprême dépend de l'âme. Ainsi une des difficultés contre lesquelles l'homme doit lutter pour exercer sa vertu est due au corps, à ses appétits et ses inclinations.

Que ce soit dans la première ou dans les dernières couches, Montaigne ne nie jamais le corps et les éléments qui en font partie. Au contraire, et cela devient de plus en plus évident dans le troisième livre, il invite ce dernier à composer et à former l'homme à coté de l'âme. Nous le verrons affirmer dans la suite qu'il établi sa forme avec l'aide de ses appétits et sans aucune difficulté. Continuons avec l'exemple de Socrate, figure reconnue comme la meilleure incarnation de la vertu, ou plutôt ayant l'âme la plus parfaite à sa connaissance. Pourtant, cet exemple ne constitue pas selon Montaigne un bon exemple pour la théorie qui vient d'être exposée.

Loin de proposer un Socrate vertueux par sa lutte contre les appétits ou les inclinations naturelles, il nous présente un Socrate de peu de recommandation dans la mesure où il exprime plutôt le chemin aisé et facile accordé à la bonté : « car je ne puis concevoir en ce personnage là aucun effort de vitieuse concupiscence. Au train de sa vertu, je n'y puis imaginer aucune difficulté et aucune contrainte ; je connoy sa raison si puissante et si maistresse chez luy qu'elle n'eust jamais donné moyen à un appetit vitieux seulement de naistre. A une vertu si eslevée que la sienne, je ne puis rien mettre en teste. Il me semble la voir marcher d'un victorieux par et triomphant, en pompe et à son aise, sans empeschement ne destourbier. Si la vertu ne peut luire que par le combat des appetits contraires, dirons nous donq qu'elle ne se puisse passer de l'assistance du vice, et qu'elle luy doive cela, d'en estre mise en credit et honneur ? »[307].

Dans le cas où la distinction stoïcienne serait acceptée, Socrate illustrerait plutôt la bonté naturelle qui suit la pente douce de ses inclinations que la vertu. Or Socrate est vertueux. Il nous

[307] Ibid, p. 423.

semble donc que Montaigne ne peut accepter cette distinction. Il nous dit encore dans la suite : « Si je pressupose que la vertu parfaite se connoit à combattre et porter patiemment la douleur, à soustenir les efforts de la gouter sans s'esbranler de son assiette ; si je luy donne pour son object necessaire l'aspreté et la difficulté : que deviendra la vertu qui sera montée à tel point que de non seulement mespriser la douleur , mais de s'en esjoüyr et de se faire chatouiller aux pointes d'une forte colique, comme est celle que les Epicuriens ont establie et de laquelle plusieurs d'entre eux nous ont laissé par leurs actions des preuves tres certaines ? »[308]. Encore une fois la distinction entre les différents sens du terme nature constituera une aide précieuse pour comprendre l'idée proposée par Montaigne.

Nous avons dit qu'il fait une distinction entre la 'première' et la 'deuxième' nature, toutes deux artificielles et formées par la coutume, ainsi qu'une distinction entre ces deux natures et la 'Nature'. Regardons le passage ajouté en [C], où il dit qu'on voit en l'âme de Socrate une si parfaite habitude à la vertu, qu'elle lui est passée en complexion : une deuxième nature. La vertu de Socrate n'est plus une vertu pénible et ne consiste plus non plus en des prescriptions de la raison auxquelles l'âme doit se conformer, comme cela semble être le cas chez les stoïciens, mais elle est l'essence même de son âme, son mode d'être naturel et ordinaire. Dans une telle nature, les passions vicieuses n'ont pas à être combattues, car elles ne trouvent pas le chemin pour entrer en de telles âmes. Dans le paragraphe suivant, il propose une hiérarchie entre les différentes 'vertus'.

Le plus beau, et par là même l'action la plus méritoire, est d'empêcher par une haute résolution la naissance même des tentations, s'étant formé à la vertu par le déracinement des vices et de leurs semences. La deuxième plus belle action est celle de la vertu capable d'empêcher par la force la progression toujours croissante des vices et de vaincre ceux qui n'auront pas leurs racines arrachées. La troisième consiste à avoir une nature facile et débonnaire, dégoûté ainsi par soi-même de la débauche et du vice. Dans ce cas là cependant, il ne s'agit pas exactement d'une action, mais bien souvent d'une spontanéité qui peut enlever toute raison de louange. La suite nous permet de mieux comprendre cette hiérarchisation. Les hommes ne suivent plus la Nature à cause de leur corruption générale. Il est donc très difficile qu'une personne ait une bonté exempte d'imperfection, et cela de façon naturelle, par inclination.

[308] Ibid, p. 424.

S'il est vrai que certains ont des inclinations plus débonnaires que celle qu'on retrouve chez la majorité, elle est loin de pouvoir être dite parfaite, auquel cas elle serait proche de la bonté de Dieu. Montaigne nous a d'ailleurs dit au début de ce chapitre que Dieu ne pouvait être vertueux : « C'est à l'adventure pourquoy nous nommons Dieu bon, fort et liberal, et juste ; mais nous ne le nommons pas vertueux : ses operations sont toutes naifves et sans effort »[309]. La bonté naturelle, impossible ou improbable chez les humains à condition imparfaite, est un élément qui renvoie davantage à une proximité avec Dieu (et par là même avec le précepte ou la loi chrétienne) que la vertu. Expliquons-nous : Dieu ne peut être dit vertueux car sa bonté en plus d'être parfaite est naturelle et spontanée, donc sans traces de combat. Si les hommes devaient être à l'image de Dieu, il aurait fallu qu'ils soient naturellement bons et non vertueux. Leur chute répond sans doute de cet écart.

Or le précepte chrétien exige, comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre, que les hommes soient vertueux, puisqu'il ne peut vouloir trouver de la bonté chez des êtres corrompus et éloignés de la loi divine. Dans cette masse d'hommes de condition corrompue, la plupart mènent leur vie selon le vice des inclinations naturelles et des penchants, mais certains (peu nombreux) réussissent pourtant à devenir vertueux. Parmi ceux-là, la plupart sont ceux qui sont parvenus à combattre les inclinations naturelles en leur opposant une action vertueuse. Leur naturel continue cependant d'être vicieux et ils doivent mener contre ces vices un combat incessant. La minorité transforme, à l'exemple de Socrate, l'habitude à la vertu en une nouvelle nature (certes en une deuxième nature).

Il n'y a dans ce cas plus d'inclination vicieuse à combattre puisque l'inclination devient elle-même vertueuse. Nous sommes alors tentés de dire qu'ils transforment leur vertu en bonté. Or, ceux qui appartiennent à ce groupe sont davantage à l'image de Dieu que les premiers, et en sont donc supérieurs. Ainsi, parmi les hommes, la majorité constitue la classe des vicieux. L'ensemble minoritaire des vertueux, lui, doit être divisée en deux sous-ensembles comprenant d'une part ceux qui se maintiennent vertueux (par le combat) et d'autre part ceux qui surpassent l'opposition en devenant naturellement bons. De ces trois groupes, nous pouvons dire que le premier (celui des vicieux) se trouve le plus éloigné des préceptes chrétiens.

---

[309] Ibid, p. 422.

Dans le deuxième, les personnes en sont plus proches, présentant toutefois des différences internes : les vertueux le sont moins que les hommes devenus bons naturellement. Cela dit, nous ne croyons pas avoir fait mention de tous les groupes humains recensés par Montaigne. Il existe encore celui composé de ceux qui, n'ayant jamais entretenu de combat avec eux-mêmes, sont 'vertueux par inclination', c'est-à-dire naturellement bons. Dans ce groupe, nous devons encore faire une distinction qui s'avère essentielle.

Revenons à la suite du texte : « car cette tierce et derniere façon, il semble bien qu'elle rende un homme innocent, mais non pas vertueux ; exempt de mal faire, mais non pas assez apte à bien faire. Joint que cette condition est si voisine à l'imperfection et à la foiblesse que je ne sçay pas bien comment en démeler les confins et les distinguer. Les noms mesme de bonté et d'innocence sont à cette cause aucunement noms de mespris. Je voy que plusieurs vertus, comme la chasteté, sobirété et temperance, peuvent arriver à nous par defaillance corporelle. La fermeté aux dangiers (si fermeté il la faut appeler), le mespris de la mort, la patience aux infortunes, peut venir et se treuve souvent aux hommes par faute de bien juger de tels accidens et ne les concevoir tels qu'ils sont. La faute d'apprehension et la bétise contrefont ainsi par fois les effects vertueux : comme j'ay veu souvent advenir qu'on a loué des hommes de ce dequoy ils meritoyent du blasme »[310].

La présentation même des hommes de ce groupe comme pouvant faire faute d'appréhension et de bêtise nous permet d'établir une deuxième division fondamentale, car ceux qui possèdent une nature bonne ou débonnaire ne sont pas nécessairement privés d'appréhension et abondant de bêtise. C'est par exemple le cas des indiens, présentés dans *Des cannibales* et dans *Des coches* comme étant vertueux de nature, c'est-à-dire naturellement bons. Après avoir quitté les hommes vicieux, mettons de coté maintenant les vertueux pour nous en tenir à ceux pourvus d'un bon naturel. N'ayant pas à imposer la bonté à leur nature contraire, mais la trouvant (la bonté) spontanément en eux-mêmes, ils sont comme tels plus proches des préceptes chrétiens.

Prenons en exemple ces indiens auxquels nous venons de faire référence, ainsi que les enfants spartiates qui (comme Socrate) font leur vertu passer en nature. Le résultat semble être le même : une bonté naturelle. Le parcours est bien entendu opposé, car l'un indiqué par la Nature

[310] Ibid, p. 146.

et l'autre par l'artifice. Malgré leur différence, nous croyons pouvoir dire que chez Montaigne ces deux bontés s'équivalent, étant en même temps supérieures à la vertu, obligée elle, de combattre une nature contraire.

5. Qualités originelles ou forme maîtresse : *Du repentir*.

« C'est une vie exquise, celle qui se maintient en ordre jusques en son privé. Chacun peut avoir part au battelage et representer un honneste personnage en l'eschaffaut ; mais au-dedans et en sa poictrine, où tout nous est loisible, où tout est caché, d'y estre reglé, c'est le poinct. (…) Mes desbauches ne m'emportent pas fort loing. Il n'y a rien d'extreme et d'estrange, et si ay des ravissemens sains et vigoureux »[311].

Après avoir fait une comparaison entre les vertus d'Alexandre et de Socrate qui s'étend à leur façon de se conduire dans la vie, en opposant la grandeur du premier à la naturalité et l'ordre du second, Montaigne inaugure la problématique de la difficulté de juger une personne, ou son âme. Cette difficulté se manifeste bien entendu d'abord à cause de l'impossibilité humaine de connaître quoi que ce soit de façon exacte et certaine, mais ensuite aussi dans la mesure où les hommes sont dans leur majorité feints, donnant souvent à connaître un masque différent de leur vrai visage :

« C'est une vie exquise, celle qui se maintient en ordre jusques en son privé. Chacun peut avoir part au battelage et representer un honneste personnage en l'eschaffaut ; mais au-dedans et en sa poictrine, où tout nous est loisible, où tout est caché, d'y estre reglé, c'est le poinct. Le voisin degré, c'est de l'estre en sa maison, en ses actions ordinaires, desquelles nous n'avons à rendre raison à personne ; où il n'y a point d'estude, point d'articife »[312].

En ce sens, il peut louer Agesilaus qui voyageant, prenait son logis dans les Eglises, afin que même les dieux vissent ses actions privées. Pour cela, peu d'hommes ont été admirés par leurs domestiques, devenant miraculeux (c'est-à-dire extraordinaire) celui dont la femme et le valet n'aurait rien vu de remarquable. Le voile placé à la connaissance des autres ne représente souvent pas ce qu'il y a véritablement à connaître. L'impossibilité de distinguer ce masque ou de

[311] *Du repentir* p. 808-811.

[312] Ibid, p. 808.

l'enlever empêche presque toujours de pouvoir vraiment connaître quelqu'un. Revenons à l'ajout de [C] où il souligne que la grandeur de Socrate se fait par sa médiocrité même. En cela, il suggère sans doute que ce dernier aurait été grand par la tâche la plus dure : celle de la vie privée.

Il distingue alors deux genres d'observations possibles. La première juge les gens au-dedans et ne prend pas en compte leurs actions publiques mais s'attachent à leurs actions privées. Seul ce genre d'observation permet à son auteur de se rendre compte que la lueur des actions publiques n'est que « filets et pointes d'eau fine rejallies d'un fond au demeurant limonneux et poisant »[313]. Savoir viser les actions basses, selon les termes employés par notre auteur, rend le sujet capable d'évaluer de façon critique et lucide les actions publiques, faites pour les autres. Le deuxième type d'observation, moins clairvoyant se limite à juger par la brave apparence, c'est-à-dire par l'éclat des actions publiques.

Montaigne ne loue pas ce genre de regard, car il n'est selon lui en rien perspicace dans la mesure où il attribue à l'intérieur de celui qui est jugé le même masque aperçut de l'extérieur. Loin de se rendre compte qu'il existe un énorme écart entre apparence et essence, il établit l'essence par l'apparence constatée. Montaigne traite ce problème avec assez de minutie dans *De la phisionomie*. Ceux qui concluent sur la constitution interne d'un homme à partir de l'apparence externe commettent en outre l'erreur de ne pas leur associer les facultés vulgaires et communes à tous les hommes. La conséquence en est que nous avons du mal à juger un président ou un homme de grande valeur sur sa 'garde-robe ou sur sa femme', actions qui chez un artisan seraient bien plus facilement imaginables ; alors que ce sont tous les deux des hommes avec une même constitution.

Nous retrouvons encore dans cet ajout quelques exemples de la dépendance et correspondance établie de façon erronée entre l'extérieur et l'intérieur. C'est d'abord le cas des démons auxquels sont attribués des formes sauvages alors qu'en réalité, selon Montaigne, leur forme ne peut être connue des hommes. C'est ensuite le cas du personnage historique Tamburlan, que l'imagination populaire, partant de sa grande renommée, reconstruisait facilement comme comportant « des sourcils eslevez, des nazeaux ouverts, un visage affreux et une taille

[313] Ibid, p. 809.

desmesurée »[314]. La physionomie de ce personnage étant probablement inconnue, pouvant d'ailleurs, au contraire, être très agréable ; c'est sans doute à partir des récits de ses actions et de sa fonction - de prince Tartare (donc barbare) et plus encore d'ennemi des chrétiens - qu'est tirée la physionomie monstrueuse qui lui aurait été attribuée.

La confusion ne se limite en outre pas à la physionomie par rapport au for intérieur, comme nous le voyons dans l'exemple suivant. Montaigne assure que s'il lui avait été donné de voir Erasme, il aurait eu du mal à ne pas prendre pour 'adages et apophthegmes' tout ce qu'il disait à son valet et à son hôtesse. L'erreur est peut-être moins aisée à mesurer, contrairement à l'exemple où l'intérieur est jugé au regard de ce qui transparaît de l'extérieur, car le privé est tout de même plus difficile d'accès alors que le 'public', souvent trompeur, est plus disponible. Nous croyons devoir tout de même attribuer ces erreurs à la tendance à ne voir chez l'homme qu'une harmonie alors qu'il y a clairement un écart entre le dedans et le dehors.

Un autre aspect de la question est présenté en couche [B] : les actions ne peuvent pas non plus désigner avec certitude le caractère de celui qui les entreprend, pouvant très bien lui être contraires, que celui-ci soit d'ailleurs bon ou mauvais. « Les âmes vicieuses [nous dit Montaigne] sont souvent incitées à bien faire par quelque impulsion étrangère », mais de la même façon le sont les 'vertueuses à faire le mal'. De la sorte, une action vertueuse ne suffit pas à elle seule à rendre compte de la virtuosité d'une âme, tout comme une action mauvaise ne peut pas non plus attester le vice de celui qui la pratique, car toutes deux peuvent venir d'une ou de l'autre condition.

Pour avoir une meilleure possibilité de jugement (qui n'est, soulignons le bien, jamais parfaIbident sûre), bien plus que la simple évaluation de l'action, il faudrait pouvoir juger de l'état permanent de chaque personne. Ce qui revient en quelque sorte à ce regard sur la vie privée qui avait déjà été prôné. Par ce regard, il s'agit de pouvoir percer les personnes dans leur quotidien, dans leurs actions les plus basses et communes. Juger ces âmes « quand elles sont chez elles, si quelque fois elles y sont », car dans ce cas elles « sont plus voisines du repos et de leur naïve assiette »[315]. Bodin, dans *Méthode de l'histoire*, louera lui aussi – et ce sera l'un des rares

[314] Ibid, p. 810.

[315] Ibid.

point sur lesquels ils seront d'accord - ce regard vers la vie privée comme source plus sûre de sincérité, qu'il admire et retrouve d'ailleurs chez Plutarque.

Dans le cadre privé, les âmes auraient moins tendance à emprunter ce masque, que devant le monde elles ne laissent pas tomber. Nous distinguons ici, encore une fois, la thématique chère à notre auteur de la nature et de l'artifice. Tout comme l'attitude calculée d'emprunter un masque pour cacher son vrai visage peut être rangée dans le tiroir des choses artificielles, l'attitude spontanée de l'intimité se rangerait au contraire plutôt dans le tiroir des choses naturelles, comme nous l'indique la mention à la naïve assiette. Dans la phrase suivante, l'opposition art/nature est dite de façon bien plus explicite, car « les inclinations naturelles s'aident et se fortifient par institution ; mais elles ne se changent guiere et surmontent »[316]. La tonalité de ce passage diffère un peu de celle que nous avons pu observer dans les autres chapitres travaillés jusqu'ici.

Dans la plupart des passages lus, la nature était facilement étouffée soit par les coutumes et traditions, soit par une éducation contraire. Ce qui peut se faire d'ailleurs de deux façons : inconsciemment, comme dans les exemples d'éducation des enfants, et probablement plus définitif et irréversible ; ou consciemment, comme dans le cas des personnes qui feignent une extériorité opposée à leur intériorité. Lorsqu'il est question d'une nature, dans les développements de Montaigne, elle semble cachée, submergée par la coutume ou l'artifice, ayant du mal à subsister, si bien qu'il est presque légitime de se demander si notre auteur croit vraiment en l'existence de cette première inclination naturelle qui est une nature particulière.

Cela demande un commentaire. Si dans le cas des 'petits des ours et des chiens' mentionnés dans *De l'institution des enfans*, nous pouvions parler d'une coïncidence entre l'inclination naturelle et une présence de la Nature ou de ses lois, cela reste plutôt réservé aux animaux. Dans les passages où sont évoqués les petits des hommes, il est vrai que Montaigne nous parle encore de nature ou d'inclination naturelle, mais nous ne croyons pas qu'il veuille pour autant désigner une présence nécessaire de la Nature. Cela devient plus clair si nous prenons l'exemple de Socrate ou des enfants spartiates, chez lesquels leur deuxième nature était plus proche de la Nature que les inclinations naturelles, c'est-à-dire premières (originelles) mais encore particulières à l'individu.

---

[316] Ibid.

Ce point éclairci, Montaigne insiste encore sur le fait que tout en étant bafouées, orientées dans ce sens ou dans cet autre, les inclinations naturelles ne peuvent pas être absolument anéanties. Si l'institution converge dans le sens de l'inclination naturelle, elle a bien entendu le pouvoir de la renforcer de façon étonnante. Dans le cas contraire, que nous signalerons comme plus fréquent, l'institution peut recouvrir l'inclination naturelle contraire mais pas la détruire. Leurs racines subsistent toujours, malgré toute l'insistance exercée par l'artifice. Ce dernier prend dans ce passage le visage de l'éducation combattant une nature qui, contrairement à ce que nous pourrions espérer, ne sort pas absolument vaincue. L'institution (ou l'éducation, comme le suggère Villey) peut bien entendu fortifier la disposition naturelle ou les inclinations d'un individu - ce qui rendrait sans doute ces inclinations très puissantes dans la mesure où deux entités de poids se mettraient ensemble et se renforceraient l'une l'autre pour former quelque chose dans une même direction.

En revanche, quand l'éducation s'oppose aux inclinations naturelles, comme c'est le cas dans ce passage tout au moins, elles ne se plient pas facilement. Pourtant, ce n'est pas ce que suggère par exemple la référence à Socrate de la page 1059 du chapitre *De la physionomie*, où Montaigne avoue qu'il n'a pas réussi comme le sage à corriger par la force de la raison ses complexions naturelles. Par là même, il n'a pas troublé par art son inclination. S'agissant d'un sage, nous pouvons penser que ce cas est une exception et que seule une figure extraordinaire serait capable de dompter la force naturelle. Toutefois, il paraît important de souligner que nous n'avons pas partout cette impression puisque, dans les derniers chapitres Montaigne évoque une nature bien moins puissante, que l'art n'a pas trop de mal à vaincre.

Dans *Du repentir,* en revanche, la nature ne semble pas être encore si faible, et ne se laisse pas battre facilement. Il le souligne en disant qu'elle ne change ni ne se laisse surmonter. Cependant, si nous supposons une nature toute puissante, la continuité du texte le contredit en soutenant que du temps de Montaigne « mille natures ont échappé vers la vertu ou vers le vice au travers d'une discipline contraire ». Cela veut bien dire que l'éducation peut orienter l'individu vers l'opposé de ce que son inclination première exigeait de lui - et ce moins rarement que ne l'est le cas des sages ; ce que l'on croyait ne pas pouvoir lire dans les lignes précédentes. Si l'on s'en tient à l'impossibilité remarquée dans les lignes antérieures à changer ou surmonter les

inclinations, nous dirons que l'individu ne peut voir son inclination première et naturelle surmontée par son opposé.

La citation suivante, prise chez Lucain, nous fournit une bonne clé pour le traIbident de cette question. Ce récit évoque des bêtes sauvages qui, ayant perdu l'habitude de leurs forêts et ayant été adoucies pendant leur captivité, quittent leur mine menaçante et apprennent à subir l'empire de l'homme. La thématique du masque qui semblait n'apparaître que dans le début revient ici de façon détournée, même si les idées d'intentionnalité, de farce ou de malice n'y sont pas présentes. Le changement des bêtes apprivoisées n'est en fait qu'apparent, car « si une goutte de sang vient à toucher leurs lèvres, ardentes leur rage et leur férocité se réveillent ; au goût du sang leur gosier se gonfle, elles bouillonnent, et c'est à peine si, dans leur rage, elles se retiennent de déchirer leur maître épouvanté »[317].

Le dressement infligé à l'animal ne parvient pas à assujettir et à maîtriser sa nature, il a tout au plus réussi à distraire et à faire taire momentanément son inclination. Il ne faut pas croire à une contradiction, car notre auteur n'affirme pas en fin de compte que l'artifice peut dompter le naturel, l'artifice peut seulement l'affaiblir. S'il est vrai que le naturel peut languir, son apaisement n'est pas définitif, ce qui se voit clairement dans l'exemple des 'bêtes sauvages domestiquées' dont le simple contact avec une goûte de sang fait retrouver toutes leurs inclinations jusqu'alors en sommeil. Il faut croire alors que la nature n'a rien de si vulnérable, que son caractère invincible ne doit pas passer inaperçu, même quand elle semble avoir été parfaIbident maîtrisée.

Une question se pose cependant par rapport à ces deux exemples quant à la différence des natures en question. L'inclination naturelle des animaux ne peut pas être totalement détruite parce qu'elle relève de la Nature. L'inclination naturelle des hommes, au contraire, n'est pas nécessairement liée à la Nature et peut beaucoup plus facilement être submergée et étouffée. Peut-être même définitivement, comme dans certains cas, qui restent assez rares (pensons à Socrate). Montaigne nous dit lui-même que l'on « n'extirpe pas ces qualités originelles, on les couvre, on les cache » tout au plus.

---

[317] Ibid.

Devons-nous comprendre que l'inclination naturelle (personnelle ou plutôt individuelle) est aussi puissante que l'inclination naturelle fournie par la Nature ? Il nous semble que non, et que nous devons établir une différence sans quoi nous ne pourrions justifier les cas de ceux – notamment les sages - qui parviennent à vaincre leur naturel par la force de leur discipline. La thématique du masque nous propose deux perspectives interprétatives car il existe deux manières de cacher la nature. La première, que nous pouvons trouver dans les références à l'impossibilité de connaître les gens par la simple observation de leur comportement, est calculée et apparaît comme une tromperie et une dissimulation. La deuxième, qui est sincère au regard de la première, figure dans l'exemple des bêtes sauvages ou de ceux qui échappent à leur inclination par une discipline contraire. Spontanée, elle ne comprend pas les cas où il existe de la ruse mais accueille les vrais changements (encore que partiellement) : qu'ils soient volontaires ou involontaires, imposés ou accidentels.

Dans l'illustration de l'insoumission de la nature submergée, il nous donne encore un exemple personnel : son rapport naturel et spontané avec le latin, sa langue maternelle. Bien que Montaigne n'ait pas pratiqué sa langue maternelle et naturelle qu'est le latin pendant quarante ans, il ne l'a pas pour autant perdu : dans les heures extrêmes et de vive émotion, elle est la première à se manifester. Cet exemple est doublement important dans la mesure où il démontre la force du naturel tout en soulignant son ambiguïté : il n'est pas nécessairement ce qui est imposé par la Nature, pouvant ainsi désigner aussi ce qui est premier, ou primitif. En effet, la langue n'a rien de naturel mais est toute circonstancielle et dépendante de la culture de chacun.

Nous pouvons alors voir avec netteté la distinction entre trois natures dans cette discussion : tout d'abord l'inclination donnée par la Nature, qui est celle présentée dans l'exemple des bêtes ; ensuite la nature particulière et première de chaque personne, et enfin la deuxième nature particulière à chaque personne qui s'oppose à la première. Nous pouvons conclure que le troisième type de nature, c'est-à-dire la deuxième nature, n'est pas la seule dépendante de la culture ou de l'artifice, car la première nature, particulière à chaque individu, l'est tout autant qu'elle. Dans le troisième cas, mais plus encore dans le deuxième, le rôle de l'artifice n'est pas nécessairement visible, d'où l'erreur courante de prendre pour naturel et universel sa nature personnelle. Nous pouvons donc parler d'une nature 'mise en place' : ce qui

ne doit pas empêcher que nous prenions garde au fait que, selon les contextes, le terme nature peut recouvrir des réalités différentes.

Dans le paragraphe suivant, toujours en couche [B], Montaigne critique un argument du protestantisme touchant cette même opposition entre coutume/nature. La volonté protestante de corriger les habitudes est selon lui infondée par cela même qu'elle lutte contre une nature qu'elle ne peut dompter. S'il admet qu'ils peuvent réformer les vices apparents par de nouvelles opinions, il n'admet cependant pas qu'il soit en leur pouvoir d'évincer les vices enracinés. Dans la mesure où ils mettent de côté les vices les plus profondément ancrés en l'homme, ils leur permettent d'accroître leur puissance. Ainsi, leur action, loin d'être bénéfique, s'avère tout à fait néfaste : « on se sejourne volontiers de tout autre bien faire sur ces reformations externes et arbitraires, de moindre coust et de plus grand merite ; et satisfait-on par là à bon marché les autres vices naturels consubstantiels et intestins »[318].

Il ne sert donc à rien d'entreprendre une réforme apparente, si l'essence corrompue reste intacte. Cela ne fait d'ailleurs qu'empirer les choses, puisque ce faisant, l'on ajoute encore plus de ruse et de simulation à une apparence qui est déjà loin d'être transparente. Dans la suite, Montaigne nous encourage une fois de plus à nous tourner vers les expériences particulières, encore que de façon générale : « regardez un peu comment s'en porte nostre experience : il n'est personne, s'il ne s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui luicte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires »[319]. Ce passage est capital pour notre propos, d'autant plus que l'expression utilisée de 'forme maistresse' pourrait référer à une nature humaine universelle, répétée dans chaque homme.

Pourtant, la distinction entre les trois natures élaborée au long du passage travaillé constitue un argument de poids pour nous permettre d'affirmer que cette 'forme sienne et maistresse' ne coïncide pas avec la nature humaine octroyée par la Mère nature, mais désigne une nature particulière à chaque individu. Si elle peut être dite 'maistresse', c'est en raison de sa primauté disons d'ordre chronologique. C'est pour cela encore qu'elle luttera contre l'institution ou contre la deuxième nature avec un statut de première nature : ce qui ne lui confère pas pour

[318] Ibid, p. 811.

[319] Ibid.

autant un statut universel. La forme 'maistresse', ou nature première, c'est donc l'inclination naturelle propre à chaque individu, comportant des passions qui ne seront pas toujours en accord avec celles que l'institution voudra lui imposer.

Elle n'est pas moins construite par la coutume ou par l'artifice, ce qui se dégage nettement de l'exemple de la langue maternelle de Montaigne. L'auteur termine son chapitre par une référence personnelle pour dire que, dans son cas à lui, il n'y a pas grande opposition entre ses inclinations naturelles et son éducation. Nous ne pouvons cependant pas conclure s'il suggère par là que son inclination naturelle et son éducation soient en accord avec la Nature. L'idée de nature dominante dans le chapitre *Du repentir* est celle d'une nature insurmontable, qui peut se cacher sous l'emprise de la coutume devenue deuxième nature, mais qui ne se tait jamais définitivement. Nous pouvons affirmer cela avec certitude pour ce qui est de l'inclination naturelle octroyée par la Nature. Le texte ne nous donne pas autant de certitude par rapport à l'inclination naturelle artificielle, car certains exemples (le plus notoire étant celui de Socrate) tendent à le contredire.

6. Accoutumance ou ma forme : *De ménager sa volonté*.

« [B] Nous empeschons au demeurant la prise et la serre de l'ame a luy donner tant de choses à saisir. (…) Du masque et de l'apparence il 'nen faut pas faire une essence réelle, ny de l'estranger le propre. Nous ne sçavons pas distinguer la peau de la chemise »[320].

Dans *De ménager sa volonté*, après avoir critiqué l'habitude qui pousse l'homme hors de lui-même le faisant oublier de vivre bien et sainement, avec le désir de le retourner vers lui dans la quête de connaître ce qu'il se doit, Montaigne se demande ce qui est proprement nécessaire aux hommes. Il fait une importante différence entre ce qui leur est vraiment nécessaire et ce qu'ils croient l'être. Avant d'entrer dans cette distinction, qui porte aussi sur celle des désirs et de la conservation, notre auteur introduit une réflexion sur l'âme. L'habitude humaine « d'offrir trop de choses à l'âme » fait qu'elle finit par se perdre. Ne sachant plus ce qu'elle doit saisir, elle se lance vers les mauvais objets qui ne lui sont pas propres et qui ne devraient pas l'alimenter, objets desquels elle finit par dépendre.

Si nous empêchons « la prise de l'âme » en lui proposant tant de choses à saisir, c'est parce qu'il ne faudrait pas lui en soumettre autant, action qui devient avec le temps inutile et superflue. Mais c'est peut-être aussi parce que ces choses lui sont présentées de façon erronée et que, pour éviter son égarement, il faudrait le faire autrement. Les choses ne doivent donc pas toutes être proposées de la même façon à l'âme. Si quelques-unes doivent lui être présentées, d'autres attachées et d'autres encore incorporées, c'est parce que toutes ces choses ne lui sont pas propres. Encore qu'elle puisse tout voir, elle ne doit se jeter que dans ce qui lui est spécifique. En d'autres termes, elle ne doit porter son attention que vers les choses qui la concernent et ne doit être instruite que de ce qui la touche proprement. L'instruction de l'âme (libre de vagabonder ici et là) dans un certain sens ne peut donc pas être aussi libre, sans quoi elle risque de l'égarer.

Si nous partons du principe que l'instruction est aussi formation de l'âme, cette action est fondamentale dans la mesure où ce qui la forme la rendra, dans un sens, dépendante. Il convient

[320] *De mesnager sa volonté* p. 1009-1010.

donc de veiller à ce qu'elle soit dépendante de choses salutaires, non nuisibles. Le problème devient alors celui de pouvoir définir ce qui est salutaire à l'âme et ce qui ne l'est pas, ce qui lui est propre et ce qui lui est étranger. Montaigne affirme avec certitude que tout n'est pas bon pour l'âme, que certaines choses la forment en bien, d'autres la forment en mal, d'autres au lieu de la former la détruisent. Mais de là à prétendre avoir la juste connaissance de ce qui lui est favorable, ce qui lui est indifférent et ce qui lui est néfaste, il y a un long chemin. Pourtant la suite du texte nous offre une piste.

Affirmant que les lois de la nature nous apprennent ce qu'il nous convient, il ne définit pas pour autant en quoi cela consiste. Cette affirmation confirme néanmoins l'existence de lois de la nature. Cette affirmation rare dans les *Essais* est chaque fois annoncée avec fermeté. Toutefois, nous retrouvons ici le même problème rencontré avec les autres références aux lois naturelles : Montaigne semble insister sur leur existence, mais ne peut établir leur présence chez les hommes et encore moins formuler leur contenu. Montaigne invoque à cela (sans mentionner la question sceptique posée par la connaissance, qui à elle seule serait une raison suffisante) une cause qui nous paraît plus claire dans d'autres passages : la nature a été étouffée et cachée par les hommes chez qui elle devrait pourtant se faire visible, active et vive.

Malgré la difficulté que peut poser la compréhension de ce concept, il nous donne des indications assez précises sur ce à qu'il signifie. Bien que nous ne puissions délimiter et définir les lois naturelles, ce qui est nécessaire à l'homme peut être déterminé par les désirs qu'il manifeste même en son absence. Si la difficulté de classifier les désirs naturels et non naturels persiste, le fait de soutenir que ce qui est nécessaire à l'homme se retrouve dans les désirs humains constitue toutefois un indice important. S'ajoute à cela la référence à certains sages, affirmant que l'indigence s'installe par le biais de l'opinion et non par la nature, d'où le rapport direct entre les nécessités et les désirs. Les désirs réglés par la nature sont différents de ceux dictés par l'opinion humaine, laquelle en créé une infinité.

Constructrice de désirs (que Montaigne considère aussi comme un dérèglement de notre fantaisie), l'opinion forge des nécessités bien au-delà des nécessités réelles imposées par la Nature, qui n'a plus de voix ni de poids. Les désirs naturels représentant des nécessités réelles et véritables sont ceux qui peuvent être atteints. Ils sont peu nombreux et selon la nature humaine. Plus encore, ils ne doivent pas être difficiles à combler, puisque la Nature pourvoie au besoin de

ses créatures et ne saurait leur donner une nécessité ou un désir impossible à atteindre. En revanche, ceux inventés par l'opinion humaine et par la fantaisie déréglée ne sont pas nécessaires et encore moins faciles à satisfaire. Certains peuvent même tout simplement être hors de portée, ce qui n'en empêche pas pour autant leur convoitise. Dans le bestiaire, Montaigne avait déjà mentionné les désirs naturels aux hommes et autres créatures, suggérant que seul l'homme se crée des désirs et des nécessités non naturelles. Les animaux, eux, se contentent de celles que la Nature leur donne[321].

Revenons à l'énoncé des sages repris par Montaigne : selon la nature, il n'y a pas d'indigence. Si les désirs naturels sont peu nombreux et faciles à combler, l'homme ne saurait être indigent, car le nécessaire ne peut pas lui manquer. S'il désire au-delà, son opinion en est responsable, lui faisant croire qu'il a besoin de quelque chose qui en réalité ne lui est pas nécessaire. La pauvreté de biens serait dans ces conditions aisée à résoudre, si l'homme savait faire la part des choses et s'apercevoir que, ce qu'il n'a pas ou ne peut avoir, ne saurait lui être essentiel.

Par contre, la pauvreté de l'âme alimentée et dépendante de choses équivoques n'est pas facile à guérir. L'âme qui ne sait plus se passer de quelque chose qui ne lui est pas nécessaire aura certainement des difficultés, nourrie de cela et l'ayant incorporé, à s'apercevoir que son désir est un désir d'opinion et donc vain. C'est là où nous comprenons pourquoi certaines choses devraient être incorporées par l'âme alors que d'autres non, car ce qu'elle incorpore, elle le prend pour sien et en devient dépendante. La citation en [C] de Lucilius le confirme : « car si l'homme se contentait de ce qui lui suffit, je serais assez riche; mais puisqu'il n'en est pas ainsi, comment supposer que des richesses, quelque grandes qu'elles soient, puissent jamais me satisfaire? »[322]. Le suffisant ne fait plus la règle et le superflu est désormais tenu comme nécessaire. Si l'homme veut l'au-delà du naturel, le désir devient insatiable.

Dans ce contexte, le besoin ou le désir naturel s'éloigne toujours plus, jusqu'à devenir méconnaissable et disparaître. Quelques exceptions peuvent toujours être rappelées par Montaigne : Socrate su sauvegarder ou regagner son besoin naturel ou originel au point de ne pas

---

[321] *Apologie* p. 471.

[322] *De mesnager sa volonté* p. 1009.

être attiré par des biens qui auraient fait d'innombrables désireux. Disant 'combien de choses je ne désire point' lorsqu'il vit porter en pompe par sa ville grande quantité de richesse, joyaux et meubles de prix, et par quoi il se distingua de la plupart des hommes qui auraient convoité ces biens, il se trouve plutôt proche de cette source naturelle, et moins corrompu que les autres hommes.

Montaigne ne se limite pas à l'exemple de Socrate et ajoute celui de quelques sages qui vivaient très simplement, avec le minimum nécessaire. C'est le cas d'Épicure, qui vécut avec encore moins de moyens que Metrodorus, lequel se satisfaisait déjà de peu. Mais aussi de Métroclez, qui se contentait de dormir avec les moutons en hiver et sous les portiques des églises en été. Cléanthe, lui aussi, se vantait de vivre avec le seul secours de ses propres mains. Ce sont bien évidemment des exceptions et des cas extrêmes, que Montaigne nous rappelle pour montrer que les hommes qui apprennent à vivre selon ce que leur ordonne la Nature ne sont jamais indigents. Dans sa sagesse, celle-ci pourvoie à tous les besoins de ses créatures, comme le démontrent ces sages hommes menant leur vie en toute simplicité. C'est ce que dit la citation de Sénèque : « la nature pourvoit à ses exigences ». Pour reprendre l'idée selon laquelle la Nature assure la conservation de ses créatures, revenons dans le chapitre des *Coches*, où Montaigne y explique que les amérindiens (contrairement aux grecs) se contentent eux aussi des dons de la Nature et y limitent leurs désirs.

Encore une fois, notre but n'est pas d'établir la justesse historique ou non de la vision de Montaigne sur les indiens. Notre propos se limite à définir sa conception de l'amérindien. Dans le cadre de notre objet présent, nous pouvons observer que par leur manque d'intérêt pour les richesses, les amérindiens sont proches de Socrate qui lui aussi aurait peut-être échangé « une grande richesse en or et en perles pour le miracle de la lueur d'un miroir ou d'un couteau »[323]. Un attachement limité à ce qui est utile pour passer la vie « heureusement et plaisamment »[324] fait l'inanité de ces mêmes richesses. Dans des *Cannibales*, Montaigne loue de façon plus explicite encore leur indifférence pour les choses non nécessaires à la vie humaine, affirmant qu'ils « sont encore dans cet heureux point de ne désirer qu'au tant que leurs nécessités naturelles leur

[323] *Des coches* p. 909.

[324] Ibid, p. 911.

ordonnent »[325].

Ces gens se limitent à ce que la Nature détermine comme nécessaire et, ce qui est plus remarquable encore, ils ne sont jamais dans un état lamentable mais sont au contraire toujours heureux ; leurs désirs et nécessités étant faciles à combler. Mère Nature fait en sorte que ses créatures puissent avoir tout ce dont elles ont besoin. Pour ce qui est des hommes, la majorité ne s'en est pas contentée. La plupart se perdent alors dans la quête de désirs infinis et bien souvent impossibles à atteindre. Montaigne propose une hypothèse expliquant les raisons pour lesquelles ils n'ont pas voulu rester dans le cadre de la nécessité naturelle. Selon lui, il se peut que ce que la Nature requiert originellement pour la conservation de l'homme soit trop peu, au sens où elle ne lui permet que de perdurer dans la vie ni plus ni moins[326].

Ce nécessaire à la conservation et au maintien de la vie est si peu, pour ne pas dire insignifiant, que Montaigne nous dit que pas même la fortune ne serait capable de l'ébranler. C'est ce que disaient déjà les anciens cités quelques lignes auparavant, en affirmant que personne n'est indigent par nature, le malheur de l'homme ne venant que de lui-même. L'on comprend alors pourquoi, selon Montaigne, l'homme s'accorde quelque chose de plus, et qu'il rend nécessaire par l'habitude ce qui selon la nature ne l'était pas. Soulignons que par ce moyen, il devient possiblement tributaire de la fortune, qui pourra désormais le déchoir et l'anéantir. Par son approbation, Montaigne rend légitime l'ajout fait au nécessaire à la conservation. Le choix de Montaigne d'appeler encore nature l'usage et la condition de chacun de nous prend alors tout son sens.

En ouvrant l'éventail des désirs et en présentant cette tendance à dépasser la sphère des désirs nécessaires et vitaux comme légitime, il augmente par là même la liste des choses qui avec le temps deviendront nécessaires. Au fur et à mesure que ces désirs se transformeront en besoins, l'usage et la condition de chacun deviendront par là même naturels. L'homme peut désormais considérer comme un besoin ce qui n'était au départ que superflu et qui ne lui est devenu propre qu'à travers le temps. Si nous traitons le besoin naturel de l'homme du point de vue de ce critère, comme nous le propose notre auteur, la limite naturelle devient caduque et nous devons appliquer

---

[325] *Des cannibales* p. 210.

[326] *De mesnager sa volonté* p. 1009.

alors une toute autre mesure pour déterminer ce qui est nécessaire à l'homme. Ce nouvel étalon sera la coutume.

La difficulté créée est patente : pas plus que lorsqu'il s'agissait de besoins énoncés par la nature, nous ne pouvons essayer de délimiter ces nouveaux besoins, dans la mesure où il ne s'agit même plus de besoins relatifs à des groupes ou des nations, mais à des individus. Chaque personne semble désormais avoir une nature et par là même une règle d'évaluation propre à ses besoins particuliers. Pour le dire de façon plus juste : chaque individu s'est forgé sa propre nature, ce qui lui est nécessaire et s'est par conséquent écarté de l'ordre établi par la Mère nature. L'articulation minutieuse de la nature et de la coutume est une étape très importante dans la compréhension de la pensée de Montaigne. En effet, la coutume n'apparaît plus comme nécessairement opposée à la première, mais peut encore lui être complémentaire ou s'inscrire dans un rapport de continuité avec la nature.

A la lecture de ce passage nous ne pouvons plus établir une opposition nette entre l'artifice et le naturel, ce qui s'avère pourtant possible dans d'autres passages. C'est en cela que réside peut-être la plus grande difficulté pour la compréhension du concept de nature dans sa philosophie. La proposition d'une mesure humaine différente de celle établie par la Nature la rend par ailleurs encore plus difficile à déterminer que la précédente. Devenons-nous conclure alors que le propre de l'homme doit être étendu au-delà des limites que proposait la nature, le champ de celle-ci étant trop restrictif ? Devons-nous penser que tout ce que l'homme s'approprie par la coutume et par ses habitudes doit désormais être considéré comme le regardant en propre ?

Mais pour cela il faudrait démontrer que la coutume et l'usage de chacun devient le seul paramètre au regard duquel l'homme est capable de déterminer ce qui lui est nécessaire. Or, dans ces conditions, la critique selon laquelle la maîtrise de l'âme est empêchée par la quantité de choses données à saisir ne pourrait plus être prise en compte. Si toutes choses peuvent dorénavant être données à l'âme pour y être incorporées ; l'élargissement du nécessaire au-delà de la simple conservation se voit pleinement légitimé. Remarquons encore que la limite de l'élargissement de la sphère du nécessaire n'est pas mentionnée, provoquant des doutes quant à son existence. Dans ce cas, n'importe quelle extravagance (ce qui le serait en tout cas si nous prenons comme limite la Nature) entrant dans l'habitude d'un homme pourrait être excusée et tenue comme acceptable, en ce qu'elle appartient et apparaît nécessaire à la personne en question. Nous y reviendrons.

Après avoir affirmé l'existence des lois de la nature et les désirs qu'elles impriment en l'homme, il atteste leur abandon, renonciation ou perte (conséquence du fait que la nature a été cachée et étouffée par les hommes), mais encore leur inefficacité et insuffisance. Soulignons que le changement de ce qu'il faut à l'homme et de la limite proposée à l'âme n'est pas la conséquence d'une évolution du point de vue de notre auteur. En effet, ces deux propositions sont données dans la même couche [B]. Pensons-les comme deux réalités qu'il faut comprendre ensemble, ou dans la suite l'une de l'autre et non distinguées comme si l'une était valable et l'autre rejetée. La nature ou les lois de nature ne sont pas repoussées par lui dans la suite du texte ; et la question est bien plus complexe que ne le serait une simple contradiction de l'auteur.

La Nature étant à la fois insuffisante pour expliquer la réalité et présentée comme précaire, notre auteur propose un complément capable de rendre compte de la réalité humaine et d'expliquer l'établissement de ce qui appartient à l'homme. Essayons de reprendre ce que nous avons vu jusqu'ici. La nature pourrait être suffisante mais, ayant été abandonnée ou cachée, ne l'est plus. La nature singulière et les besoins propres à chacun résultent d'une création humaine. Si le début de ce passage peut laisser entendre que tout besoin ou désir, donc toute nature inventée devient légitime, nous essaierons de montrer que Montaigne ne propose pas un tel relativisme. Au contraire, les limites établies par lui sont très claires.

Continuons : l'accoutumance est une seconde nature, et non moins puissante. Encore une fois Montaigne utilise son exemple personnel pour illustrer sa réflexion à propos de la deuxième nature. S'il nous dit que l'accoutumance est une deuxième nature et qu'il faut appeler nature encore l'usage et la condition de chacun, c'est sans doute parce qu'il en ressent lui-même le besoin. Et il le confirme par la phrase de son court ajout en [C] « Ce qui manque à ma coustume je tiens qu'il me manque »[327]. Lui-même ne peut pas retrouver son naturel, une fois sous l'empire de la coutume. Il peut saisir ce qui à présent lui paraît naturel mais cela en ayant conscience que ce n'est qu'une deuxième nature et pas nécessairement quelque chose de proche de la Nature.

Revenons à la couche [B]. L'affirmation selon laquelle il préférerait qu'on lui ôte la vie ~~à~~ plutôt que de la vivre dans un état différent de celui vécu jusqu'alors, ne fait que renforcer l'idée que la coutume devient une nature. Une coutume puissante au point de devenir une seconde

[327] Ibid, p. 1010.

nature peut non seulement rendre nécessaire ce qui était superflu mais aussi rendre impossible ce qui par nature ne le serait pas. Ce n'est plus la nature qui dicte la vie humaine, ses limites et ses règles. Désormais la coutume en est la responsable, les exigences de la nature deviennent donc de moins en moins tolérées. Nous voici devant une grande difficulté : comment comprendre ce que désigne la nature chez Montaigne ? En principe la difficulté à déterminer le concept de nature résultait de l'absence de définition d'une Nature ou d'une nature humaine. Lorsque Montaigne élargit ce concept et intègre la coutume à la nature, la difficulté ne fait qu'augmenter.

Poursuivant ses réflexions personnelles, il pose le regard sur sa supposée vieillesse pour laquelle tout changement de nature (de coutume) pèserait inconvenablement. Il n'envisage plus de modifier son mode de vie pour y substituer de l'inusité. Il n'est, selon lui, plus temps de devenir autre, c'est-à-dire d'adopter une nouvelle coutume pour nature. Il serait au contraire courroucé s'il lui arrivait quelque grande aventure au moment où il ne pourrait plus en jouir. Nous comprenons par là que les changements de nature sont possibles, même s'ils ne sont pas faciles ni forcément souhaitables. Suit un plus long ajout en [C] dans lequel, ayant affirmé qu'il ne désire aucune sorte d'acquisition ou progrès internes ou externes, il explique par différents exemples l'inanité de ceux-ci à une époque (la vieillesse) où l'on n'en a plus rien à faire ni à tirer : « il ne faut point d'art à la chute » avait-il dit.

Revenant à la première couche [B], nous retrouvons alors cette phrase très connue du chapitre : « somme me voicy apres à achever cet homme, non à en refaire un autre. Par long usage cette forme m'est passée en substance, et fortune en nature »[328]. La forme qui dans ce passage désigne ce qui a été formé et construit par l'usage devient substance, c'est-à-dire deuxième nature. En d'autres termes, l'accoutumance possède le pouvoir de rendre 'en apparence' fixe, immuable et nécessaire ce qui auparavant était muable, fortuit et contingent. Revenons au terme forme, que nous avons déjà travaillé dans le premier chapitre. Dans ce passage, la forme est clairement mentionnée comme l'habitude profondément enracinée et devenue 'nature'. Nous la retrouvons au début du déplacement, c'est-à-dire avant d'avoir pris sa place, par opposition à la substance, donc à la nature universelle.

Le glissement de la fortune vers la nature n'est que la répétition du premier déplacement,

[328] Ibid, p. 1011.

avec d'autres termes. S'il est vrai que nous ne pouvons pas confondre la forme d'un homme avec sa fortune, nous pouvons par contre prendre ces deux termes (qui sont les premiers termes des deux oppositions) pour ce qui est contingent et particulier par rapport aux deuxièmes termes qui représentent le général et l'universel. Le paragraphe suivant, et dernier de notre passage, nous donnera une clé pour la question laissée ouverte quelques lignes auparavant. Montaigne affirme que chacun de nous est 'excusable', dans sa faiblesse, d'estimer sien tout ce que l'on peut subsumer sous l'habitude (en d'autres termes, d'établir comme besoin tout ce qui relève de l'accoutumance). Non seulement il complète la phrase en disant qu'au-delà de cette limite, tout n'est que confusion, mais en outre, par la référence à la faiblesse humaine, Montaigne tempère le caractère légitime de cette appréciation.

Les hommes sont excusés de forger eux-mêmes leur nature compte tenu de leur précarité. S'ils n'étaient pas aussi faibles et imparfaits, ils ne pourraient prétendre former leur nature mais devraient se contenter (comme le font les animaux) des ordonnances de la Nature. Toutefois, une action tirant sa légitimité de l'imperfection ne semble pas avoir une légitimité pleine. Montaigne ne se limite pas à mettre en échec la légitimité qu'il semblait lui avoir octroyée, mais souligne encore les conséquences néfastes qui la suivent :

« plus nous amplifions nostre besoing et possession, d'autant plus nous engageons nous aux coups de la fortune et des adversitez. La carriere de nos desirs doit estre circonscripte et restraincte à un court limite des commoditez les plus proches et contigues ; et doit en outre leur course se manier, non en ligne droite qui face bout ailleurs, mais en rond, duquel les deux pointes se tiennent et terminent en nous par un brief contour. Les actions qui se conduisent sans cette reflexion , s'entend voisine reflexion et essentielle, comme sont celles des avaritieux, des ambitieux et tant d'autres qui courent de pointe, desquels la course les emporte tousjours devant eux, ce sont actions erronées et maladives »[329].

La fin de ce paragraphe est encore plus explicite : s'il est vrai que l'homme peut être excusé d'augmenter ses besoins à mesure de son accoutumance, cela ne rend pas pour autant cette tendance légitime. En effet, une excuse qui se justifie par la faiblesse des hommes ne peut être érigée en principe de légitimation. Selon Montaigne, il ne faut pas abuser de cette excuse, au sens

[329] Ibid.

où il ne faut pas élargir infiniment ses besoins à la suite de ses habitudes. Plus encore, il suggère que l'action de ceux qui ne savent trouver des limites à leur désir et accroissent leur confort de façon infinie est erronée et maladive. En ce sens, Montaigne tolère le dépassement des limites et nécessités naturelles, mais dans un même mouvement le dévalorise.

7. Complexions naturelles : *De la physionomie*.

« [B] Non seulement aux hommes qui me servent, mais aux bestes aussi, je la considere à deux doits pres de la bonté. (…) D'en prognostiquer les avantures futures, ce sont matieres que je laisse indecises »[330].

Le court passage du chapitre *De la physionomie* reprend, sous un autre point de vue, la problématique de l'apparence dans sa relation à l'essence, que nous avons déjà rencontrée dans le chapitre *Du repentir*. Là encore, Montaigne nous montre l'écart entre l'extériorité et l'intériorité humaines. La question est posée ici par le prisme de la physionomie ; il s'agira alors de savoir quelle est la relation existante entre la beauté et la bonté. Si l'antiquité attribuait à la physionomie la fonction de déterminer l'intériorité, ou plus exactement la bonté ou la méchanceté de quelqu'un, comme le suggère l'usage d'un même terme pour signifier la beauté et la bonté, Montaigne montre le caractère infondé de cette équivalence.

Il élabore cette critique malgré sa propre tendance à penser, chez les hommes comme chez les bêtes, la beauté en contiguïté avec la bonté. Nous dirons qu'il le fait tout en sachant que cela n'est pas incontestable. La question chez les anciens très limitée aux termes de beauté et de laideur devient dans *De la physionomie* beaucoup plus complexe, puisqu'elle y ajoute l'infinité des autres éléments qui peuvent faire partie d'une figure : « si me semble il que ce traict et façon de visage, et ces lineaments par lesquels on argumente aucunes complexions internes et nos fortunes à venir, est chose qui ne loge pas bien directement et simplement soubs le chapitre de beauté et de laideur »[331].

Montaigne élabore alors une analogie avec le rapport entre une sensation olfactive et le caractère nuisant ou non de la chose sentie : les bonnes odeurs ne promettant pas nécessairement la santé et la puanteur l'infection. La même chose vaut encore pour les dames qu'on accuserait de

[330] *De la phisionomie* p. 1058-1059.

[331] Ibid, p. 1058.

contredire leur beauté par leurs mœurs. Il affirme cependant qu'il existe des 'physionomies favorables' qui, bien plus que la beauté, guident les choix que nous faisons dans le besoin de nous fier à quelqu'un : « en une presse d'ennemys victorieux, vous choisirés incontinent, parmy des hommes incogneus, l'un plustost que l'autre, à qui vous rendre et fier votre vie ; et non proprement par la consideration de la beauté »[332]. Montaigne semble alors accepter, entre la physionomie favorable et la bonté, cette même causalité qu'il avait niée entre la beauté et la bonté. Il ne l'affirme bien entendu pas de façon catégorique, mais suggère que tout en étant une faible garantie, la mine doit toutefois être digne de quelque considération.

Il ne propose donc pas une corrélation nécessaire, mais dit tout de même qu'il punirait plus amèrement « la malice en l'apparence débonnaire et fouetterait plus rudement les méchants qui démentent et trahissent les promesses que la nature leur aurait imprimé au front ». Une façon de rendre compte de cette contradiction serait celle que Montaigne présente dans le paragraphe suivant. *C*ette explication montre de façon nette la proximité des questions apparence/essence, coutume/nature. Nous voici ainsi revenus de façon explicite à l'opposition nature/masque.

Avant de continuer sur ce thème, jetons un rapide coup d'œil dans la dernière phrase du paragraphe où Montaigne suggère le besoin et la difficulté de l'art de distinguer les visages. Leurs qualités sont si nombreuses et peuvent être si proches les unes des autres, que la possibilité de venir au bout de l'analyse est mince. Chose plus difficile encore, qu'il justifie par la matière indécise, c'est de 'pronostiquer les aventures futures' à partir de ces distinctions. Nous dirons en nous basant sur la lecture d'autres passages, que Montaigne acceptant avec difficulté la certitude de la connaissance humaine des choses présentes, ne donnera pas à l'homme le pouvoir d'apercevoir celles du futur. Moins encore s'il s'appuie sur une matière si douteuse qu'est la physionomie.

Passons à la lecture du dernier paragraphe, où Montaigne revient sur l'opposition nature/deuxième nature. Pour ce qui le concerne, nous dit-il, il a « suivi le souverain précepte ancien de ne pas faillir de suivre la nature et de se conformer à elle ». Nous pouvons souligner ici l'équivoque de cette affirmation qui expliquerait qu'une lecture inattentive, et par là dans l'impossibilité de saisir toute sa portée, pourrait conduire à des conclusions tout à fait opposées.

[332] Ibid.

Montaigne affirme s'aligner sur le précepte ancien selon lequel il faut suivre la nature, mais il ne dit pas quel est le concept de nature qu'il utilise dans ce cas ; ce qui autorise une multiplicité d'interprétations. Plus encore, Montaigne suit peut-être le précepte ancien, mais la nature en question lui est absolument opposée. Nous n'allons pas essayer d'analyser le concept de nature chez les anciens ni donner une lecture comparative entre l'usage que Montaigne en fait et la réalité historique de ce concept.

Toutefois, nous pouvons affirmer que, dans tous les cas, la Nature qui devait être suivie était une et universelle. Or Montaigne, lui, ne suit pas la nature universelle, mais sa nature singulière. Expliquons-nous. Nous avons dit quelques pages auparavant que nous devons distinguer trois natures dans la problématique nature/coutume : une nature universelle, une nature première et singulière, et pour finir une deuxième nature elle aussi singulière. Lorsque Montaigne nous dit qu'il s'est conformé à sa nature et ne l'a pas corrigé ou troublé par art, cela veut dire qu'il n'a pas formé une deuxième nature mais a conservé celle qu'il avait eu primitivement.

Ajoutons l'exemple de Socrate pour mieux éclaircir la question : ce personnage a corrigé ses complexions naturelles et son inclination par la raison et par l'art. Il a donc substitué sa première nature ou inclination (singulières) par une deuxième nature qui se trouvait être meilleure et plus proche de la Nature. Montaigne affirme avoir gardé sa première nature, soit par faiblesse et incapacité à la changer soit, ce qui nous semble le plus vraisemblable, parce qu'elle était plutôt satisfaisante et n'était pas dédaignable dans cette condition imparfaite qui est celle des hommes : « je me laisse aller, comme je suis venu, je ne combats rien, mes deux maistresses pieces vivent de leur grace en pais et bon accord ; mais le lait de ma nourrice a esté Dieu mercy mediocrement sain et temperé »[333].

Dernier détail : la relation harmonieuse entre le corps et l'esprit de Montaigne, ses deux pièces maîtresses. Le fait que notre auteur accepte de bon cœur la corporéité et les passions qui lui sont adjacentes est certainement un élément clé pour l'acceptation de sa première nature, ainsi que pour le non besoin de lui en imposer par institution et par art une autre qui lui soit contraire.

[333] Ibid, p. 1059.

8. Donner forme à la vie : *De l'experience*.

« [B] J'ay assez vescu, pour mettre en compte l'usage qui m'a conduict si loing. (…) L'estomac d'un Espagnol ne dure pas à nostre forme de manger, ny l enostre à boire à la Souysse »[334].

Dans ce chapitre, un petit passage a particulièrement attiré notre attention en tant qu'il contient des assertions assez intéressantes, directement liées entre elles, à propos de la coutume mais aussi de la forme. Passons au texte. Montaigne dit qu'il a suffisamment vécu pour pouvoir mettre en compte les usages qui l'ont conduit si loin. Il dit encore qu'il en a fait l'essai en premier pour qui en voudrait goûter, présentant les principaux articles qu'il garde en mémoire dans la suite. L'ajout en [C] suggère la nécessité de la diversité dans la vie humaine car, même si certaines 'façons' sont chez lui plus fréquentes et le possèdent ou dominent plus que les autres, il ne peut éviter leur variation en fonction des différents accidents et contextes.

Avoir une nature propre, donc un usage bien établi, n'empêche jamais les fluctuations qui accompagnent les mouvements nécessaires de la vie humaine. Revenant à la couche [B], il présente un tableau général de sa façon de vivre. Qu'il vive pareillement en maladie comme en santé, utilisant le même lit, les mêmes horaires et la même alimentation et breuvage n'est pas l'information la plus importante qu'il nous donne dans ce passage. Celle figurant dans la suite est en revanche fondamentale : « je n'y adjouste du tout rien, que la moderation du plus et du moins, selon ma force et appetit. Ma santé, c'est maintenir sans destourbier mon estat accoustumé »[335].

Tout d'abord il confirme que son état de santé dépend en quelque sorte du maintien de son usage et de ses habitudes. L'absence d'extravagance et de nouveauté, qu'elles soient à l'initiative de Montaigne ou d'un médecin, constitue une condition de la santé. Il aura plutôt tendance à fuir les avis de médecins qui, de façon artificielle, le détourneront de sa routine. Son crédo est tout autre : « je ne sçauroy estre offensé par l'usage des choses que j'ay si long temps accoustumées ».

---

[334] *De l'experience* p. 1080.

[335] Ibid.

Pour ce qui est de la santé, comme cela avait été le cas pour la politique, il insiste toujours sur le maintien de l'habitude et l'éloignement des changements.

« [B] La forme de vivre plus usitée et commune est la plus belle : toute particularité m'y semble à eviter, et haïrois autant un aleman qui mit de l'eau dans le vin qu'un françois qui le boiroit pur. (…)Nature a maternellement observé cela, que les actions qu'elle nous a enjoinctes pour nostre besoing nous fussent aussi voluptueuses, et nous y convie non seulement par la raison mais aussi par l'appétit : c'est injustice de corrompre ses regles »[336].

Idée qu'il reprend encore dans la suite du texte : « [B] La forme de vivre plus usitée et commune est la plus belle : tout particularité m'y semble à éviter, et haïrois autant un aleman qui mit de l'eau au vin qu'un françois qui le boiroit pur. L'usage publiq donne loy à telles choses »[337]. Dans ce sens, il commençait sa phrase par l'affirmation qu'il n'ajoute rien qui puisse faire une grande différence ou constituer un écart du chemin emprunté jusqu'alors. La modération semble donc être le mot clé, dans la mesure où elle préserve des extravagances néfastes dans tous les domaines, tout en permettant d'accepter les petits changements nécessaires et imposés par les circonstances. Une autre chose importante est à relever dans cette citation : il n'ajoute rien à sa forme usuelle que la modération du plus et du moins 'selon son appétit'. Cette petite expression nous donne une information fondamentale. En plus de se laisser guider par son habitude, Montaigne dit se laisser également conduire par son appétit.

En concordance avec l'affirmation selon laquelle l'homme est l'union du corps et de l'esprit, et par conséquent que le corps a toute sa place dans sa constitution, Montaigne se forme en lui donnant, à lui aussi, la parole : « [B] Moy, qui ne manie que terre à terre, hay cette inhumaine sapience qui nous veut rendre desdaigneux et ennemis de la culture du corps. J'estime pareille injustice prendre à contre cœur les voluptez naturelles que de les prendre trop à cœur »[338]. Le fait que notre auteur donne une place à ses appétits dans le gouvernement de sa vie, ainsi que dans la formation de sa nature personnelle, nous conduit à une dernière conclusion.

---

[336] Ibid, p. 1004-1007.

[337] Ibid, p. 1004.

[338] Ibid, p. 1006.

En plus de conserver une place au corps dans sa forme, nous pouvons dire - et cela est d'importance - qu'il considère par là suivre la Nature. L'homme est un composé de corps et d'âme : ce qu'il semble respecter dans ses idées et suivre dans la pratique. Le classer parmi les rares hommes qui vivent selon la Nature est un pas hardis, mais Montaigne nous autorise encore à le faire en disant quelques pages plus loin : « Nature a maternellement observé cela, que les actions qu'elle nous a enjoinctes pour nostre besoing nous fussent aussi voluptueuses, et nous y convie non seulement par la raison mais aussi par l'appétit : c'est injustice de corrompre ses regles »[339]. Montaigne n'osera pas le faire, suivant la nature dans ce que ses appétits lui indiquent.

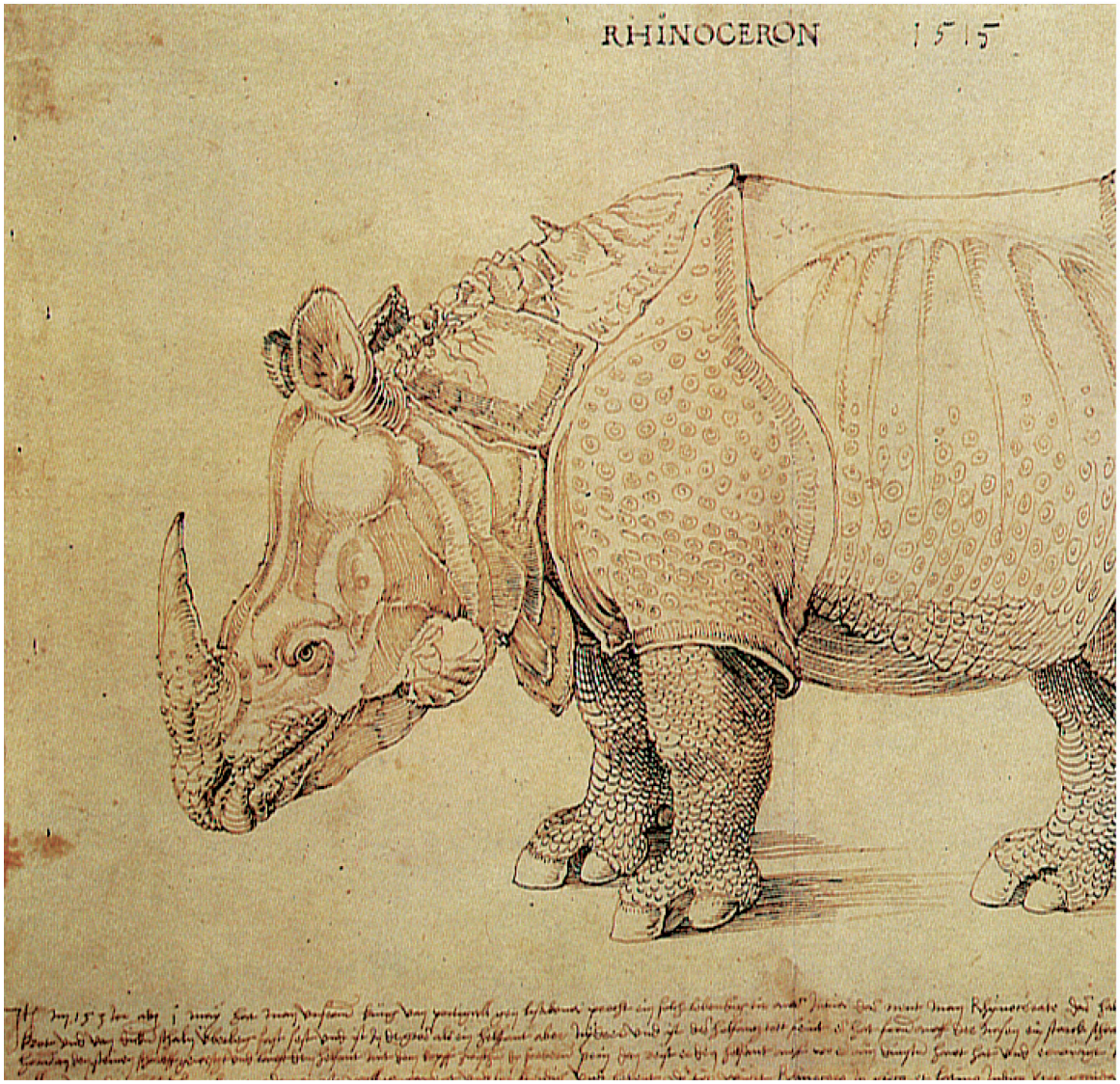
Passons au paragraphe suivant où il soutient qu'à la coutume revient la responsabilité de donner forme à notre vie comme il lui plait. Sa forme, celle même qu'il affirme avoir transformée en substance dans *De mesnager sa volonté*, est due et mise en place par la coutume et par l'usage que Montaigne suit tout au long de sa vie. Ce n'est donc pas à la nature de donner la forme aux hommes - en tout cas, si elle devait le faire, elle ne semble plus en être capable - mais à la coutume. De là la confirmation de notre conclusion du premier chapitre que le terme forme utilisé par lui ne pourrait vouloir dire dans les *Essais* une forme universelle de type aristotélicien, mais bien son opposé. La coutume, à qui il semble attribuer une toute-puissance, comme le breuvage de Circé, diversifie la nature comme bon lui semble.

Cette affirmation semble mettre en place une opposition entre la nature et la coutume, que nous ne trouvons pas dans ce chapitre. S'il est vrai que la coutume peut diversifier la nature, cette dernière ne désigne pas la Nature mais les premières inclinations de chaque personne. Revenons à Montaigne. Son habitude n'a pas diversifié sa nature ou ses inclinations naturelles, mais les a renforcées. Ce qui, il est vrai, n'est pas le cas pour la majorité des hommes. Chez lui, l'institution aura joué à peu près le même rôle que la nature. Plus encore, non seulement il y a coïncidence entre son usage et sa nature première, mais en outre ces deux dernières ne s'opposent pas radicalement de la Nature proprement dite, dans la mesure où elles suivent ce qu'indiquent ses appétits.

---

[339] Ibid, p. 1108.

LE CONTRE NATURE



CHAPITRE VIII

La discussion sur ce qui est contre nature chez Montaigne est non seulement intéressante mais s'avère en outre très riche et innovante si nous la regardons dans le détail. Le rapprochement avec ses contemporains Paré, Bodin et Wier est par ailleurs aussi essentiel pour en comprendre la portée que la lecture minutieuse des chapitres des *Essais* qui portent sur le sujet : *De la force de l'imagination*, *D'un enfant monstrueux* et *Des boyteux*. Avant d'entrer dans l'analyse de ces lectures, répertorions de manière globale et suivant l'ordre des *Essais*, les occurrences des termes en question. Commençons par le prodige. Ce mot ou dérivé n'apparaît en tout et pour tout que 7 fois. A la p. 8 Montaigne évoque la force prodigieuse d'un personnage ; p. 43 il affirme qu'on fait valoir les divinations de ce qu'elles sont rares, incroyables et prodigieuses ; p. 294 le fait que les chevaux de l'armée de Crésus aient mangé des serpents devint un mauvais prodige à ses affaires ; p. 319 il suppose « prodigieuse la conscience se peut donner repos de nourrir le crime comme le juge » ; p. 513 les prodiges et oracles sont employés pour l'instruction aux fabuleuses religions des païens ; p. 943 il note la diminution en la croyance des prodiges ; p. 1013 il est question de la prodigieuse facilité des peuples à se laisser mener.

Nous pouvons observer ici que le terme prodige est non seulement utilisé rarement, mais dans un sens souvent différent de celui que l'on trouve chez ses contemporains. Le prodigieux dans les *Essais* est synonyme d'étrange, étonnant, non de surnaturel ou contre nature. Passons aux monstres, terme qui revient plus souvent et dont le sens diffère parfois de celui attribué au prodige. Le monstre peut signifier étonnant ou surprenant, sens donné également au prodige, mais dans le texte c'est en réalité rarement le cas : une mémoire monstrueuse en défaillance (p. 34) ; la police de Lycurgus monstrueuse par sa perfection (p. 142) ; un homme de monstrueuse fortune (p. 936).

Le sens utilisé le plus souvent est celui d'atroce, d'abominable : monstrueux ornement d'habiller sagesse et vertu de tristesse (p.11) ; toute autre forme de police est monstrueuse et contre nature (p. 116) ; selon une opinion monstrueuse de mettre en trafique la raison (p. 117) ; les plus monstrueux à mon gré qui se puisse imaginer comme vêtements (p. 118) ; il n'est rien moins attendu de ce monstre ainsi agité, que l'humanité et la douceur (p. 130) ; au cours de vie dénaturé on peut attacher ces monstres (p. 162) ; particularité en nos mœurs et conditions est évitable comme monstrueuse (p. 166) ; monstrueuse foi et religion penchant plutôt vers la superstition (p. 343) ; âmes monstrueuses qui pour le plaisir commettent des meurtres (p. 432) ;

l'athéisme est dénaturé et monstrueux (p. 446) ; par fois éprises de notre amour et reçoivent nos affections monstrueuses (p. 472) ; l'homme est toujours un furieux monstre (p. 475) ; trains de vie monstrueux et contre nature (p. 516) ; opinions populaires et monstrueuses (p. 573) ; enjamber plus que l'étendue des jambes est impossible et monstrueux (p. 604) ; nos mœurs sont corrompues, nos lois et usances barbares et monstrueuses (p. 655) ; je suis ennemi de ces monstres (les femmes) (p. 689) ; ces armées monstrueuses en nombre (p. 741) ; attacher monstrueusement la queue d'un philosophe à la teste d'un homme perdu (p. 816) ; le monstrueux animal à qui ses plaisirs pèsent se fait horreur à soi même (p. 879) ; Periander plus monstrueusement étendit l'affection conjugale à sa femme trépassée (p. 882) ; des meurs si monstrueuses en inhumanité et déloyauté (p. 956) ; car quant à parler en lisant son écrit est monstrueux (p. 963) ; monstrueuse guerre (p. 1041) ; prétendrais-je à une monstrueuse vieillesse (p. 1102).

Plus intéressants sont les monstres produits par lui : l'esprit de Montaigne face à l'oisiveté s'est pris à lui enfanter des chimères et monstres fantasques (p. 33) ; les *Essais* sont en fait des grotesques et corps monstrueux (p. 183) ; trouve un monstre en ce qu'il y a plus d'arrêt et de règle en ses meurs qu'en son opinion (p. 428) ; je n'ay vu monstre et miracle au monde plus exprès que moi-même (p. 1029). Important encore est l'établissement du parallèle entre le sens communément attribué au terme et sa réalité. Nous retrouvons à la suite de ce développement un grand écart entre l'usage qu'en fait le siècle de Montaigne et celui qu'il fait lui-même : nous appelons monstres ou miracles ce où notre raison ne peut aller (p. 179) ; aller selon nature pour nous est aller selon notre intelligence, ce qui est au-delà est monstrueux (p. 526) ; ce que nous appelons monstres, ne le sont pas à Dieu (p. 713) ; « nous n'avons que faire d'aller trier des miracles et des difficultés estrangères ; il me semble que, parmi les choses que nous voyons ordinairement, il y a des étrangetés si incompréhensibles qu'elles surpassent toute la difficulté des miracles. Quel monstre est-ce, que cette goute de semence de quoi nous sommes produits »[340].

Dans les trois citations suivantes, les monstres seront des animaux inconnus de ceux qui les voient, ce que nous verrons souvent aussi chez d'autres auteurs, quelques fois avec les mêmes exemples d'animaux : l'horrible chaos de la bouche de ce monstre (la baleine)… il vit des

[340] *De la ressemblance des enfans aux peres* p. 763.

demeurant de ce monstre (le crocodile) qui le reçoit familièrement en sa bouche (p. 479) ; une mer profonde pleine de monstres marins (p. 906) ; montés sur des grands monstres inconnus (les chevaux) (p. 909). Pour finir, nous nous arrêterons sur une dernière citation qui repose à la fin des *Essais*, et dont nous tenterons d'ailleurs d'analyser la pertinence et la portée dans ce chapitre. Cette dernière renvoie à l'incrédulité de Montaigne face aux monstres et miracles : « je ne crois pas les monstres et les miracles si je ne suis forcé par grand témoignage »[341]. Montaigne utilise ces termes le plus souvent comme synonymes d'étrange, d'étonnant ou encore d'inacceptable et de détestable. Cela étant, l'usage qui en est communément fait à savoir celui qui entend désigner ces phénomènes comme des choses contre nature ou surnaturelles n'est pas ignoré de notre auteur.

Le terme miracle, beaucoup plus présent dans les *Essais*, comporte des sens qui doivent être bien explicitées pour une bonne compréhension de la question. Tout d'abord Montaigne traite la question de façon explicative : il est vraisemblable que le principal crédit des miracles, des visions, des enchantements vienne de la puissance de l'imagination (p. 99) ; les miracles sont selon l'ignorance en quoi nous sommes de la nature (p. 112) ; nous appelons monstres et miracles ce où notre raison ne peut aller (p. 179) ; combien de choses appelons nous miraculeuses et contre nature (p. 526) ; c'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain (p. 573) ; lui l'appelait miracle, et moi aussi, à divers sens (p. 710) ; nous n'avons que faire d'aller trier les miracles des difficultés étrangères ; parmi les choses ordinaires, il y a des étrangetés si incompréhensibles qu'elles surpassent toute la difficulté des miracles (p. 763) ; qui m'éclaircira de ce progrès, je le croirai d'autant d'autres miracles qu'il voudra (p. 764) ; « je n'ait aperçu aucun effet extraordinaire et miraculeux et m'informant un peu plus curieusement j'ai trouvé mal fondez et faux tous les bruits de telles opérations »[342].

Ensuite il mentionne les vrais miracles, ceux établis par son Eglise. Ajoutant que les hommes ne doivent pas s'en mêler, compte tenu de leur incapacité à les comprendre : « [C] Si quelques fois la providence divine a passé par-dessus les regles ausquelles elle nous a necessairement astreints, ce n'est pas pour nous en dispenser. Ce sont coups de sa main divine,

---

[341] *De l'experience* p. 1060.

[342] *De la ressemblance des enfans aux peres* p. 776.

qu'il nous faut, non pas imiter, mais admirer, et exemples extraordinaires, marquez d'un exprez et particulier adveu, du genre des miracles qu'elle nous offre, pour tesmoignage de sa toute puissance, au-dessus de noz ordres et de noz forces, qu'il est folie et impiété d'essayer à représenter, et que nous ne devons pas suivre, mais contempler avec estonnement »[343] ; « quand nous lisons, dans Bouchet, les miracles des reliques de sainct Hilaire, passe : son credit n'est pas assez grand pour nous oster la licence d'y contredire.

Mais de condamner d'un train toutes pareilles histoires me semble singuliere impudence (…) et plusieurs autres miracles, où il dict luy mesme avoir assisté (saint Augustin) »[344] ; nos actions accompagnées de la divinité auraient quelque chose de miraculeux comme notre croyance (p. 442) ; c'est à notre foi chrétienne, non à sa vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose (p. 604) ; Dieu a bien fait d'autres miracles (p. 605) ; quant aux miracles je n'y touche jamais (p. 782) ; je ne crois les miracles qu'en foi (p. 855). Nombreux sont aussi ceux que nous appellerons faux miracles, par opposition aux attestés par l'Eglise, comme ceux de l'antiquité ou les tromperies contemporaines confondues avec des miracles : je n'épargnerais à son besoin un miracle (p. 100) ; fit elle pas encore ce miracle en Cio (p. 115) ; c'est un assez grand miracle de se doubler (amitié) (p. 191) ; les nôtres crieront au miracle ; ce ne l'est pas (p. 213) ; il lui plait envier sur nos miracles (p. 221) ; en considération au miracle fut bâtie une chapelle (p. 277) ; il a laissé en mémoire des petits miracles (p. 344) ; je ne prends pour miracle, ni pour chose d'extrême difficulté (p. 430) ; temples de Jupiter servis avec religion et créance de miracles (p. 530) ; grand forgeur de miracles (Platon) (p. 537) ; nous conter ses miracles sur ce propos (p. 556) ; le grand forgeur de miracles (p. 629) ; non plus que certains autres miracles qu'on y attache (Julien l'apostat) (p. 671) ; pris plaisir, en pleine santé, à me garnir de ce miracle (p. 779) ; ont inventé d'envoyer les malades qu'ils ont agitez et tourmentez de leurs drogues et régimes au secours de miracles (p. 784) ; comme on récite pour miracle de Polemon (p. 837) ; Vespasian … et je ne sais quel autre miracle (p. 942) ; j'ai vu la naissance de plusieurs miracles (p. 1027) ; elles étaient capables de mettre ce miracle en nature (…) tous ces miracles se cachent devant moi (…) d'un miracle qui venait d'y faillir (p. 1029) ; ne crois pas les monstres et miracles si je n'y suis forcé (p. 1060) ; n'eut on pas fait pour moi un nouveau

[343] *De la coustume et de ne changer aysément une loy receue* p. 121.

[344] *C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance* p. 181.

miracle[345].

Dans deux cas encore le terme miracle prend le sens de turbulence : changements de fortune publique nous instruisent à ne faire pas grand miracle de la nôtre (p. 158) ; chevaux terribles de quoi les français faisaient grand miracle (p. 291). Pour finir nous le trouverons encore comme synonyme d'étonnant ou d'insolite : César et Alexandre sont deux miracles en l'art militaire (p. 288) ; c'est miracle de voir continuer des actions si diverses (p. 319) ; cette contrariété d'opinion si soudaine sent pour moi au miracle (p. 320) ; tantôt le considérant lui-même par le miracle de sa grandeur (p. 416) ; vers la bonté si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l'y porte (p. 444) ; si elle était selon raison, ce ne serait plus miracle (p. 499) ; miracle s'il se rencontre un (esprit) rassis et sociable (p. 559) ; ce n'est plus miracle si on nous dit que (p. 598) ; il ménagea miraculeusement la durée de sa maladie (p. 678) ; ces héros du temps passé ont des traits miraculeux qui semblent de loin surpasser nos forces naturelles (p. 705) ; cette constante préméditation de toute la vie fait le miracle (p. 708) ; en son exemple, je n'y trouve pas grand miracle [C] l'histoire spartiate est à ce pris toute miracle (p. 723) ; les rares beautés et conditions de sa personne jusques au miracle (p. 755) ; après avoir miraculeusement forcé les Lacédémoniens de lui ouvrir le pas (p. 757) ; c'est pas grand miracle à gens de sa profession (p. 790) ; c'est miracle de mêler à telles actions l'image de justice (p. 801) ; tel a été miraculeux au monde (p. 808) ; ils la reçoivent en eux sans épouvante et sans miracle (p. 885) ; écrierons du miracle de l'invention de notre artillerie (p. 908) ; pour le miracle de la lueur d'un miroir (p. 909) ; son essence n'est pas si commode, qu'on ne la puisse refuser sans miracle (p. 916) ; ce n'est pas qu'il y ait une conversion miraculeuse (p. 989) ; c'est par miracle qu'il en échappe (p. 992) ; un repentir si miraculeux (p. 1062) ; coutumes et usances farouches et miraculeuses à quelque autre nation (…) des plus ordinaires choses se peuvent former les plus grands miracles de nature (p. 1081) ; du miracle, à confesser en quelle faiblesse d'ans je me rencontrai (p. 1086) ; les plus belles vies sont avec ordre mais sans miracle et sans extravagance (p. 1116).

Les sorcières sont très peu mentionnées dans les *Essais.* Quatre des six occurrences existantes apparaissent dans les deux chapitres étudiés ici : *De la force de l'imagination* (p. 100 et 101) et *Des boyteux* (p. 1031 et 1032). Les deux autres renvois sont intéressants dans des proportions différentes. Celui que nous trouvons dans *Des prières* (p. 325) établit un parallèle

[345] *De l'experience* p. 1090.

entre l'usage des prières et des paroles saintes que font les chrétiens et celui des magiciens et sorciers pendant leurs offices. Enfin la sixième occurrence répertoriée se situe dans *C'est folie de rapporter le vray et le faux a nostre suffisance*, et mérite d'être restituée : « [A] Mais aussi, de l'autre part, c'est une sotte presumption d'aller desdaignant et condamnant pour faux ce qui ne nous semble pas vraysemblable : qui est un vice ordinaire de ceux qui pensent avoir quelque suffisance outra la commune. J'en faisoy ainsin autrefois, et si j'oyois parler ou des esprits qui reviennent, ou du prognostique des choses futures, des enchantemens, des sorceleries, ou faire quelque autre compte où je ne peusse pas mordre, *Somnia, terrores magicos, miracula, sagas, Nocturnos lemures portentaque Thessala*, il me venoit compassion du pauvre peuple abusé de ces folies »[346].

La problématique de ce texte sera analysée dans un autre chapitre, mais soulignons d'ores et déjà un point fondamental. Hormis les miracles attestés par l'Eglise qu'il mentionne peu, sans pour autant en affirmer l'impossibilité, Montaigne conçoit toujours les monstres, les miracles, les sorcelleries et autres choses extraordinaires comme des choses ou des événements très douteux et improbables. S'il est vrai que nous avons quelques fois l'impression qu'il nie leur existence, ce passage montre clairement que son incrédulité (qui n'est pas une mise en question) reste compatible avec l'acceptation de leur possibilité.

[346] *C'est folie de rapporter le vray et le faux a nostre suffisance* p. 179.

1. Ambroise Paré : *Des monstres et prodiges*.

Le point de vue de Montaigne sur les monstres est fort intéressant, et l'est d'autant plus si nous le mettons en parallèle avec celui de ses contemporains sur le même sujet. Notre auteur assume une thèse non seulement innovante, comme nous le montrerons dans ce chapitre, mais qui peut par ailleurs être qualifiée de très audacieuse. Commençons par porter notre regard sur ce que proposent les ouvrages connus de Montaigne. Jean Céard (p.xxxv) indique dans l'introduction de *Des monstres et prodiges* que le monstre, pour Paré, est tout le merveilleux qui porte en soi plus manifestement que les créatures ordinaires une marque sacrée. Le monstre conviendrait alors pour désigner aussi bien les êtres qui manquent à la forme ordinaire de leur espèce, que ceux qui ont quelque chose de remarquable. Avant d'entrer dans le détail du texte, faisons déjà quelques remarques. Si nous nous limitions à la thèse de Céard, nous pourrions établir une concordance ainsi que deux différences essentielles entre Paré et Montaigne.

Encore que le terme monstre ou monstrueux apparaisse rarement dans les *Essais*, les choses sortant de l'ordinaire ou remarquables sont nommées de cette façon. Ses exemples s'approchent d'ailleurs assez de ceux que nous retrouvons dans *Des monstres et prodiges*, comme par exemple ceux de la baleine ou du crocodile, ainsi que d'autres animaux absents du quotidien des européens : « et en recompense aussi, au lieu que toute autre chose, soit beste ou vaisseau, qui entre dans l'horrible chaos de la bouche de ce monstre, est incontinant perdu et englouti, ce petit poisson s'y retire en tout seurté et y dort, et pendant son sommeil la baleine ne bouge (…) ce petit oyseau, de peur qu'il ne se surprenne endormy, va de son chant et à coup de bec l'esveillant et l'avertissant de son danger : il vit des demeurans de ce monstre qui le reçoit familierement en sa bouche et luy permet de becqueter dans ses machoueres et entre ses dents, et y recueillir les morceaux de cher qui y sont demeurez »[347]. Par ailleurs, dans certains cas, Montaigne utilise le mot merveilleux pour indiquer les êtres ou les choses qui étonnent.

Si nous ne pouvons pas affirmer que Paré l'entend en ce sens, il nous est tout de même possible de déceler ici une distinction entre les deux auteurs autour de la question du merveilleux. En ce qui concerne Montaigne, ce qui est merveilleux en tant qu'il se rapporte à ce qui sort de

[347] *Apologie* p. 479.

l'ordinaire ne correspond pas à des choses ou des êtres qui pourraient entrer sous la dénomination du surnaturel. Ainsi, s'ils sont merveilleux en ce sens c'est parce qu'ils sont des phénomènes inconnus à l'homme ou à la société. Si porter la marque du sacré signale une exception ou quelque chose en dehors de la nature, alors Montaigne ne pourrait accepter cette définition, tout pour lui étant dans la nature. Une autre possibilité de définition des monstres par Paré serait celle d'êtres qui manquent à la forme ordinaire de leur espèce. Peut-être pourrions-nous ajouter, en ce qui concerne l'homme, ceux qui manquent à la forme ordinaire de leur nature. Mais dans la mesure où Montaigne ne croit pas l'homme capable de connaître sa propre nature, il ne pourrait consentir à ce que la monstruosité soit comprise comme ce qui sort de la forme repérée dans l'établissement de cette nature.

La même chose vaut pour les autres animaux et êtres, dont l'espèce ne peut pas non plus être définie par les hommes, lesquels, par conséquent, ne peuvent délimiter un espace déterminant la monstruosité. La seule introduction de ce texte nous permet de nous rendre compte du décalage existant entre les deux auteurs. Mais venons-en au texte de Paré. Commençons par un passage que nous trouvons au tout début de notre lecture, où il développe les différentes causes des monstres, et par là même leur définition : « les causes des monstres sont plusieurs. La première est la gloire de Dieu. La seconde, son ire. La troisiesme, la trop grande quantité de semence. La quatriesme, la trop petite quantité. La cinquiesme, l'imagination. La sixiesme, l'angustie ou petitesse de la matrice. La septiesme, l'assiette indecente de la mere, comme, estant grosse, s'est tenue trop longuement assise les cuisses croisees ou serrees contre le ventre. La huictiesme, par cheute, ou coups donnez contre le ventre de la mere estant grosse d'enfant. La neufiesme, par maladies hereditaires ou accidentales. La dixiesme, par pourriture ou corruption de la semence. La douziesme, par l'artifice des meschans belistres de l'ostiere. La treiziesme, par les demons ou Diables »[348].

Cette liste hétéroclite se concentre particulièrement sur les dites 'monstruosités' retrouvées chez les humains, reprenant en grande partie pour cela la définition de la monstruosité d'Aristote. Dans le cas des 3ème, 4ème, 6ème, 7ème, 8ème, 9ème et 10ème causes, il s'agit clairement de handicaps humains expliqués par des raisons naturelles. Certaines causes de la 'monstruosité' sont admises par Paré comme naturelles et non surnaturelles, tout en restant des monstruosités. Toute

[348] *Des monstres et prodiges* p.4.

innovante que soit la position de Montaigne à ce sujet, et même s'il dit que ces différences ne sont pas des monstruosités réelles, il appellera encore le handicapé monstre, comme nous pouvons le remarquer dans le chapitre *D'un enfant monstrueux* où il est question de jumeaux vitellins. Venons à la première phrase de ce chapitre, qui éclaire bien sa position : « [A] ce conte s'en ira tout simple, car je laisse aux medecins d'en discourir »[349]. Montaigne parle de jumeaux vitellins, les appelle monstres, mais s'en tient exclusivement à l'explication par cause naturelle. Il n'évoque pas d'autres causes possibles, comme celles que nous pouvons trouver chez d'autres auteurs, et laisse la discussion aux médecins qui sont en dernier ressort les seuls experts en la question.

S'il ne propose pas de causes surnaturelles pour expliquer la monstruosité, il fera à la fin de la présentation du cas des jumeaux une intervention significative en ce qui concerne la lecture communément faite des 'monstres'. L'existence de ces derniers, qu'ils soient naturels ou surnaturels, est presque toujours interprétée comme porteuse de sens : la plupart du temps, il s'agit d'y lire un message de Dieu annonçant sa colère et une future punition, ou encore l'indice d'événements à venir. Notre auteur n'accepte pas non plus cette interprétation : « ce double corps (c'est-à-dire les jumeaux vitellins) et ces membres divers, se rapportans à une seule teste, pourroient bien fournir de favorable prognostique au Roy de maintenir sous l'union de ses loix ces pars et pieces diverses de nostre estat ; mais, de peur que l'evenement ne le demente, il vaut mieux le laisser passer devant, car il n'est que de deviner en choses faictes ». Avec l'assentiment de Cicéron qu'il évoque juste dans la suite : « ainsi, après l'événement, on leur donne quelque interprétation qui en fait des présages », il refuse les divinations ainsi que les pronostics. Avant de reprendre le texte de Paré, disons que dans ce petit chapitre 30 Montaigne rejette toutes les monstruosités proposées par cet auteur, même celle dite naturelle qu'il détourne d'ailleurs, dans la suite du passage, pour l'utiliser de façon impropre au sens de ce qui est surprenant.

Analysons alors la question de la divination chez Paré : « d'avantage l'art magique se faict par le meschant artifice des diables. Or, il y a de plusieurs sortes de magiciens : aucuns font venir à eux les diables et interroguent les morts, lesquels sont nommez necromanciens : autres cheiromanciens, par ce qu'ils devinent certains lineaments qui sont és mains ; autres hydromanciens, parce qu'ils devinent par l'eau ; autres geomanciens, parce qu'ils devinent par la

[349] *D'un enfant monstrueux* p.712.

terre ; autres pyromanciens, qui devinent par le feu ; autre aëromanciens, ou augures, ou prognostiqueurs de la disposition future, parce qu'ils devinent par l'air, sçavoir est par le vol des oiseaux, ou par tourmentes, orages, tempestes et vents »[350]. La divination qui a été refusée par Montaigne est amplement acceptée par Paré, qui nous en propose d'ailleurs une classification en fonction du moyen de deviner. A la page 7 il s'en remet à l'autorité des anciens, qui interprétaient et croyaient déjà les prodiges venir de la pure volonté de Dieu, en vue d'avertir les hommes des malheurs et des grands désordres dont ils étaient menacés.

Nous ne trouvons bien entendu pas chez Montaigne une liste aussi complète des différentes divinations possibles, mais son incrédulité se dirigeant vers le principe de deviner, nous pouvons dire qu'à son titre il les refuse toutes, même n'en ayant exclu que quelques unes au long des *Essais*. Le refus du principe de la divination n'est ni explicité, ni établi dans ce chapitre 30 où la divination est tournée en dérision. Nous verrons par ailleurs que, dans sa critique de la capacité humaine à connaître, il inclura encore celle de connaître ou entrevoir le futur. Quelle que soit la cause de la monstruosité, naturelle ou surnaturelle, Paré (comme les autres auteurs que nous verrons) l'attribue presque toujours à une responsabilité qui revient au monstre même ou, au dernier cas, à ceux qui l'auraient engendré : la monstruosité est la reproduction d'une faute.

En effet, en ce qui concerne les 'monstres humains', la monstruosité n'est jamais gratuite, mais relève du châtiment dû à un comportement et une procréation contre nature. Paré dit par exemple à la page 6 que ces créatures étonnantes ont pour cause une confusion des différentes espèces. L'étonnant étant attribué ici non pas au surprenant, mais à une contrariété de la nature. Il soutiendra plus explicIbident encore que les créatures monstrueuses et prodigieuses proviennent du jugement divin, qui permet aux pères et mères de produire de telles abominations. Le désordre de la copulation qui ressemble à celle des bêtes brutes, où l'appétit les guide sans le moindre respect des lois divines et naturelles, en est souvent la cause.

Passons aux diables. Paré admet non seulement leur existence, mais leur attribue la responsabilité de la magie, puisque c'est du pacte avec le diable que les magiciens et sorciers tirent leur pouvoir extraordinaire ou surnaturel : « il y a des sorciers et enchanteurs, emposonneurs, venefiques, meschans, rusez, trompeurs, lesquels font leur sort par la paction

[350] *Des monstres et prodiges* p.90.

qu'ils ont faite aux Démons, qui leur sont esclaves et vassaux. Et nul ne peut estre sorcier que premierement n'aye renoncé Dieu son createur et sauveur, et prins volontairement l'alliance et amitié du diable, pour le recognoistre et advouer, au lieu du Dieu vivant, et s'estre donné à luy »[351]. Contrairement aux idées de cet ouvrage, ainsi que celles que nous retrouvons dans presque tous les autres qui traitent du même sujet et où le démon ou le diable est toujours désigné comme le premier responsable, dans les *Essais*, ces termes sont presque inexistants.

Le(s) diable(s), qui apparaissent en tout 7 fois, renvoient à une catégorie d'êtres très vague et indéterminée. Le mot démon et ses corrélats qui apparaissent eux aussi très peu, 15 fois pour être exact, indiquent dans 90% des cas le δαιμον de Socrate et des écrits platoniciens. Les autres cas restent des références assez floues. Ainsi, si nous ne pouvons par parler d'une inexistence stricte de ces termes (diable et démon) dans le texte de Montaigne, l'usage qu'il en fait nous autorise à conclure à son inexistence dans le sens entendu par les autres auteurs, c'est-à-dire le 'malin esprit' qui s'est révolté contre son Créateur et qui pactise avec les hommes dans le but de les perdre et de leur inculquer le mal. Le pacte avec le diable est par conséquent absent des *Essais*, et il n'est nullement question d'admettre que les sorciers ou sorcières aient un quelconque pouvoir attribué par lui. Contrairement à ces auteurs (Paré, Boaistuau, Bodin…), qui généralement traitent tous ces cas dans un même ouvrage, montrant ainsi l'unité du sujet, Montaigne évoquera chacun de ces éléments (le monstre, le prodige, le miracle, la sorcellerie) dans un chapitre différent, ce qui peut en rendre le lien moins évident. Ainsi nous avons retrouvé la problématique de la monstruosité développée dans *D'un enfant monstrueux*, alors que par exemple celle de la sorcellerie se trouve dans *Des boyteux*.

Avant d'entrer dans la problématique de ce chapitre et de finir la lecture de l'œuvre de Paré, mentionnons juste que, à la différence de Montaigne, qui ne croit pas au pouvoir de la sorcellerie (qui ne croit en fin de compte pas en l'existence des sorcières), Paré le leur attribue bien volontiers. De cette façon, Paré donne des pouvoirs extraordinaires non seulement aux possédés mais aussi aux sorciers (dont la distinction est d'ailleurs très précaire) : « ceux qui sont possedez des Demons parlent la langue tiree hors la bouche, par le ventre, par les parties naturelles, et parlent divers langages incogneus. Ils font trembler la terre, tonner, venter, desracinent et arrachent les arbres, tant gros et forts soyent-ils ; ils font marcher une montagne

[351] Ibid, p. 80.

d'un lieu en autre, souslevent en l'air un chasteau, et le remettent en sa place »[352].

Après avoir mentionné le pouvoir extraordinaire des personnes possédées par le diable Paré passe au pouvoir de la sorcellerie. Ce texte apparaît alors comme incomparable avec celui de Montaigne qui n'évoque ni diable ni personnes possédées par lui. En dehors des références au cannibalisme, à l'assassinat des nourrissons, aux réunions des sorcières et cérémonies orgiaques, nous arrivons aux 'petits' ensorcellements qui semblent très courants et desquels Paré nous donne d'infinis exemples. C'est le cas des 'nouements d'aiguillète', exemple par excellence que nous retrouverons aussi dans les *Essais*. Dans la littérature que nous avons pu analyser dans le cadre de ce travail, c'est un des maléfices les plus couramment exercés par les sorciers.

Il est présenté par Paré de la façon suivante : « noüer l'esguillette, et les parolles ne font rien, mais c'est l'astuce du diable. Et ceux qui la noüent ne le peuvent faire sans avoir eu convention avec le diable, qui est une meschanceté damnable. Car celuy qui en use ne peut nier qu'il ne soit violateur de la loy de Dieu et de Nature, d'empescher la loy de mariage ordonné de Dieu (…) aussi, comme nous avons dict cy dessus, les sorciers et empoisonneurs, par moyens subtils, diaboliques et incogneus, corrompent les corps, la vie, la santé et le bon entendement des hommes. Parquoy il n'y a de peine si cruelle qui peust suffire à punir les sorciers, d'autant que toute leur meschanceté et tous leurs desseins se dressent contre la majesté de Dieu, pour le despiter, et offenser le genre humain par mille moyens»[353].

Nous retrouvons, à la fin de cette citation, la différence la plus remarquable entre ces deux auteurs. Si ce passage de Paré n'attire pas notre attention d'emblée, c'est dans une lecture comparative avec le texte de Montaigne qu'elle prend toute son importance. Le devoir exigé par Paré de punir de façon cruelle les sorciers ne nous heurte en effet pas tellement si nous entrons dans son argumentation. Par contre, si nous lisons le texte des *Essais* pour ensuite passer à *Des monstres et prodiges*, la remarque fade et dans l'esprit du texte devient aveuglante du fait de son opposition à la lettre et aux principes du premier. Peut-être que pour ne pas heurter son contemporain plus qu'il ne le fait déjà, Montaigne tait le nom des auteurs de son époque (toujours pris dans des querelles intellectuelles) desquels il accepte ou refuse les thèses. Il cherche

[352] Ibid, p.83.

[353] Ibid, p.100.

cependant des points de vue semblables chez les anciens (moins usés par les polémiques) et les cite presque toujours après nous avoir donné l'argument et son interprétation.

Prenons l'exemple de Wier, dont les thèses sont assez proches des siennes. Il ne le cite jamais, et il va présenter plutôt une référence à Cicéron, dont certains propos auraient pu se confondre avec ceux de son contemporain. Nous pouvons supposer que c'est également la fonction de certains des récits utilisés dans son propos. Il affirme vouloir qu'on critique inconsciemment un grand philosophe (dont il mentionne la thèse sans pour autant le citer) sous sa plume. Mais nous pouvons également supposer qu'il utilise ce procédé pour que certaines idées d'auteurs contemporains, dont le seul nom suffit à rendre odieuses les thèses du fait des infinies polémiques dont il a été l'objet, soient acceptées par l'intermédiaire de sa plume ou de celle d'un auteur ancien.

2. Jean Bodin : *La demonomanie des sorciers*.

Passons à présent à la *Demonomanie* de Jean Bodin, dont le parallèle avec les *Essais* est aussi très instructif. Commençons par les justifications de cet ouvrage données par l'auteur dans sa préface. Une des plus fondamentales raisons pour que son livre voit le jour est de répondre aux inspirés de Satan qui par tous les moyens possibles y compris par le biais des livres s'efforcent de sauver les sorciers[354]. L'ouvrage de Bodin apparaît alors comme une défense 'livresque'. Selon Bodin, les livres de ces inspirés de Satan auraient influencé les juges et amollit leur cœur. Le refus des juges de brûler les sorciers, contraire à toute tradition, attira la colère divine et eût pour conséquence des punitions. Plus encore, la supposée impunité dans laquelle se trouvaient les sorciers, si odieuse à Bodin comme nous le voyons à la page 4, engendrait l'affluence des sorciers de nombreux autres pays vers le sien.

Nous verrons plus en détail dans notre étude de la *Réfutation des opinions de Jean Wier* insérée à la fin de son ouvrage, que cette défense vise moins une idée qui serait persistante dans la société, que l'opinion défendue nettement par ce personnage qu'est Wier. Bodin entend, en s'adressant aux défenseurs des sorciers, convaincre de l'absurdité de la position de son contemporain.

Dans le désir de bien défendre sa cause il constitue un dossier absolument minutieux et complet dans son ouvrage sur les questions de sorcellerie et de démonologie. Voyons par ses propres mots comment se dessine son entreprise : « au premier livre j'ai parlé de la nature des esprits, & de l'association des esprits avec les hommes, & des moyens divins pour sçavoir les choses occultes : puis des moyens naturels pour parvenir à mesme fin. Au second livre j'ai le plus sommairement qu'il a esté possible, touché les arts & moyens illicites des sorciers, sans toutefois que personne puisse tirer aucune occasion d'en faire mal son profit : ains seulement pour monstrer les pieges & filets desquels on se doit garder, & soulager les juges qui n'ont pas loisir de rechercher telles choses : & lesquels neantmoins desirent estre instruits pour asseoir jugement. Au troisiesme livre j'ay parlé des moyens licites & illicites pour prevenir ou chasser les sortileges. Au quatriesme livre de l'inquisition & forme de proceder contre les sorciers, & des

[354] *Demonomanie des sorciers* p. 3.

preuves requises pour les peines contre eux ordonnees. A la fin j'ay mis la refutation de Jean Wier»[355].

C'est comme nous pouvons le remarquer ici un projet tout aussi précis qu'ambitieux, et nous aurons l'opportunité de revenir sur la différence entre cet auteur et Montaigne concernant la possibilité du savoir humain. A la grande différence de Wier et Montaigne, dont nous espérons mieux montrer la proximité, Bodin ne met jamais en doute la véracité et l'effectivité des multiples événements et actions liées à la sorcellerie ou démonologie. Revenons au texte de la *Demonomanie* en commençant par cette importante définition du sorcier. Le terme clé sera ici 'sciemment', ou 'consciemment'. Le sorcier est celui qui s'efforce de parvenir à quelque chose par des moyens diaboliques de façon 'consciente'.

Celui donc qui fait appel à un sorcier sans avoir la science qu'il en est un, et qui fait usage de ses charmes ou recettes sans savoir qu'elles sont proportionnées par le diable, se voit innocenté par cela même qu'il l'ignore : « nous dirons donc que les platoniques, & autres payens, qui par une simplicité de conscience, & par ignorance adoroient, & prioient Jupiter, Saturnus, Mars, Apollo, Diane, Venus, Mercure, & autres demy-dieux, vivans sainctement, prians, & jeunans, & faisans tous actes de justice, de charité, & de pieté, ont bien esté idolatres, mais non pas sorciers, ny ceux qui sont en pareil erreur, encores qu'ils s'efforçassent de sçavoir les choses futures par moyens diaboliques, attendu qu'ils pensoient faire chose a dieu. C'est pourquoy nous avons mis le mot, sciemment, en la definition du sorcier. Mais celuy qui a cognoissance de la loy de dieu, & qui sçait, que toutes ses divinations diaboliques sont defendues, & qui en use pour parvenir à quelque chose, cestuy-là est sorcier. On void donc que la plus certaine marque pour juger la difference des bons & malins esprits, de la pieté & impieté, & de voir si on s'adresse aux creatures au lieu du createur, pour parvenir à ses desseings »[356]. La conscience de la relation au diable est donc le premier critère distinctif du sorcier, critère qui reste cependant difficile à identifier.

Un peu plus loin dans l'ouvrage, à la page 75, il reprendra l'idée de science, pour dire que les païens qui connaissaient la différence entre les esprits bons et les malins et qui faisaient des

[355] Ibid, p. 20.

[356] Ibid, p. 22.

choses abominables (telles les paillardises, le sacrifice des enfants, les sodomies, etc…), n'étaient pas juste idolâtres mais sorciers, aussi coupables que les contemporains invoquant le diable après avoir renié Dieu. Ce qui est tout de même intéressant dans ce passage et qui le différencie un peu de l'autre, c'est que Bodin suggère que ces hommes-là agissent contre la droite raison naturelle, que Dieu grave en l'âme humaine. Un autre moyen indiqué par lui[357] pour parvenir à une définition de la bonté ou méchanceté de l'esprit de tel ou tel homme sera alors le jugement de ses œuvres, c'est-à-dire celui de savoir si elles sont bonnes ou mauvaises. La difficulté, nous dit-il, demeure de savoir quelles sont les bonnes œuvres, puisque les jeûnes, prières, oraisons, chasteté, pudicité, solitude, contemplation et guérison des malades peuvent se faire par un bon esprit comme par un mauvais, selon qu'elles sont faites en l'honneur de Dieu, de Satan ou d'une idole. Découvrir les sorciers et les distinguer des gens de bien n'est donc pas chose facile, même si la sorcellerie est selon lui condamnée de façon générale.

L'une des importantes questions posées par Bodin est l'universalité de la présence diabolique, c'est-à-dire l'effectivité et l'universalité des pactes entre le diable et les sorciers. Universalité qui en implique une autre, non moins importante : l'universalité de l'approbation des sévères punitions des sorciers partout dans le monde et à toutes les époques. L'une des formes bien explicitées par Bodin de sorcellerie est celle de la divination, ou des prophéties. Nous retrouvons de façon claire l'universalité soulignée par l'auteur, lorsqu'il montre que la divination (dans ses différentes manifestations) existe dans des pays et à des époques très différentes. A la page 17 par exemple, il évoque la croyance du soleil comme dieu des prophéties que le diable avait donné communément aux amérindiens, aux amorrhéans, grecs et latins. Selon lui, le don de la prophétie ne peut pas être naturel car il est un don de Dieu à celui qui a l'âme purifiée[358]. Pour cette même raison la divination ne peut qu'être réprouvée, si elle est recherchée par le moyen des esprits appelés δαίμονας παρέδρως et portés par les anciens dans les anneaux et en fioles. Action condamnable par son appel au diable, elle ne semble pas impossible pour autant, comme elle le serait par le moyen naturel.

Avant de regarder la définition de Bodin de la divination, relevons celle de la prophétie :

---

[357] Ibid, p. 20.

[358] Ibid, p. 18.

« le premier degré de la prophetie est la revelation en songe de s'adonner à bien, & fuir le mal, ou pour eviter les mains des meschans, & alors cestuy-là sentira en son ame un precepteur, qui le rendra sage, & advisé (…). Le second degré de prophetie : est quand quelcun aperçoit en veillant quelque chose, qui entre en son ame, qui le pousse à parler à la louange de dieu, & de ses œuvres. (…) Le troisiesme degré est quand l'esprit purifié voit en songe quelque figure, soit hommes ou beste, ou autre choses, & au mesme instant, qu'on entend ce que veut dire la figure de ce qu'on void, comme en Zacharie sort souvent. Le quatriesme degré est quand on entend des paroles sans veoir aucune figure de chose quelconque. Le cinquiestme degré est quand on void en dormant un homme qui parle, & revele les choses divines. Le sixiesme, quand il semble qu'on void l'ange qui parle en dormant. Le septiesme, quand il semble en dormant que dieu parle, comme Jesaie (…). L'huictiesme est quand la vision de prophetie vient avec la parole de dieu, & en ce degré les anciens hebrieux mettoient les visions d'abraham (…). La dixiesme est quand on void l'ange face à face parlant comme au sacrifice d'Abraham. Le dernier, & le plus haut, est de veoir, & parler à dieu face à face en veillant sans autre moyen »[359]. La divination peut être naturelle et Bodin la définit[360] comme l'anticipation des choses futures, passées ou présentes - dont les causes sont occultées par ordonnance divine.

Cela implique l'existence de deux divinations : l'une licite, l'autre illicite. Bodin nous donne à la page 39 une intéressante indication du savoir qui rend possible la divination licite. Ce savoir est fourni par l'expérience. Toutes les prédictions qui dérivent de cette dernière seront licites, même lorsque leurs causes sont occultées ou ignorées. Les moyens naturels de savoir les choses occultes et futures, à l'image de ceux qui nous indiquent comment nous entretenir, vêtir, maintenir en santé et allégresse sont bons et louables. Tout cela à une condition : la reconnaissance que la force des aliments et médicaments qui se trouvent dans les éléments tels que les plantes, pierres, métaux et animaux procèdent et sont maintenus par Dieu. Ces moyens naturels permettent aux hommes qui les recherchent de découvrir la grandeur et la beauté des œuvres divines. Bodin fait alors une interprétation très curieuse de l'idolâtrie, assez éloignée d'autres auteurs, comme par exemple Las Casas, qui invoquent l'adoration idolâtre des créatures de Dieu comme un mi-chemin, institué par la Nature, vers la connaissance de la vraie religion. La

[359] Ibid, p. 25.

[360] Ibid, p. 35.

question posée ici par l'idolâtrie est la même que celle soulevée par les amérindiens, encore que la référence chez Bodin se fasse par les hébreux. De toute évidence, nous ne trouvons pas ici de lois naturelles qui indiquent (encore que de façon insuffisante) l'existence d'un être supérieur donnant vie à toute créature, la nécessité de l'aimer et d'en être reconnaissant.

Ce passage semble s'opposer à celui que nous avons lu précédemment, où il suggérait que la droite raison naturelle gravée par Dieu au cœur des hommes leur indiquait le chemin à prendre. La nature et Dieu sont ici opposés, puisque l'adoration des éléments naturels n'est pas une incomplétude ou une méconnaissance, mais bien une déviation ou perversion : « ce n'est pas que les hebrieux ayent ignoré la difference des œuvres de dieu & de nature : car Salomon l'a souvent remarqué, quand il dict aux allegories, l'enfant est sage, qui obeïst aux mandemens du père, & n'oublie pas la loy de la mere : il entend les commandemens de dieu, & la loy de nature. Car toutes les idolatries detestables ne sont venuës que pour avoir laissé dieu, & rendu l'honneur, & la grace des biens que nous recevons au soleil & lumieres celestes, puis aux esprits, & en fin aux moinsdres creatures »[361]. Continuant son souci du détail et de la minutie, Bodin reprend de la page 218 à la page 221 tous les crimes, qu'ils aient déjà été cités ou non, que peuvent commettre les sorciers.

Le premier type de crime commis est que ces derniers ne se limitent pas à renoncer à Dieu pour adopter une nouvelle religion, mais abandonnent toute religion (vraie comme superstitieuse) ayant pour but de tenir les hommes dans la peur d'offenser. Le deuxième crime consiste à maudire, blasphémer et contrarier Dieu (ou n'importe quel idole, s'agissant d'une autre religion), après y avoir renoncé. A partir du troisième crime s'ouvre une chaîne d'horreur qui va crescendo jusqu'à s'interrompre au septième crime qualifié de plus ordinaire. Le troisième crime, donc est de faire hommage au diable, l'adorer et lui faire sacrifice, le priant et exaltant de tout cœur. Le quatrième, concernent les sorciers qui avouent avoir voué leurs enfants à Satan. Le cinquième est que les sorcières sont convaincues d'avoir sacrifié leurs petits enfants au diable et cela avant qu'ils aient été baptisés. Le sixième consiste à faire brûler ces mêmes enfants par sacrifice, celles-là ne s'étant pas contentées de les lui sacrifier.

Le septième comprend les sorciers qui font au diable le serment et la promesse d'attirer à

[361] Ibid, p. 40.

son service le plus de personnes qu'ils seront capables de séduire. Le huitième, lui aussi apparemment moins grave que les précédents, est d'appeler et de jurer comme une marque d'honneur au nom du diable, que les sorciers ont toujours dans la bouche. Le neuvième crime, présent depuis l'enfance des temps, est la pratique incestueuse des sorciers. Le dixième consiste à faire métier de tuer les hommes et les petits enfants, qu'ils font bouillir et consumer jusqu'à en rendre la chair et l'humeur buvables. Le onzième est le cannibalisme, ordinaire chez les sorcières tout comme la coutume de boire du sang : « quand à manger la chair humaine, cela est tres certain, & de toute antiquité les sorcieres en estoient si friandes, qu'il estoit quase impossible de garder les corps morts, ny les enfermer si bien qu'elles ny entrassent pour les ronger jusques aux os »[362].

Le douzième, sans doute l'un des moins fantastiques de cette longue liste, et qu'il présente cependant comme particulier, est de faire mourir par poison ou par sortilège ; et nous entendrons ici tant les humains que les bêtes, car encore que cela ne soit pas explicité dans ce passage, la mort du bétail résultant de la sorcellerie est très souvent citée dans l'ouvrage. Le quatorzième, qui est à l'image du septième dit ordinaire, est le fait de faire mourir les fruits, de causer la famine et la stérilité dans tout le pays. Le quinzième et dernier crime de cette liste qui nous rappelle à des considérations plutôt fantaisiste, est celui d'avoir des copulations charnelles avec le diable, notamment en présence des maris.

Après avoir parcouru cette énumération si systématique des crimes commis par les sorcières, que nous ne pourrions jamais trouver chez Montaigne, suit la liste conséquente des punitions à ces crimes. Ici s'établit de façon plus évidente l'écart entre le juriste Bodin et le médecin Wier, et comme nous le verrons dans la suite, entre les deux juristes Bodin et Montaigne. Bodin exprime encore là son obsession de la classification lorsque, aux pages 216 et 217, il énonce les différents fruits résultant de la punition des sorciers. Le premier est que la punition apaise l'ire de Dieu et sa vengeance sur tout un peuple ; le deuxième est d'obtenir la bénédiction de Dieu sur tout le pays ; le troisième de donner effroi et terreur à ceux qui voyant la punition appréhenderaient de blesser ; le quatrième de conserver les bons de l'infection des méchants ; le cinquième de diminuer le nombre des méchants ; le sixième d'offrir de la sûreté aux bons ; le septième et dernier fruit de la punition des crimes étant de sanctionner la méchanceté.

[362] Ibid, p. 105.

Bodin est non seulement un âpre défenseur de la punition des sorciers et sorcières mais encore, et cela aura sans doute bien étonné Montaigne, un âpre défenseur de la punition dure et cruelle de ces criminels. La radicalisation de la pénalité est chez Bodin très explicite lequel va jusqu'à affirmer dans plusieurs passages de son ouvrage que, la mort n'étant pas suffisante, le meilleur est de les brûler tout vifs. La citation ci-dessous qui se situe au tout début de l'ouvrage le montre de façon tout à fait nette : « ceux qui assisterent au jugement, estoient bien d'advis qu'elle avoit bien merité la mort : Mais sur la forme et genre de mort il y en eut quelqu'un plus doux, & d'un naturel plus pitoyable, qui estoit d'advis qu'il suffisoit de la faire pendre. Les autres, apres avoir examiné les crimes detestables, & les peines establies par les loix divines & humaines, & mesmement la coustume generalle de toute la chrestienté, & gardee en ce royaume de toute ancienneté, furent d'advis qu'elle devoit estre condamnee à estre brulee vive »[363].

Après avoir suivi la totalité du développement du traité et les questions principales de celui-ci, arrêtons-nous sur un point qu'il sera important de mettre en parallèle avec le texte de Montaigne. C'est ce que nous résumerons de façon un peu malicieuse par la crédulité de Bodin. Nous avons vu que l'affirmation de l'inexistence (ou même de la réduction des phénomènes) de la sorcellerie est impensable pour cet auteur. Par ailleurs, dans la liste des crimes commis par les sorciers présentée dans son ouvrage nous observons des événements assez surprenants. D'autres encore, qu'ils soient présentés comme des crimes en soi ou comme des faits qui composent le tableau de la sorcellerie de façon plus accidentelle, sont évoqués au cours de l'ouvrage, comme nous allons voir. Malgré le fait que ces derniers événements soient décrits comme étant anodins, leur analyse s'avère assez importante dans la mesure où elle nous permet de mieux comprendre le rapport de l'auteur à la sorcellerie. Plus encore, elle nous permet de mieux juger l'extension de sa croyance en ces phénomènes.

Le premier événement que nous allons voir est celui du transport des sorciers, en âme tout autant qu'en corps. Baudin soutient l'existence des vols des sorcières, le plus souvent par le balais, qui se font soit dans le but de se rendre aux assemblées des sorciers, soit de passer par les régions desquelles ils rapportent des nouvelles par la suite. Toujours avec l'aide du diable, duquel ils reçoivent le pouvoir de le faire, leur transport est selon lui indubitable et prouvé à d'infinies reprises. D'où son incompréhension face à ceux qui supposent l'inexistence des transports, les

[363] Ibid, p. 2.

attribuant à l'imagination, au songe ou à l'extase. Il est vrai que sa critique se dirige vers Wier, mais elle serait encore valable pour Montaigne. Pour preuves de ces transports, il invoque l'expérience, les autorités divines et humaines, par la tradition ou l'antiquité, par les lois divines et humaines et, plus étonnant encore, par les jugements et confessions eux-mêmes : « ce que nous avons dict du transport des sorciers en corps, & ame, & les experiences si frequentes, & si memorables, monstrent comme en plain jour, & font toucher au doigt & à l'œil, l'erreur de ceux qui ont escrit que le transport des sorciers est imaginaire, & que ce n'est autre chose qu'une ecstase »[364].

Ici encore nous retrouvons un grand différent entre Bodin et Montaigne : celui de l'efficacité des interrogatoires (des tortures) qui pour le premier semble être tout à fait notoire, permettant l'obtention de confessions dignes de véracité et la prononciation de jugements nets et équitables. Nous savons combien cette idée est absurde pour Montaigne, qui non seulement n'accepte pas la torture (nécessairement présente dans les interrogatoires des sorciers et sorcières), mais ne croit ni en la sincérité des confessions, ni en celle des jugements qui les suivent. Aux pages 193 ainsi que 208, Bodin analyse avec assez de soin la question des jugements et des inculpations qui lui étaient d'ailleurs familières, comme l'indiquent les mentions aux procès auxquels il aurait participé ou tout au moins bien connu le dossier. Il nous dit de façon systématique que trois sortes de preuves servent d'appui dans ce genre de procès, permettant aux juges d'asseoir leur jugement : la première est la vérité sur fait notoire et permanent, la deuxième la confession volontaire et faite en jugement du prévenu et atteint du fait, la troisième la déposition de plusieurs témoins sans reproche. Celles-là sont présentées par lui comme des preuves nécessaires et indubitables.

D'autres encore, comme la preuve par la renommée publique, la confession forcée et les présomptions de droit, ne pouvant constituer des preuves indubitables sont tout de même des présomptions, selon ses termes, plus grandes les unes que les autres. Restant des présomptions, ces dernières peuvent servir à l'accusation et à la punition des sorcières, au cas où auraient fait défaut les preuves évidentes (le fait permanent et notoire, la déposition conforme des témoins sans reproche et la confession volontaire et réitérée de l'accusé).

---

[364] Ibid, p. 100.

Un deuxième événement intéressant est celui des transformations. Certaines sont plus étonnantes que d'autres, nous en citerons deux : celles des hommes en femmes et inversement, ainsi que celles des hommes en loups, selon lui appelés les loups-garous : « c'est-à-dire, c'est le pays ou Herodote dict que les hommes sont changez en loups, chose qui est encores à present toute notoire, & frequente. Or la posterité a averé plusieurs choses escrites par Herodote, qui sembloyent incloyables aux anciens. Car il dit aussi qu'il se trouva des sorciers, qui par certaines incisions appaiserent la tempeste, qui ja avoit enfondré plus de quatres cens navires de Xerxes »[365]. Ces changements, encore une fois incontestables pour l'auteur, sont moins directement liés aux pactes avec le diable, puisqu'il ne semble pas se faire nécessairement chez des sorciers, mais ne peuvent pas non plus être attribués à des pouvoirs simplement humains et sont donc eux aussi surnaturels.

Ouvrons une parenthèse en nous appuyant sur d'autres œuvres de l'auteur, avant de conclure la discussion portant sur ce que nous avons appelé la crédulité de Bodin. Il s'agit ici de la question de la diffusion de la sorcellerie ou de l'influence du diable partout dans le monde. La puissance de Satan, apparemment énorme, diminua cependant avec la publication de la loi divine, comme Bodin l'explique à la p. 133 Toutefois, malgré l'avènement du christianisme, les païens restent nombreux et beaucoup trop dominés par le malin. La preuve donnée de l'implication de nombreuses nations avec le diable, comme la Norvège, la Finlande, les régions septentrionales, les îles occidentales, les Indes orientales comme Occidentales… se fait par l'observation de certaines coutumes qui, selon lui, indiqueraient une domination diabolique. Les principaux éléments indiqués dans ce passage sont la coutume du sacrifice et du cannibalisme, auxquels nous pourrions ajouter une longue liste.

Cela montre au minimum que Bodin, à la différence de Montaigne et Las Casas, n'avait aucune sensibilité à la différence entre les peuples et les cultures, et se range parfaIbident parmi ceux qui croient leur forme être la forme universelle de la nature. Sa certitude sur ce point est d'ailleurs telle que le massacre de la presque totalité des habitants du nouveau monde est tout aussi justifiée à ses yeux que le bûcher dans lequel se consument en Europe les sorcières condamnées : « et quand les espagnols se firent maistres des isles occidentales, ils trouverent aussi qu'on portoit pendu au col une image de pederastie, d'un pedicon, & d'un cynede, pour

[365] Ibid, p.110.

contre-charme, qui estoit encores plus vilain. Aussi ces peuples là estoient fondus en sodomies & ordures detestables, & en toutes sortes de sorceleries, & qui ont esté presque tous exterminez par les espagnols qui en ont fait mourir plus de quinze millions, six cens mil personnes, comme il a esté averé par les informations que les evesques espagnols ont rapportees au conseil des indes & en demandoient justice. L'histoire dit qu'ils aymoyent mieux perdre la liberté que la pederastie. Chacun sera d'accord que c'est une invention diabolique. Il y en a d'autres qui ne sont pas ordes, mais elles ne sont pas moins illicites, de porter des ligatures escrites, & des billets pour preservatif »[366].

Pour finir le parallèle entre Bodin et Montaigne, en ce qui concerne l'ouvrage *De la démonomanie*, il est important de reprendre la réfutation des opinions de Jean Wier que Bodin nous présente à la fin de son livre. Nous avons dit au début de cette discussion qu'une des principales raisons de son ouvrage résulte du besoin de répondre aux inspirés de Satan qui par tous les moyens possibles, notamment par des livres qui auraient pu influencer certains juges, s'efforcent de sauver les sorciers. Dans sa réfutation, il affirme[367] clairement que Wier se glorifie d'avoir changé grâce à ses livres l'opinion des juges, appelant bourreaux ceux qui feraient mourir les sorciers. Opinion que Bodin essaiera d'enrayer encore une fois par la présentation de ses propres thèses. Ainsi, nous pouvons dire que la réplique à Wier ne se limite pas à la réfutation présentée à la fin de l'ouvrage, mais comprend tout le livre de la *Démonomanie*.

Examinons-la tout de même avec soin, dans la mesure où dans ce passage l'interlocuteur est soigneusement pointé du doigt. L'argument le plus important présenté par Bodin pour discréditer les propos de Wier consiste en son amitié et le fait qu'il soit disciple d'Agrippa. Selon Bodin[368], ce dernier est le plus grand sorcier qui fut. Après nous avoir présenté Agrippa de façon tout à fait accablante, il s'efforce donc de montrer que le but de Wier est en fait de défendre les sorciers et par là même son maître. Bodin présente un deuxième argument, moins centré sur la diffamation cette fois mais plutôt axé sur la mélancolie. Sans entrer dans le détail de la théorie de Wier, le contenu de cet argument s'explique par le fait que le médecin présente plusieurs cas considérés

[366] Ibid, p. 162.

[367] Ibid, p. 239.

[368] Ibid, p. 240.

comme relevant de la sorcellerie comme étant en réalité des cas de mélancolie.

Voyons ce que nous dit Bodin pour le réfuter. Selon lui, lorsque[369] le médecin calomniait la loi de Dieu selon laquelle la sorcière doit mourir soudainement, il n'a pas pris garde de comprendre pourquoi la loi parle de 'sorcière' et non de 'sorcier'. Or cela s'expliquerait par le fait que les hommes sont moins contaminés par cette maladie que les femmes : ce que la loi de Dieu elle-même aurait voulu montrer selon Bodin. Parallèlement, ce dernier affirme[370] que l'humeur mélancolique rend l'homme sage, posé, contemplatif : qualités peu compatibles avec la femme. C'est donc une erreur et une ignorance grossières, ainsi qu'une incongruité notable de Wier d'attribuer aux femmes des maladies mélancoliques dont les effets louables leur conviennent si peu. Les sorcières constituent donc la majorité de leur clan, et leur état ne pourrait pas se confondre avec celui de la mélancolie.

D'autant plus que pour cela il faudrait admettre, comme le veut Wier, que ces actions ne sont qu'imaginaires, alors que Bodin les interprète au contraire comme tout à fait réelles : « il n'a pas dict que c'estoit maladie, mais il a denié, disant que les femmes sont melancholiques, qui pensent faire ce qu'elles ne sont poinct. Et neantmoins on n'en brusle jamais de furieuses : On void en elles la ruse, la discretion, & le jugement de sçavoir constament denier le faict, comme quelques unes, ou s'excuser & demander pardon, comme les autres se cacher, & s'en fuir, qui ne sont poinct les actions de personnes furieuses. Joinct aussi que les convictions, tesmoignages, confrontations, & confessions semblables de toutes nations se rapportent jusques au peuples des indes occidentales, qui se trouvent semblables avec les autres, & les copulations des demons avec les femmes, ainsi que nous lisons és histoires des indes, comme j'ay remarqué. Mais je demanderoye à Wier quelle maladie se serait és sorcieres de penser avoir tué les petits enfans, qui se trouvent tuez de les faire bouillir & consommer, pour en avoir la gresse, comme elles ont confessé, & souvent y ont esté surprises. Wier dict qu'elles imaginent avoir faict tout cela, mais qu'elles s'abusent »[371].

Tout n'est cependant pas imagination pour Wier, et dans le cas où la sorcellerie est réelle, il

[369] Ibid, p. 245.

[370] Ibid, p. 248.

[371] Ibid, p. 253.

l'attribue non pas aux sorcières, mais à Satan, qui a seul le pouvoir d'en faire. Les sorciers sont alors utilisés par Satan comme des instruments, et cela même dans le cas où ils se croiraient responsables de la sorcellerie qu'ils exercent à leur dépens. Ils ne devraient donc pas être punis, dans la mesure où l'action dont ils sont le jeu ne peut leur être attribuée. Cette interprétation des faits est bien entendu inacceptable pour Bodin, qui prêche la responsabilité absolue des sorciers ou plutôt des sorcières, encore que Satan leur soit venu en aide. Dans le cas de ces événements réels, que Wier n'attribue pas à l'imagination ou à la mélancolie mais à Satan, il faut dire qu'il y a encore confrontation non seulement en ce qui concerne le problème de la responsabilité, mais aussi par rapport aux implications de l'action.

Analysons leur position quant au rapport de ces actions relativement à la nature. Bodin nous présente toutes ces actions comme étant contre nature. Les actions de Satan étant 'supernaturelles', comme il l'affirme à la page 266, il ne faut pas essayer de les mesurer à l'échelle des causes naturelles, comme le veut le médecin. Bodin essaie donc[372] de montrer la contradiction de Wier et de ceux qui proposent des idées ou des thèses semblables. Pour cela il soutient qu'il ne faut pas croire que l'impossible par nature ne puisse se produire, et confesse avoir vu des choses impossibles par nature, comme une fille enlevée en l'air par le diable.

Par cette réfutation, Bodin répond aux propositions de Wier qu'il estime indéfendables, donnant ainsi bonne conscience aux juges qui voudront punir les sorcières de façon exemplaire comme le veulent d'ailleurs les traditions : « s'il faut plustost s'arrester à un petit medecin, qu'aux livres & sentences de tous les philosophes, qui d'un commun consentement ont condamné les sorciers : s'il faut plustost s'arrester aux sophisteries pueriles de Wier, qu'aux loix de Platon, des douze tables, des jurisconsultes, des empereurs, & de tous les peuples & legislateurs, perses, & hebrieux, grecs, latins, allemens, françois, italiens, espagnols, anglois, qui ont decreté peines capitales contre les sorciers, & contre ceux qui les recelent, ou qui les font avader : s'il faut plustost s'arrester à Wier qu'à l'experience de tous les peuples, roys, princes, legislateurs, magistrats, jurisconsultes, qui ont cogneu au doigt, à l'œil les impietez & meschancetez execrables, dont les sorciers sont chargez : s'il faut plustost s'arrester au disciple du plus grand sorcier, qui fut oncques de son aage, qu'aux prophetes, theologiens, docteurs, juges, & magistrats, qui ont descouvert la verité par mille & mille presomptions violentes, acusation,

[372] Ibid, p. 264.

tesmoignages, recollemens, confrontations, convictions, recognoissances, repentances, & confessions volontaires jusques à la mort »[373].

[373] Ibid, p. 276.

3. Jean Wier[374] : *De l'imposture des diables*.

Passons finalement à Jean Wier, ce médecin peu connu, disciple d'Agrippa, somme toute assez important dans notre discussion, puisque dans ce chapitre c'est celui qui s'approche le plus de notre auteur. Dans la réfutation de Bodin à Wier, nous avons la sensation de lire une objection à Montaigne, et il faut avouer que par opposition elle s'adapte bien à ses propos. Lors de la présentation de cette réfutation nous avons avancé quelques points concernant la théorie de Wier. Examinons-là à présent dans le détail à partir de son propre texte : *De l'imposture des diables* et analysons son lien avec les positions de Montaigne. Dans la mesure où il s'agit d'un ouvrage plutôt inconnu aujourd'hui, nous proposons de le citer largement, cela permettra de mieux connaître cet auteur.

Laissons-le donc présenter le dessein de son ouvrage, dans lequel les questions soulevées par Bodin apparaissent déjà dans toute leur force : « or pour autant que toute cette affaire est entrelassee de l'imposture & tromperie des diables : à celle fin de preparer le lecteur à l'intelligence des choses qui seront traittees és livres suyvans, j'ay descrit au premier livre que c'est que le diable, quel est son origine & commencement, quelles ont esté ses premieres fallacieuses entreprises, quels ont esté les pernicieux progrez & advancemens depuis Eve, & depuis le commencement des choses jusques à ce temps : Ibid quel est son pouvoir, quelle son impuissance, & quelles sont les limites que Dieu luy a ordonnees, outre lesquelles il ne luy est permis de passer. De là voulant monstrer les choses qu'il fait par le moyen de ses esclaves, je passe aux magiciens infames, lesquels à l'ayde des diables mettent diversement au devant de nos yeux, & ce de leur propre malice, toutes impostures, & lesquels par les divers masques de leurs divinations trompent les autres & souillent villainement par leurs impostures sataniques les divins enseignements de la medecine.

Je separe en cest endroict les magiciens d'avec les sorcieres, lesquelles à cause de leur sexe estant inconstantes, doubreuses (doubteuses ?) en la foy, non assez rassises de leur esprit à saison

[374] Wier, Johann (1515-1588) *forme internationale ,* Nationalité(s) : Pays-Bas avant 1830, Langue(s) : latin. Naissance : 1515, Mort : 1588-02-24, Médecin. – Démonologue, Source(s) : Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables... & sorcelleries / pris du latin de Jean Wier et faits françois par Jacques Grévin de Clermont, 1569, BN.

de leur aage ; sont beaucoup plus subjectes aux tromperies du diable, lequel s'insinuant & meslant en leur faculté imaginative, soit en veillant, ou soit en dormant, leur phantastique toutes formes & apparitions, esmouvant les humeurs & les esprits du corps pour accomplir ses finesses, d'une telle dexterité & adresse, qu'elles ne sçavent autre chose confesser, sinon qu'elles ont fait les choses executees, toutefois par le diable, suyvant la permission & volonté de Dieu : & qu'elles sont causes des calamitez advenues aux hommes, ou aux bestes, ou des meschancetez pourpensees, ou des maux survenus selon l'ordre de la nature : tout ainsi comme nous voyons advenir que l'esprit est blessé, troublé & remply de diverses phantasies & apparitions en ceux, lesquels ont le cerveau brouillé par la cholere noire, ou par les vapeurs d'icelle. Elles ne ont aucuns livres, nuls exorcismes, characteres, ou semblables monstres, comme ont les magiciens infames : & n'ont nuls autres precepteurs ou enseigneurs que leur propre esprit gasté par le diable, ou leur imagination corrompue.

Pour ces causes chacun pourra voir aisement qu'elles sont beaucoup differentes d'avec les magiciens infames : car les magiciens sont souventefois hommes doctes & prudens, mais curieux, lesquels toutesfois font de longs voyages pour apprendre l'art demoniacle, à celle fin qu'à tout le moins ils se vantent de quelques impostures & tromperies es choses qui sont par dessus l'ordre de nature. Et celles cy font femmes ordinairement vieilles, chancellantes de l'esprit, & retirees en leurs maisons, dedans la phantasie desquelles, comme estant toute endormie & convenable organe ou siege accomodé à ses factions, ce diable qui est esprit se coule facilement : & principalement si elles sont malades de melancholie, ou bien si elles sont attristees & en un desespoir extreme.

Il ne les trompe pas tant par les impostures, comme il leur imprime en la phantasie qu'elles sont causes de toutes les infortunes des hommes, des calamités & des morts : ce qu'il fait par telle vehemence, qu'elles ont opinion comme j'ay dit, d'avoir commis toutes ces meschancetés, tant grandes elles soyent, desquelles toutesfois elles ont esté fort eslongnees, & en sont du tout coupables»[375].

Plusieurs questions sont signalées dans cette introduction ou présentation, que nous tenterons de mettre en relation avec Montaigne. Une des importantes raisons qui l'ont poussé à

[375] *De l'imposture des diables* p.15.

cet ouvrage[376] est la défense non pas des sorcières (car il y a celles qui font du mal, notamment par empoisonnement, qu'il nomme également sorcières qui, en tant qu'elles sont malfaisantes, doivent être sévèrement punies), mais de ces pauvres vieilles affolées et trompées par le diable qu'on nomme telles, malgré leur innocence et que l'on jette sans pitié dans les prisons et le bûcher. Une première remarque apparaît ici nécessaire en ceci que Wier distingue les sorcières (ici encore au féminin plutôt qu'au masculin, puisque les femmes en raison de la constitution de leurs organes et de leurs facultés sont plus sensibles aux séductions et fantaisies) des magiciens. Cette distinction doit nous rester présente à l'esprit tout au long de la lecture.

Tournons-nous vers les sorcières, qui nous intéressent de plus près. L'infinité des tours de magie que les sorcières sont sensées faire - et que nous retrouvons par exemple chez Bodin et chez Paré en profusion et très détaillés - sont présentées chez Wier comme irréelles et recevant des explications en-dehors de la sorcellerie elle-même : « Je nomme sorciere, celle, laquelle ayant fait une paction abusive ou imaginaire avec le diable, est estimee faire & destiner toutes choses mauvaises, par pensee, maudisson, ou par choses frivoles & ineptes à l'œuvre qu'elle entreprend, & ce par une propre volonté & election : ou par l'instinct & poussement, ou ayde du maling esprit : comme de faire ardre des foudres inaccoustumees dedans l'aer, de l'esmouvoir d'un tonerre espouventable, de toucher par une abondance dommageable de gresle, d'esmouvoir les tempestes, de transporter les belles moissons ailleurs, ou de destruire, ou saccager : envoyer des maladies outre le cours naturel aux hommes, & aux bestes, & y remedier : aller en peu d'heure en lieux fort esloignez, dancer avec les diables, banqueter, donner la coquemarre, changer les hommes en bestes, & monstrer mille follies monstrueuses »[377].

Il affirme[378] qu'à condition de ne pas être « lourdaud », n'importe quel homme peut facilement juger que ces choses ne tiennent pas, sont absurdes et indignes qu'on y ajoute foi. Vers la fin de l'ouvrage[379], il mentionnera encore un grand nombre de transcriptions de confessions, trouvées dans des registres de jugements lesquelles, à condition d'être lues avec

[376] Ibid, p. 18.

[377] Ibid, p. 23.

[378] Ibid, p. 34.

[379] Ibid, p. 237.

exactitude, montreraient clairement que ces jugements ressemblent plutôt à des labyrinthes, fondés sur l'impossibilité, l'inconstance, la vanité et le mensonge ; au lieu de cela, la vérité, qui devrait sauter aux yeux, reste cachée et masquée. Ces jugements, en d'autres termes, relèvent du fallacieux et de la tromperie. Pour ceux qui ont un meilleur jugement, le supposé accord établit entre les sorcières et le diable s'avèrera être une imposture, résultant de l'apparition d'un fantôme, provenant de l'imagination ou encore d'une tromperie issue d'une figure ou d'une apparition présentée par Satan aux nerfs de la vue.

Ce dernier est donc le principal responsable du trouble et de l'erreur où se trouvent non seulement les sorcières - qui pensent recevoir d'eux de grands pouvoirs magiques grâce auxquels elles font toutes leurs sorcelleries et tours - mais encore ceux qui y croient, jugeant que les faits sont réels et soutenant leur responsabilité et condamnation. Ces actions, lorsqu'elles sont réelles, car Wier affirme[380] que ce n'est pas toujours le cas, ne relèvent pas de la responsabilité des sorcières mais de Satan, lequel leur fait croire par la corruption de leur imagination qu'elles en sont les auteurs, les faisant ensuite reconnaître comme les leurs ces actions qui ne dépendaient pourtant pas d'elles : « or pourtant que volontiers les sorcieres, qu'ainsi vulgairement nous appellons, sont femmes le plus souvent vieilles, de nature melancholique, de petit esprit, lesquelles temerairement se descouragent & ont bien peu de fiance en dieu, il ny a point de doute que le diable ne s'accoste & insinue plus volontiers en tels organes, comme estans idoines & commodes pour leur troubler les esprits de diverses apparitions de tromperies, desquelles estans charmees, elles ont opinion & mesmes elles confessent avoir fait ce qui a esté fort esloigné d'elles »[381].

De même que chez les autres auteurs dont nous avons déjà parlé, le fait que les sorcières soient la plupart du temps des femmes a toujours une même cause : leur constitution. Si les femmes sont souvent trompées par leur imagination ou par l'art du malin esprit, c'est que, comme le suggère Wier à la page 36, ces misérables procèdent d'un âge stupide, font partie d'un sexe inconstant, font preuve de légèreté, d'impuissance d'esprit, et sont souvent dominées par le désespoir et autres maladies de la pensée. A la page 226, il reprendra cette idée, faisant appel à

[380] Ibid, p. 35.

[381] Ibid, p. 218.

l'autorité de Cardan pour confirmer ses propositions. Ce dernier aurait en effet soutenu que des femmes sont quelques fois punies suite à des accusations de sorcellerie et d'impiété dont elles ne sont guère coupables dans la mesure où le plus souvent elles souffrent de folie. Or, selon Wier, dans de tels cas l'on ne saurait tirer des confessions fiables et encore moins pourrait-on en conclure des jugements complets et équitables. Dans ces conditions, il souligne l'impossibilité d'une condamnation à mort légitime, comme c'est pourtant le cas pour certains voleurs et autres malfaiteurs.

S'il nie qu'elles aient une responsabilité quelconque dans ces actions, il ne nie cependant pas qu'elles en aient la connaissance - laquelle est d'ailleurs utilisée comme preuve de leur culpabilité - en ce sens qu'elles sont capables dans leurs confessions de dire ce qui s'est produit, où, etc. Le diable les utilise, mais les informe facilement des événements ou mauvais tours, notamment dans le but de leur faire croire qu'elles en sont responsables et également de les faire avouer la responsabilité. La raison de cela[382] est l'affolement dans lequel le diable les enferme, après leur avoir imprimé des figures fantastiques dans l'imagination. Si les opérations ou actions sont imaginaires, et selon Wier elles le sont presque toujours, et dans la mesure où cela leur aura été connu par songe ou par apparition, elles en conserveront toutes les traces dans l'imagination. Avec une vive impression, elles se croiront coupables et se confesseront telles lors des interrogatoires ou avant d'être brûlées.

Une autre raison des confessions mensongères, que nous retrouverons dans un argument bien plus soigneux sous la plume de Montaigne, est celle de ne pas supporter la torture. Accablées par les différents tourments lors des géhennes utilisés par les bourreaux dans le but de parvenir à une confession, les dites sorcières préfèreront souvent, comme le suggère le médecin, échanger cette misérable vie avec la mort, ce qu'elles ne peuvent atteindre que par le consentement à un mensonge qui, les rendant coupables de sorcellerie, mettrait un terme à la torture par leur condamnation à mort[383]. Ces 'sorcières' (souvent choisies en raison de caractéristiques qui les rendent plus propices à tomber sous son charme) seront poursuivies et séduites par le diable, qui prend quelque figure agréable, seront tourmentées ou corrompues par

[382] Ibid, p. 40.

[383]Ibid, p. 221.

divers moyens jusqu'à ce qu'elles aient consenti à son attente, se laissant aller à sa persuasion et croyant tout ce qu'il suggère à leur fantaisie : notamment l'obligation de passer contrat ou convention[384].

Les femmes, par leur constitution particulière, sont plus susceptibles d'être surprise par les astuces du diable : « le diable ennemy fin, ruzé & cauteleux, induit volontiers le sexe feminin, lequel est inconstant à saison de sa complexion, de legere croyance, malicieux, impatient & melancolique pour ne pouvoir commander à ses affections : & principalement les vieilles debilles, stupides & d'esprit chancellant. Pour ceste cause il s'addressa à Eve, qui estoit un peu plus convennable organe à ses persuasions, que n'estoit Adam, alors qu'ils estoyent encore seuls en ce monde : aussi la vainquit-il par une assez legere dispute. De là saint Pierre a nommé à bon droit, les femmes vaisseaux debiles : & S Chrysostome (si c'est luy) en la seconde partie des homelies sur saint Matthieu : le sexe des femmes, dit-il, est imprudent & mol : imprudent pour autant que la femme ne considere par avec sagesse & raison tout ce qu'elle entend & void : mol, pour autant que facilement elle fleschit, ou du mauvais ou bon, ou du bon au mauvais. Il dit encore sur la seconde espitre aux corinthiens, homelie 23, que le propre des femmes est d'estre deceuës, sainct H…ne, ou comme il me semble, quelque autre escrivant de la reigle des religieuses à Eustache chap. 16. Le sexe, dit-il, que vous portez, est debile & mol, depuis que lon le laisse au commandement de sa volonté »[385].

Ce passage, qui reprend des affirmations déjà soulignées, aura cependant son importance dans le parallèle effectué avec le texte de Montaigne. L'attribution assez fréquente de la mollesse au caractère général de la femme est fort intéressante ; mollesse directement liée à la grande vulnérabilité féminine face aux astuces du diable. Si Montaigne semble nier les actions sataniques, il ne nie cependant pas la faiblesse de certains groupes face à la superstition et à la tromperie, groupes eux aussi caractérisés par leur mollesse. Nous reprendrons cela dans l'analyse du chapitre *De la force de l'imagination*. Pour le moment, ne soyons pas surpris si dans la suite du texte de Wier, ce dernier présente son chapitre *De la despravée imagination des meslancholiques*, dans lequel il sera question des pouvoirs de l'imagination, déjà très présente

[384] Ibid, p. 47.

[385] Ibid, p. 49.

chez lui, contrairement aux autres textes travaillés de ses contemporains. En effet, il ne s'agit pas là d'un hasard puisque Montaigne entend expliquer les phénomènes de sorcellerie par l'imagination ; et sur ce point il rejoint Wier. En montrant que la sorcellerie résulte d'un jeu de l'imagination, ces deux auteurs destituent ce phénomène de toute réalité.

Notons que l'explication des offices ou sorcelleries se fait par la mélancolie et l'imagination seules. Ces deux éléments sont toujours (ou presque) associés aux femmes, auxquels leur constitution les rend encore plus favorables. Il n'y a donc pas de raison, selon l'auteur[386], de s'étonner que les yeux et les instruments de la vertu (faculté) imaginative des femmes soient ainsi éblouis et trompés. Il suffit d'ailleurs, pour en avoir la preuve suffisante, de regarder de plus près les pensées, les paroles, les visions et les actions des mélancoliques : tous ces éléments indiquent clairement la dépravation de leurs sens par la même humeur mélancolique, laquelle répandue dans le cerveau, charge totalement leur esprit à ce point parfois extrême que certaines se prennent pour des animaux, imitant leurs voix et leurs comportements.

Wier cherche toujours à nous présenter non seulement une explication naturelle de ce type d'événements, mais plus encore médicale, ce qu'il peut faire grâce à sa formation. Après avoir parlé de façon assez générale des supposées opérations et actions pratiquées par les sorcières, Wier entreprend une analyse plus détaillée dans laquelle il oriente son regard vers chacun des tours les plus présents dans les textes sur la sorcellerie. Dans ce chapitre, comme nous aurions pu l'imaginer, il se concentrera sur les opérations liées à l'imagination. L'exemple assez souvent cité - et que nous avons d'ailleurs trouvé chez Montaigne – des femmes enceintes qui impriment sur leur enfant ce qu'elles auraient imaginé ne fait pas défaut dans ce passage. Si la comparaison entre Wier et notre auteur nous montre que leurs propos convergent, cette analyse est en outre renforcée par une confrontation avec d'autres auteurs contemporains de Montaigne desquels il reste très éloigné ; cela ne nous empêche cependant pas de constater de nombreuses différences, comme ce sera le cas ici. Notre auteur se contente de citer quelques histoires ou récits de femmes enceintes qui auraient imprimé une forme quelconque à leur enfant par la force de l'imagination.

La démarche de Wier est autre et visiblement plus proche de la médecine, car au lieu de citer des exemples, il essaie d'expliquer le processus et ses causes, toutes naturelles : « que est-ce

[386] Ibid, p. 52.

que l'imagination de la femme grosse n'imprime au petit enfant, estant encore au ventre de la mere, par un subit trepercement des esprits qui se portent aux nerfs, par lesquels l'amarry est conjoint avec le cerveau ? tellement que si elle imagine une grenade, incontinent le petit enfant en portera la lecre de dessus sourcheuë : car la vehemente pensee imprime au petit enfant la forme de ce que par continuelle agitation elle a cognu ce pendant qu'elle meut avec vehemence, & retourne ça & là les formes des choses : ainsi les esprits de dedans, & l'affluence des humeurs impriment la figure de la chose, à laquelle on pense fermement et attentivement »[387]. Aux pages 61-62 il fait appel à la raison qui loin d'entrer en émerveillement face à la puissance naturelle du diable, devrait se dire que cela n'a rien d'extraordinaire, vu que même un homme vigilant et d'esprit posé peut proposer des figures à ses instruments sensuels et s'y arrêter par l'imagination. C'est ce qu'expérimentent ceux qui languissent après les choses absentes qu'ils désirent.

Il renforce encore dans ce passage le caractère naturel des actions du diable, qui ne pourraient sans abus être désignées comme surnaturelles. Faisons un saut jusqu'à la page 121, dans laquelle il conclura que toutes ces tromperies diaboliques s'appuient le plus souvent sur la malheureuse croyance des hommes qui, par sa faiblesse, leur fait consentir à la puissance diabolique. La vertu naturelle par laquelle le diable réalise ses opérations - qui ne sont d'ailleurs pas diminuées du fait de leur limite naturelle - séduit par la persuasion et non pas par illumination. Wier souligne encore que, plus les hommes sont lucides, plus ils s'accrochent à la connaissance de la vérité se gardant avec prudence des impostures des diables. Cela revient à dire que, ce que nous avons appelé ici lucidité, est une qualité fondamentale pour la résistance aux séductions du diable, et en même temps contraire à la mollesse qui rend celui qui la porte susceptible de tomber sous son charme.

Cette lucidité n'est pas souvent attribuée par Wier aux femmes qui, au contraire, sont caractérisées par leur mollesse et leur faiblesse face à la domination du diable. Outre l'attribution aux femmes d'une constitution plus molle et facilement influençable, il essaie encore (p.75) de tracer d'autres facteurs qui peuvent influer un caractère pliable à l'excès : comme par exemple le boire et le manger, l'air, les fâcheries, la crainte, la pauvreté, la constitution du ciel, la communication avec les autres maniaques et fous, desquels procède la mélancolie. Il démontre par là la visée très rationnelle de son projet, par où il rejoint encore Montaigne. A la page 73 il se

[387] Ibid, p. 57.

demande s'il était possible de trouver, parmi les innombrables histoires et miracles forgés par les anciens ou par ses contemporains, quelque vérité ; car même ceux qui donnent ces histoires comme vraies n'osent nier que la plupart d'entre elles sont fabuleuses et controuvées.

Non seulement son analyse des phénomènes de la sorcellerie se révèle très raisonnable, mais plus encore elle s'avère attentive au plan social. Refusant d'attribuer des pouvoir surnaturels à ces 'misérables femmelettes', il cherche une explication pour ces questions non pas dans l'incompréhensible, mais au sein même de la société. Nous ne devons pas alors nous étonner des vives réactions que son ouvrage provoque parmi ses contemporains, lorsqu'il ira jusqu'à attribuer une partie de la responsabilité des condamnations pour sorcellerie à la seule fraude des juges qui les condamnaient : « & en general il y a trois choses, desquelles procede ceste tromperie, à sçavoir des phantosmes, de la melancholie, de la constance ou opiniatreté de ceux qui sont malades de ce mal, & de la fraude des juges : car il estoit jadis permis à ceux, ausquels le bien des confamnez devoit appartenir, d'accuser, & de comdamner : si bien qu'ils adjoutoient plusieurs choses à la fable, de peur qu'on ne pensast qu'ils eussent jugé iniquement. Au reste il n'y avoit en leur interrogatoire aucune chose, qui ne fust ou sotte, ou fausse, ou inconstante, ou de nul estime, excepté le contemnement de la religion : car il y en avoit quelques unes qui nioyent Jesus Christ, les autres qui cousoient le sacrifice de la messe entre leur robbes, les autres qui crachoient contre les images des saints, & commettoyent telles choses »[388].

Son analyse du phénomène devient en fait de plus en plus audacieuse pour son époque et par là même annonciatrice, ce que le dernier élément du passage démontre facilement. Les impostures des diables, qui peuvent tout aussi bien être les impostures de ceux qui y croient et désignent les sorcières comme responsables, se confondent quelques fois sous la plume de Wier avec une grande intolérance vis-à-vis du différent. Les maladies mélancoliques qu'on ne se donne pas la peine d'examiner comme telles, mais encore le blasphème contre la religion ou la société, qu'on n'accepte pas non plus, sont rapidement interprétés comme de la sorcellerie. En effet, l'exemple qui figure à la fin de cette citation est celui de femmes qui s'opposaient souvent de façon assez agressive et déterminée à la religion chrétienne. Ces confrontations, sans doute dans la mesure même de leur caractère surprenant, n'étaient pas perçues comme telles, mais interprétées comme quelque chose d'autre, qu'elles ne sauraient être - à moins de les travestir de

[388] Ibid, p. 76.

façon absolue.

Une autre question amplement traitée par Wier, et de façon tout à fait opposée à celle que nous avons pu trouver chez Bodin et Paré, est celle des rapports sexuels et des générations hétérodoxes. Commençons par la plus importante et celle que Wier réfute avec le plus de véhémence : la possibilité du rapport sexuel entre les diables et les femmes, ainsi que la possibilité qu'un fruit en soit engendré. Le médecin niera[389] leur éventualité, ainsi que celle de la jouissance de l'acte vénérien de la part du diable. Il démontre ceci dans le détail par la suite en arguant (p.108) que les démons n'étant pas des êtres matériels mais spirituels, sont dans l'impossibilité d'exécuter cet acte qui ne peut se limiter à l'agitation ou au battement de l'air, seule chose dont ils sont capables, mais dépend et requiert de la chair et du sang, ce que les esprits n'ont pas.

S'il a le soin de démontrer l'impossibilité pour les diables d'accomplir l'acte vénérien, il semble se soucier plus encore de prouver que ces derniers, les animaux, ou n'importe quel autre être qui ne soit humain, ne pourront jamais procréer avec un humain : « et tout ainsi qu'il n'y a aucune raison ny divine, ny humaine par laquelle l'on doive croire qu'un dieu puisse naistre d'un homme, ou d'un homme & d'une femme ensemble, ou d'une seule vierge… ainsi nul homme, ou autre parfait animant ne peut estre conceu, ou prendre naissance sans copulation du masle & de la femelle. Car cela repugneroit non seulement à la verité, mais aussi à l'universelle nature des choses. D'autant certainement que la diversité du sexe, l'acte d'amour, & la generation, n'ont esté introduicts tant entre les hommes, qu'entre tous les autres animants, si-non à fin que toutes especes des choses vivantes, lesquelles sont nees à condition de mourir, sussent perpetuées en leur succession »[390].

L'accouplement avec les dieux et la simple fécondation des vierges par ces derniers, comme ceux soulignés dans les mythologies grecques et romaines surtout, semblent être les plus férocement rejetés par lui, car en plus d'être une grande superstition et erreur comme les autres croyances soulignées jusqu'ici, il comporte un grand facteur de risque, qui est celui de banaliser et de mettre en question le miracle de l'enfantement et de la naissance du Christ. Une fois de plus

[389] Ibid, p. 84.

[390] Ibid, p. 91.

il se montre très au-devant de son époque, cherchant des explications tout à fait humaines pour ces erreurs. Et c'est ainsi qu'il va justifier la supposée grossesse des vierges[391], selon lui feintes et controuvées, par un désir soit de construire ou de consolider la renommée d'une famille du fait que l'enfant prend naissance d'un dieu, soit de cacher et couvrir l'obscurité ou la turpitude d'une naissance, dans une tentative d'y étouffer la honte qui suivrait sa découverte. Il explique encore ces narrations (ou inventions) par les duperies pratiquées par des prêtres[392] qui, pour bien couvrir leur forfait, donnent à entendre que les images des dieux et les dieux mêmes boivent, mangent et prennent plaisir à l'acte vénérien.

Après une longue liste d'exemples les uns différents des autres, ainsi que de la réfutation de chacun d'eux, il conclut à la page 113 qu'il est notoire que tous ces contes reproduits par les historiens qui approuvent ou attestent ces copulations fantastiques et diaboliques sont éloignés de toute vérité. Dans la suite, Wier entreprendra de réfuter un autre type de sorcellerie, d'une catégorie différente de la copulation et de celles vues jusque-là, dans la mesure où nous quittons les offices faits par les sorcières entre elles et pour ainsi dire pour elles-mêmes, pour entrer dans ce que l'on croit être des sorts jetés sur d'autres personnes dans le but de leur porter préjudice. C'est le cas de la croyance (racontée à la page 147) d'avoir subi un sort ou un charme qui aurait ôté à celui qui en est sujet les parties honteuses, disparaissant pour leur être rendues par la suite. L'autre croyance qu'il entreprendra de réfuter et qui est d'ailleurs beaucoup plus répandue, puisque nous la retrouvons de façon récurrente chez tous les auteurs, est celle des liaisons.

Nous avons l'habitude de rencontrer, et c'est encore le cas dans le texte de Montaigne, la liaison des aiguillettes, mais Wier ne s'y limite pas et nous donne une longue liste des différentes liaisons attribuées aux sorcières à son époque : « nous rapporterons icy, comme en un catalogue, toutes les folles croyances qu'on a des diverses liesons, comme est celle de l'amour & de la haine : de la maladie & de la santé, & telles autres semblables : Ibid la lieson des larrons & voleurs, par laquelle ils ne peuvent desrober en certains lieux : la lieson des manchands, par laquelle ils ne peuvent ny vendre ny acheter en certains lieux : la lieson des armees, par laquelle elles ne epuvent passer quelques certains limites : la lieson des navires, par laquelle elles ne

[391] Ibid, p. 95.

[392] Ibid, p. 101.

peuvent sortir du havre, ny par la force des vents, ny par l'aide des voiles : la lieson du moulin, par laquelle il ne peut tourner ny moudre : la lieson de la cisterne ou son taine, par laquelle on n'en peut tirer de l'eau : la lieson des terres labourables, par laquelle le blé n'y peut germer : la lieson de quelque lieu & par-terre, par laquelle on n'y peut bastir : la lieson du feu, par laquelle il ne se peut allumer en certain endroit, ny brusler ce que lon en approche… : la lieson des des foudres & tempestes, par laquelle ils ne peuvent nuire : la lieson des chiens, par laquelle ils ne peuvent aboyer : la lieson des oiseaux, & des bestes sauvaiges, par laquelle le voler & la fuitte est empeschee : Ibid toutes les autres liesons, lesquelles certainement surpassent toute croyance, & sont en partie faussement controuvees, & en partie doivent estre rapportees ou aux raisons naturelles, ou à la folle & meschante croyance, ou à la confusion du diable, ou bien à l'occulte volonté de dieu, si aucun effect en ensuit, é non à ces malheureuses liesons »[393].

Après avoir soigneusement contesté toutes sortes de liaisons causées par les sorcières, il affirmera tout de même[394], et nous pensons retrouver ici la même prudence que chez Montaigne, qu'il se limite à nier les liaisons surnaturelles provoquées par les sorciers. Il ne dénoncera cependant pas, nous dit-il, les liaisons, colliers et 'formaillets' naturels qui pourraient être produits à partir de substances qui en leur naissance et par des raisons spécifiques et individuelles à leur constitution, reçoivent des vertus célestes qui par contre passions naturelles et occultes empêchent ou lient certaines actions. C'est le cas des magiciens, lesquels ayant une bonne connaissance de la nature, l'utilisent pour des fins bonnes ou mauvaises.

Suit un autre sujet qui nous étonne presque par son traIbident qui s'écarte un peu des autres, même si l'auteur y essaie encore de maintenir son analyse rationnelle et naturelle des évènements. Il s'agit de la transformation des femmes en hommes, qu'il accepte comme vraie, tout en niant l'existence de la transformation des hommes en femmes (la perfectibilité de la nature va toujours du moins parfait vers le plus parfait, jamais du plus parfait vers le moins parfait). Il cite donc quelques exemples de ce 'miracle de nature' auquel il semble adhérer[395]. Pour justifier son ralliement, il reprend les arguments de Pline lequel soutient que ce n'est pas

[393] Ibid, p. 153.

[394] Ibid, p. 207.

[395] Ibid, p. 157.

chose fabuleuse que des femmes aient été transformées en mâle. Si sa croyance en la possibilité de changer de sexe peut nous paraître bizarre de la part d'un auteur qui avait jusqu'alors nié en bloc toutes sortes de sorcelleries et magies, soulignons tout de même qu'il le fait toutefois[396] en alléguant que cela se produit grâce à des raisons naturelles.

Ayant donc fait le tour des supposés offices de Satan ainsi que des plus communes des dites sorcelleries, et les ayant presque toutes réfutées, il passe à l'étape suivante de la question : la guérison. Après avoir refusé tous les moyens traditionnels (surnaturels, démoniaques ou sorciers) communément employés, il nous dit de façon assez brève aux pages 211, 212 et 213 que deux moyens sont requis, en fonction du type d'événement. Il ajoute encore que ces deux remèdes sont, par rapport aux plus fréquents, beaucoup plus conformes à la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres pour chasser Satan et guérir de ses sorcelleries. Suivons son développement : la première chose à faire dès que l'on aperçoit quelque mal engendré contre l'ordre de la nature, c'est-à-dire sortant de l'habituel ou du coutumier, c'est d'avoir recours à un médecin qui soit de bonne conscience, célèbre par sa doctrine, sa profession et son expérience, seul à bien connaître les maladies, leurs différences, signes et causes. Ce dernier, compte tenu de ses compétences, apparaît comme le seul à pouvoir faire un premier diagnostic et à établir la naturalité ou non du mal.

Malgré toute la science de cette spécialité, Wier n'oublie pas de souligner que de nombreuses choses qui ne proviennent pas de la sorcellerie mais d'une raison ou d'une cause naturelle occultes, ne peuvent pas être connues du médecin, qui ne peut tout savoir et connaître. Le médecin est donc dans l'incapacité de tout diagnostiquer. Son savoir reste toutefois assez grand pour lui permettre de recenser et constater de nombreuses maladies, ce qui résout déjà une grande partie des cas tenus pour surnaturels. Le médecin qui saura se montrer prudent et avisé discernera les maladies, symptômes ou accidents. Ajoutant à un examen zélé la diligente inquisition des choses naturelles, ainsi que la règle et l'attention la plus juste et droite possible, il sera en mesure et devra, dans le cas où il observera que le mal en question surpasse les limites de la nature et qu'il s'agit des mouvements ou actions de Satan qui est esprit, renvoyer la charge de toute guérison au médecin spirituel, qui est le prédicateur ou le ministre de l'église.

---

[396] Ibid, p. 159.

Au reste, comme Wier l'affirme à la page 143, ce que le diable a lié, a été délié par Jésus Christ, par ses apôtres et par ses ministres, lesquels sont les seuls à pouvoir rompre l'entreprise du diable, pouvoir que les sorciers ne pourraient prétendre posséder. Loin de nier l'existence de tout événement ou acte surnaturel - dont il affirme la réalité entre autres[397] lorsqu'il soutient que ce qui est aperçu comme surpassant l'ordre de la nature est produit par le diable - il essaiera [398]au contraire de défendre les miracles et les prodiges « qui surviennent véritablement des péripatéticiens, lesquels trop âpres au combat, les rapportent tous incontinent aux causes naturelles, s'efforçant opiniâtrement de prescrire les raisons de Platon et d'Aristote à la religion de la très sainte écriture ».

Sans aller aussi loin que de le classer parmi ceux qui prescrivent les raisons de la philosophie à la religion, nous pourrions dire que Montaigne est bien plus âpre au combat que Wier, puisqu'il se montre incrédule face à de nombreuses croyances soutenues par le médecin. Soulignons qu'il maintient toutefois toujours les vrais miracles, rares et par là même inconnaissables. Les propos et l'œuvre de Wier se résument selon nous plutôt à une volonté de rationaliser les interprétations des choses a priori incompréhensibles, et à séparer ce qui appartient à chaque domaine, c'est-à-dire le naturel et le surnaturel. Evitant par là même l'action des gens mal intentionnés et méchants, ainsi que celle des diables : « je n'estime pas un niquet & me moque de toutes ces liesons, par lesquelles ils disent qu'ils chassent les maladies prodigieuses, qu'ils empeschent la compagnie naturelle des femmes, & par lesquelles mesmes lon pense qu'ils couppent & font revenir quand bon leur semble les instruments & organes de la generation.

(…) Il y a une seule science des sorcieres, laquelle je crains, à sçavoir celle qui par venins ou poisons donnez en breuvage, ou appliquez, ou bien tirez avec l'air que nous respirons, ont le pouvoir de faire plusieurs nuisances & dommages, veritablement & non phantastiquement : je n'ay pas entrepris icy la defense de leur cause : ains je la laisse à estre espluchee & decidee par le juste jugement du magistrat. Maintenant donques estant comme excité & retiré du labyrinthe de ces enchantemens & impostures demoniacles, je feray fin & ne parleray plus de ces monstrueuses

[397] Ibid, p. 222.

[398] Ibid, p. 243.

tromperies, inventees certainement pour obscurcir la gloire de dieu, & la verité de l'une & l'autre doctrine, à sçavoir la sacree & la naturelle : & pour couvrir & revestir les arts mal-faisantes des diables, lesquelles font abomination au seigneur dieu »[399].

En effet, un regard moins superstitieux serait à ses yeux capable d'éviter bien des maux, notamment la condamnation des innocentes que les magistrats prononcent sous l'influence du diable : « & à celle fin aussi qu'il amorce & enlasse par ses finesses ceux qui ne sont asseurez en la foy, & qui ont envie de se vanger, à celle fin encore que il rende le magistrat coulpable d'avoir donné des arrest inconsiderément, & qu'il l'incite à faire massacrer les femmes innocentes, lesquelles par fausses punitions, il jette dedans les flammes devorantes »[400].

[399] Ibid, p. 248.

[400] Ibid, p. 145.

4. Surnaturel : *De la force de l'imagination*.

Grâce à notre lecture d'auteurs plus ou moins contemporains de Montaigne traitant de ce sujet de la sorcellerie, nous avons à présent une vision générale des positions prises par ces derniers. Essayons maintenant de voir où exactement se situe le nôtre par rapport à chacun d'eux. Nous nous poserons alors la question de savoir si son propos se limite à répéter ce qui se disait avant lui ou si, au contraire, il comporte une nouvelle dimension. Suivons l'ordre du livre et commençons par lire tout d'abord *De la force de l'imagination*. Dans son introduction à ce chapitre, Villey nous présente le contenu du texte comme une « collection de cas singuliers dont le goût se retrouve dans d'autres chapitres ». Il soutient également, et là encore notre interprétation sera plutôt divergente, que les exemples utilisés par notre auteur, pris pour la plupart d'entre eux dans *De occulta philosophia* de Corneille Agrippa, sont allégués avec aussi peu d'originalité que de sens critique.

Que les exemples reviennent à peu près tous chez les différents auteurs de l'époque, cela semble vraisemblable, mais, selon nous, Montaigne ne se contente pas de les citer sans porter sur eux un jugement. Dans cette perspective, le problème de savoir s'il a été peu original dans le choix de ses exemples ou non ne nous intéresse pas au premier plan. Ce qui en revanche convoque toute notre attention sont les analyses qui suivent ces exemples. Or ces dernières nous montrent, contrairement à ce que prétend Villey, que Montaigne est très critique et innovateur sur ce sujet. Il débute le chapitre avec une assez longue liste d'exemples de sorcellerie que nous n'allons pas analyser. Nous commencerons notre examen à la page 99, où il fait des observations assez importantes. Dans un passage en [A], il affirme que le principal crédit apporté aux miracles, visions, enchantements, et autres faits extraordinaires résulte vraisemblablement de la puissance de l'imagination.

Plus encore, il explique qu'une certaine catégorie de personnes serait plus susceptible d'être affecté par ce pouvoir de l'imaginaire. Selon lui, il s'agit des gens du vulgaire qui ont l'âme plus molle et chez lesquels la croyance est si puissante qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voient pas. Ainsi, l'explication des dits miracles et autres choses extraordinaires n'est pas à chercher dans d'hypothétiques pouvoirs surnaturels mais s'épuise dans le rôle de l'imagination. Nous avons

déjà souligné, lors de la lecture du texte de Wier, notamment de son chapitre *De la despravée imagination des meslancholiques*, la proximité entre ces deux auteurs qui, loin de chercher les causes des faits extraordinaires dans le surnaturel, vont les prendre dans les troubles humains mêmes. Cela pourrait sembler anodin si nous n'avions pas parcouru les différents textes que nous avons mentionnés. Après les avoir lu, et surtout après avoir lu la réfutation de Bodin à Wier, nous ne pouvons dire que le fait d'attribuer les choses extraordinaires à l'humain soit si banal que cela.

La puissante imagination capable de tromper les âmes, finit par faire croire aux soit disant sorciers qu'ils possèdent des pouvoirs surnaturels et qu'ils font toutes sortes de sorcelleries. A la différence de Wier cependant, qui attribue la mollesse aux femmes plus sujettes à ces erreurs, Montaigne semble plus généreux envers elles et la confère non aux femmes spécifiquement mais au vulgaire en général. Dans la suite, il sera un peu plus explicite et nous dira que les plaisantes liaisons (Villey attribue cette expression aux seuls nouements d'aiguillettes), qui entravent son monde et constituent le sujet de la plupart des conversations - puisque selon lui on ne parle d'autre chose - sont volontiers des impressions de l'appréhension et de la crainte.

Il nous propose alors un exemple tout à fait édifiant, qui montre non l'effectivité des liaisons, mais au contraire qu'il n'y est question que d'émotionnel, pour utiliser une expression certes anachronique. Un homme, de qui il affirme pouvoir répondre, lui apprit qu'à la suite d'un épisode de défaillance extraordinaire souffert par un ami, l'horreur dudit épisode lui frappa si durement l'imagination qu'il lui arriva la même mésaventure. Sa mauvaise fortune ne prit d'ailleurs pas fin, dans la mesure où le souvenir de son inconvénient le tyrannisait. Or au lieu de l'interpréter comme chose surnaturelle et chercher un remède de façon tout à fait inappropriée, il admettait que cela était une rêverie et la soigna par une autre rêverie. S'il est vrai que Montaigne nous présente le remède de cette rêverie par un ajout en [C], la présentation du sujet se fait en couche [A], où il suggère encore comme nous avons pu le voir que l'imagination est responsable. Ce qui nous montre, comme le titre du chapitre d'ailleurs, que l'attribution de la responsabilité à l'imagination se faisait depuis la première version.

L'opposition de Montaigne à une banalisation du surnaturel, comme nous essayons de le montrer dans ce chapitre, se manifeste dès le début et ne semble pas être le fruit d'une évolution de sa pensée. A la page 101, dans un ajout en [C], Montaigne rapporte encore le cas d'Amasis roi d'Egypte qui, « se trouvant court à jouir de Laodice », une très belle fille grecque qu'il avait

épousée, croyant que l'impuissance était due à quelque sorcellerie en raison de laquelle il menaça d'ailleurs de la tuer, « se trouva divinement remis » après des vœux et promesses à Vénus, des oblations et des sacrifices, que sa femme accusée de l'avoir ensorcelé lui fit faire. Cela aurait pu être interprété comme une liaison jetée par une sorcière, déliée par la suite en raison des offices réalisés. Dans le cas de Montaigne il n'en est rien, et il affirme au cours de la narration de cet exemple que cela se passa de la même façon que les autres choses qui consistent en fantaisie (imagination).

Quelques lignes après, mais en fait revenant dans la couche [A], il propose la généralisation d'un principe qu'il avait suggéré dans le cas de sa connaissance qui, pris d'horreur du cas de son ami, s'était rendu lui-même impuissant : « L'âme de l'assaillant, nous dira-t-il, troublée de différentes alarmes se perd facilement, et celui à qui l'imagination fait souffrir cette honte une fois, le commencement ayant été mauvais, la personne en question entre en fièvre et dépit de l'accident qui lui durera alors aux occasions suivantes ». C'est une approche, contrairement à la majorité de celles que nous avons jusqu'ici rencontrées, tout à fait lucide des liaisons (des nouements d'aiguillettes, sans doute les plus importantes aux yeux de Montaigne qui n'en cite pas d'autres, à la différence de Wier qui nous en donne toute une liste) et par là même une façon assez prudente de les rejeter. Nous retrouvons chez notre auteur le même souci que chez Wier de ne pas simplement les nier, mais également d'en donner les causes naturelles et humaines.

Les causes physiques, ainsi qu'émotionnelles, se retrouvent dans l'analyse des deux auteurs : dans les deux cas, il s'agit d'une approche médicale, donc contraire à l'approche surnaturelle. Montaigne semble alors suivre le chemin de Wier, mais de façon bien plus radicale, dans la mesure où ce dernier laissait encore une place aux actions du diable qu'il ne niait pas, ainsi qu'aux liaisons naturelles. Montaigne, de son côté, ne rejette probablement pas ces dernières, mais ne les mentionne pas non plus, préférant parler de l'erreur humaine lorsqu'elle imagine ou se convainc de réalités qui ne sont pas. A la page 102, il poursuit en [C] la question médicale (nous dirons physique et mentale) qu'il approfondit et généralise. Il l'approfondit en effet dans la mesure où il essaie de montrer que ces défaillances extraordinaires ne résultent ni d'événements surnaturels (ce qui ne servirait pas, comme nous le savons, d'explication), ni ne sont liées uniquement au fait que l'imagination soit rudement frappée.

Ces impuissances sont d'autant plus naturelles (et par là aussi peut-être entend-il ordinaires)

que l'indocilité de ce membre se répète un peu partout chez l'homme. Montaigne place ce phénomène dans le cadre d'une indocile liberté qui ne se restreint pas à ce membre mais se manifeste encore dans les autres. Voyons d'un peu plus près ce qu'il entend par cette indocilité. Dans ce premier cas, elle n'est pas toujours défaillance, mais peut encore se présenter « s'ingérant importunément alors qu'on n'en a que faire », ce dont les autres auteurs ne semblent pas tenir compte, ou en tout cas pas présenter comme un effet de sorcellerie en rapport avec « la défaillance importune lors qu'on en a le plus à faire ». Il est intéressant de voir comment Montaigne replacera ce fait dans le contexte duquel la plupart de ses contemporains l'avait coupé. Cette recontextualisation lui permet alors de montrer à la fois la naturalité et le caractère anodin de ce phénomène. Ces deux contrariétés causées par la liberté de ce membre, c'est-à-dire son ingérence ou sa défaillance, contestant de façon si impérieuse l'autorité de la volonté, constituent un ensemble qui doit être situé dans un contexte encore plus général, qui est celui de l'ensemble du corps.

Parallèlement à la question du fonctionnement de certaines parties du corps s'érige donc une critique à la supposée toute puissance de la volonté, qui ne saurait, contrairement à ce que paraissent penser la majorité des personnes, tout contrôler. Montaigne va encore plus loin pour proposer que la rébellion de ce membre ne doit pas non plus être utilisée comme preuve de sa condamnation, la faute de la désobéissance étant plutôt commune. Les autres membres, 'ses compagnons', sont alors à ses yeux tout aussi responsables que lui dans la mesure où, envieux de l'importance et de la douceur de son usage, ils dressent cette supposée querelle et arment par complot le monde à son encontre. Il n'y a pas une seule partie de notre corps qui ne refuse souvent son opération à notre volonté, ou au contraire qui ne l'exerce contre elle. La raison en est sans doute que chacune de ces parties a des passions propres, qui les éveillent ou au contraire les endorment sans le concours de notre volonté.

Fermant donc cette parenthèse où Montaigne introduit la discussion à propos du corps, de ses passions et de la volonté, revenons aux problématiques conséquentes à la force de l'imagination subie par les hommes. Un peu plus loin, à la page 104, nous verrons dans un passage en couche [A] que les liaisons ou nouements d'aiguillettes, bien que les plus cités, ne sont pas les seuls effets causés par l'imagination, qui joue encore bien des tours aux hommes. C'est par exemple le cas de cette femme qui souffrait de douleurs atroces croyant avoir avalé

avec son pain une épingle qui lui était restée dans la gorge. Un habile homme, jugeant qu'il n'était question que de fantaisie (ou d'imagination), la faisant vomir, mit en secret une épingle dans le pain qu'elle avait vomi. La croyance d'avoir rejeté l'épingle qui lui faisait mal mit tout de suite fin à la douleur, prouvant par là même que le mal n'était qu'imaginaire, comme le supposait celui qui lui joua ce tour.

Après avoir suggéré que les animaux aussi sont sujets à la force de l'imagination, il introduit un autre genre d'exemples qu'il paraît intéressant de mettre en parallèle avec les autres auteurs lus. Il s'agit du cas de l'imagination de femmes agissant sur la forme de leurs fœtus. Reprenons le paragraphe depuis le début. Il clore la suite des exemples antérieurs d'imaginations de certaines personnes qui agissaient contre leurs propres corps. Ce qui peut s'expliquer selon lui par les liens étroits entre l'esprit et le corps, lesquels peuvent s'entre communiquer leurs fortunes. Une autre chose serait que l'imagination puisse agir sur le corps d'une autre personne, ce qu'il semble également accepter comme vraisemblable. De la même façon qu'un corps peut rejeter son mal à son voisin, nous dit-il, comme il arrive dans le cas de la peste, de la vérole et du mal des yeux, l'imagination ébranlée avec véhémence pourrait, elle aussi, élancer des traits capables d'offenser un objet étranger.

Après avoir présenté deux ou trois exemples plutôt saugrenus dans le but de le démontrer, il suggère qu'on dit encore « les sorciers avoir des yeux offensifs et nuisans ». Cette observation est très intéressante mais en même temps très étonnante, car il passe d'une énumération de choses étranges qui pouvaient être expliquées naturellement à un exemple qui quitte le naturel pour s'attacher au surnaturel. La petite phrase qui suit la citation de Virgile (*Nescio quis teneros oculus mihi fascinant agnos* - Eglogues, III, 103) sera cependant éclairante et confirmera notre supposition selon laquelle Montaigne nie que le sorcier soit un exemple que nous puissions prendre en compte. Associant d'ailleurs les magiciens avec les sorciers, il les dénonce comme étant de 'mauvais répondants'. Ce qui semble résoudre notre étonnement, car cet exemple ayant été rejeté, ceux qui demeurent ont tous la marque du naturel.

C'est encore le cas de l'exemple qui suit et qui nous intéresse d'assez près, encore que Montaigne n'y semble pas y prêter beaucoup d'attention. Comme c'est un exemple très présent dans les autres ouvrages, nous allons essayer de les mettre en parallèle. Montaigne nous dit qu'il a vu par expérience des femmes envoyer aux corps des enfants qu'elles portent au ventre des

marques de leurs fantaisies ou imaginations. Il nous donne deux exemples sur lesquels nous n'allons pas nous arrêter. Chez les autres auteurs, ces marques passées des mères aux enfants sont en réalité, dans la plupart des cas, des signes de copulations surnaturelles (avec des démons…) ou contre-nature (avec d'autres espèces animales…), hypothèse que Montaigne ne veut pas admettre. Comme Wier, il rejette les engendrements hors du cadre de la nature. De façon plus radicale encore que ce dernier, il semble vouloir dédire ces marques étranges. Si bien qu'il ne les cite que de façon très superficielle et rapide, alors que ces thèmes ont chez les autres auteurs une place privilégiée.

Mais il ne les nie cependant pas de façon absolue, et ne pourrait le faire sans prétendre connaître et établir les limites de la mère nature et de Dieu. Il accepte l'établissement de raisons naturelles à ces phénomènes, au cas où ils seraient vrais et réels. S'il reste prudent sur la réalité de tels phénomènes s'est parce que cela aurait été en contradiction avec ses principes critiques. Il ne s'esquive pas pour autant puisqu'à la fin de ce paragraphe il rejette l'idée qu'on puisse prendre les magiciens en exemple, et recommande d'établir ses distances avec ce type de récits tout en montrant clairement son désengagement quant à leur vérité : « les histoires que Plutarque emprunte [nous dit-il] il les renvoie sur la conscience de ceux de qui il les prend ». Si cela ne sert pas comme un démenti, il affirme clairement que quant à lui il n'y croit pas. Tous les auteurs tirent leurs exemples d'une autorité quelconque, mais ne l'avouent pas, car les autorités ont pour cela même le pouvoir de les valider. Seul à faire cette remarque, il nous semble plutôt qu'il soit le seul à ne pas prendre ces autorités comme argent comptant.

L'ombre de doute qu'il laisse à la fin du texte de la couche [A], est explicitée par deux ajouts en [B] et [C], que nous allons regarder de plus près. D'abord celui en [B]. Après avoir souligné qu'il renvoie les histoires qu'il emprunte à la conscience de celui de qui il les prend, il nie l'importance des exemples pour en accentuer celle des réflexions qui les suivent. Ses réflexions sont donc, contrairement aux exemples qu'il donne, soutenues par la raison et non pas par l'expérience - qui semble dans ce cas avoir bien moins d'autorité. Dans la mesure où les événements son infiniment variés, chacun pourrait trouver ses propres exemples et les joindre à la discussion, ou même les inventer, car ce qui fait le noyau est en fait l'usage qu'on en fait dans la suite. C'est ce que nous voyons clairement dans l'exemple du roi Amasis : se trouvant chez un autre auteur, il aurait une interprétation et donc un usage certainement contraire à celui qu'en fait

Montaigne.

Passons à l'ajout de [C], qui développe encore la même idée glissée en [A] et [B]. Il nous dit que s'il ne commente pas bien, un autre peut commenter pour lui : encore une fois, l'importance de l'exemple pris en lui-même est contestée et déplacé sur le raisonnement et l'usage qu'on en fait. Les exemples laissés de coté, c'est le commentaire qui importe. Ce qui ne pourrait se dire dans les autres ouvrages, où les exemples contenaient en eux-mêmes les thèses, ainsi que les preuves de ces thèses. L'objet d'étude qu'il traite est celui des mœurs et des mouvements et non celui de la réalité des événements et faits. En ce sens, les témoignages fabuleux valent aussi bien que les vrais, pourvu qu'ils soient possibles. La science ou l'établissement de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas n'étant pas accessible aux hommes, nous croyons retrouver l'affirmation que tout exemple serait bon, à condition d'en faire un bon usage. C'est-à-dire une bonne interprétation : « Advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre », ce que le récit apprend à notre auteur, c'est non pas la vérité d'un fait, mais « toujours un tour de l'humaine capacité ».

Nous retombons encore une fois dans la diversité humaine, soulignée infatigablement tout au long des *Essais*. Faisant profit aussi bien « en ombre qu'en corps », il se sert dans les histoires des leçons les plus rares et les plus mémorables qu'elles puissent contenir. Connaissant maintenant son but et son procédé, nous pouvons dire que les plus communes et les plus inconnues auraient pu de la même manière servir à son propos, qui est en fin de compte la réflexion qu'on peut tirer de chacun de ces récits ou histoires. Contrairement aux auteurs qui ont pour but de dire les événements - donc ce qui est ; son propre but est de dire l'infinité du possible. Non pas au sens où il voudrait établir chacune des possibilités, mais au sens où il entend montrer l'ouverture illimitée du possible soulignant par là l'impuissance humaine à le dire.

Il nous semble pouvoir dire ici que ses propos ne divergent alors pas beaucoup de ceux de Plutarque, qu'il évoque dans les dernières lignes de ce chapitre. Cet auteur ancien nous dirait volontiers que le fait que les récits et exemples trouvés dans ses ouvrages soient en tout et par tout véritables, c'est l'affaire d'autrui. Par contre, c'est son ouvrage et affaire à lui, Plutarque, qu'ils soient utiles à la postérité et présentés de manière à nous éclairer à la vertu. Montaigne termine ce chapitre en soutenant que dans un conte ancien il n'est pas dangereux comme pour une drogue médicinale qu'il soit ainsi ou ainsi. Le fait, la réalité des récits et histoires importe

peu : ce qui importe vraiment, en tout cas dans la science que partagent Plutarque et Montaigne, c'est le bon usage qu'on en fait.

Avant de passer au chapitre suivant, faisons un rapide détour par le chapitre *Défense de Seneque et de Plutarque*, où nous retrouverons une question similaire à celle que nous venons de considérer. Notre but ici est plutôt d'analyser la thèse énoncée par le titre de ce chapitre que le contenu même du texte que nous n'allons pas étudier dans le détail. Plus encore, c'est l'accusation portée à Bodin que nous voulons regarder de plus près, dans la mesure où cela nous permet d'éclairer notre sujet. Nous nous limitons donc à la partie qui fait la défense de Plutarque, celle de Sénèque ne nous intéressant pas. Venons à Bodin raconté par Montaigne. « Ce bon auteur de son temps » reconnu et dont l'œuvre est marquée par son époque possède selon Montaigne beaucoup plus de jugement que la tourbe des 'escrivailleurs' de son siècle et mérite de ce fait qu'on le considère.

Toutefois, selon toujours notre auteur, il fait preuve d'hardiesse, dans son ouvrage intitulé la *Méthode de l'histoire* lorsqu'il accuse Plutarque d'ignorance et d'écrire souvent des choses incroyables et entièrement fabuleuses : « son domaine est l'histoire des peuples les plus illustres, mais il ne l'expose pas de façon continue, et la présente au contraire par fragments correspondant aux portraits qu'il brosse des principaux souverains. Ce que nous admirons surtout chez lui, c'est cette liberté de jugement qui lui donne plutôt à l'égard des princes l'aspect d'un censeur que d'un historien (…) parfois même il descend au plus mince évènement domestique (…) je sais bien qu'il lui arrive souvent de raconter des choses fabuleuses et vraiment incroyables, mais il ajoute les mots on dit que de peur qu'on ne les croit à la légère : par exemple il nous raconte à propos de Lycurgue qu'un enfant lacédémonien a supporté jusqu'à en mourir le cruel déchirement, voire l'arrachement des entrailles pour ne pas découvrir le vol d'un renard »[401].

Si Bodin avait dit simplement « les choses autrement qu'elles ne le sont », Montaigne aurait accepté la critique qui n'en aurait pas vraiment été une, puisque « ce que nous n'avons pas vu, nous le prenons des mains d'autrui et à crédit » et qu'il voit chez Plutarque les divers récits d'une même histoire de façon consciente. Ce n'est pas pour cela que Bodin semble lui en vouloir, mais pour « avoir pris pour argent comptant des choses incroyables et impossibles », en quoi il accuse

[401] *Méthode de l'histoire* p. 49.

de « faute de jugement le plus judicieux auteur du monde ». L'exemple donné est celui de l'enfant spartiate qui se fait déchirer le ventre par le renard qu'il avait dérobé. Les choses fabuleuses et incroyables semblent donc faire référence à des actions humaines.

Or Montaigne signale cet exemple comme mal choisi car les efforts des facultés de l'âme sont bien plus difficiles à borner que ceux des forces corporelles que nous pourrions mieux connaître et dont on pourrait donner les limites. Il suggère donc qu'un exemple de force corporelle est plus facile à juger, et offre l'exemple de Pyrrhus blessé partageant en deux avec son épée le corps d'un ennemi. Là, il semblerait y avoir plus de raison de parler de miracle que dans l'exemple du renard. Signalons que nous n'avons pas trouvé dans le texte de Bodin, que ce soit dans la *Méthode* ou dans la *Démonomanie*, une critique à Plutarque aussi dure. Dans la citation de la *Méthode* que nous venons de reporter, Bodin ne rejette pas Plutarque à cause des choses incroyables et fabuleuses qu'il raconte, encore que sa façon de lire l'histoire soit bien différente de la sienne. Il dira cependant à la page 29 de la *Méthode*, dans la partie où il traite du choix des historiens, que pour ce qui est de tirer au clair la vérité historique, il convient en lisant l'histoire de suivre le sage avis d'Aristote et de ne se montrer ni trop crédule ni tout à fait incrédule.

Supposons que Bodin ait réellement critiqué Plutarque d'avoir été trop crédule, comme nous croyons pouvoir dire qu'il affirme dans la *Démonologie* que Wier est trop incrédule. Revenons à l'exemple du renard, que Montaigne ne trouve pas miraculeux, affirmant que Plutarque n'aurait nullement besoin d'ajouter à sa suite : « comme on dit », comme s'il affirmait une chose extraordinaire. Bodin aurait justifié la présence de ce récit tout à fait miraculeux et impossible par cet ajout, croyant protéger par ce moyen Plutarque de dire une grande sottise, car par cette expression Plutarque aurait selon Bodin averti notre croyance. Il nous semble pouvoir dire ici que Bodin s'oppose à Plutarque et à Montaigne par son incrédulité, en tout cas en ce qui concerne les exemples de grandeur d'âme et de force physique.

Notre auteur accepte tout au moins volontiers la supériorité spartiate dont les exemples sont en nombres. Il affirme être tellement « imbu de la grandeur de ces hommes là que non seulement il ne lui semble comme à Bodin que le conte de Plutarque soit incroyable, mais il ne le trouve même pas rare et étrange » : « [C] L'histoire spartaine est pleine de mille plus aspres exemples et

plus rares : elle est à ce pris toute miracle »[402]. Après une page d'exemples de fermeté et de vigueur extraordinaires, il affirme qu'il ne faut pas établir ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, selon ce qui est croyable et incroyable à notre sens. C'est la conclusion que nous tirons du chapitre *De la force de l'imagination*, encore que cela ne soit pas dit de façon aussi explicite. Montaigne critique alors la grande faute dans laquelle tombent la plupart des hommes, qui est « [A] de faire difficulté de croire d'autruy ce qu'eux ne sçauroient faire. [C] Ou ne voudroient »[403]. S'il ajoute une parenthèse en couche [C] pour spécifier qu'il ne vise pas ici Bodin, nous verrons dans la suite que c'est pourtant ce qu'il semble faire.

Une autre manière de dire cette idée figure dans un ajout en [C] dans une formule plus connue des lecteurs de Montaigne : « il semble à chascun que la maistresse forme de nature est en luy ; touche et rapporte à celle là toutes les autres formes »[404]. Nous avons déjà fait référence à ce passage dans la partie où nous avons étudié la forme. Limitons-nous à dire que cette possibilité de connaître les limites humaines est nettement rejetée par notre auteur : « [A] moy, je considere aucuns hommes fort loing au-dessus de moy : noméement entre les anciens : et encores que je reconnoisse clairement mon impuissance à les suyvre de mes pas, je ne laisse pas de les suyvre à veue et juger les ressorts qui les haussent ainsin, [C] desquels je apperçoy aucunement en moy les semences : comme je fay aussi de l'extreme bassesse des esprits, qui ne m'estonne et que je ne mescroy non plus. Je voy bien le tous que celles là se donnent pour se monter ; et [A] admire leur grandeur ; et ces eslancemens que je trouve tres-beaux, je les embrasse : et si mes forces n'y vont, au moins mon jugement s'y applique tres-volontiers »[405].

Bodin, qui se croit capable de connaître les limites humaines et donc de pouvoir dire ce qui est possible ou non chez les hommes, est peut-être la cible de la critique de Montaigne lequel prend à son compte le précepte d'Aristote de ne pas être incrédule à l'excès. Or il semble à Montaigne qu'il le soit lorsqu'il affirme que ces très belles actions des spartiates, par exemple, ne peuvent être accomplies. De ce point de vue, il apparaît logique de trouver chez Bodin un auteur

---

[402] *Defense de Seneque et de Plutarque* p. 723.

[403] Ibid, p. 725.

[404] Ibid.

[405] Ibid.

incrédule qui critique Plutarque pour sa grande crédulité. Nous pouvons dire cela en nous limitant à la *Méthode de l'histoire* et aux exemples de grandeur d'âme et de force physique.

Si nous nous tournons vers la *Démonomanie,*, laquelle comme nous le savons est connue de Montaigne, et si nous prenons les exemples de choses extraordinaires liées au surnaturel, la perspective sera tout autre : « en quoy on peut juger, qu'Aristote n'a pas veu les beaux secrets de la nature, ce que les anciens ont bien remarqué, figurant au derriere de sa medaille, une femme qui à la face couverte d'un voile nommee Physis c'est-à-dire Nature : signifiant que la beauté de nature luy a esté couverte, & qu'il n'a veu que l'exterieur des vestements.

(…) Et si les plus beaux tresors de nature nous sont cachez, comment pourrons nous attaindre aux choses supernaturelles, & intelligibles : c'est pourquoi Heraclite le premier, comme escrit Plutarque, & apres luy Pheophraste, disoit que les plus belles choses du monde sont ignorees par l'arrogance des hommes, qui ne veulent rien croire des choses dont l'esprit humain ne peut comprendre la raison : entre lesquelles on peut mettre les actions estranges des malings esprits, & des sorciers, qui passent l'esprit humain, & les causes naturelles.

(…) Aussi doit –on reputer pour fols & insensez, ceux là qui voyent les actions estranges des sorciers, & des esprits, & neanmoins parce qu'ils ne peuvent comprendre la cause, ou qu'elle est impossible par nature, n'en veulent croire. Car mesme Aristote se trouvant estonné de plusieurs choses dont il ne sçauroit la cause, dict que celuy qui revoquera en doute ce qu'on voit, il ne dira pas mieux que les autres »[406].

Dans cette œuvre en effet l'incrédulité dénoncée de Bodin disparaît nettement, faisant place au contraire à une crédulité démesurée. Nous n'allons pas revenir sur ce texte que nous avons déjà analysé ailleurs, toutefois, nous pouvons, à présent que cette étude a été menée, classer son auteur comme étant absolument éloigné de l'esprit critique présent chez Montaigne. Changeant d'œuvre et par là même de thématique, Bodin remplace son incrédulité radicale envers les hauts faits humains par une crédulité presque risible qui le fait accepter tout récit surnaturel tombé entre ses mains. Cette oscillation contradictoire ne saurait échapper à Montaigne, qui semble vouloir plutôt condamner le manque de jugement de Bodin que défendre celui de Plutarque, lequel n'en a pas vraiment besoin.

[406] *De la demonomanie des sorciers* p.11.

Bodin s'éloigne en fin de compte de la règle proposée par Aristote et reprise par lui-même, selon laquelle il faut rester dans une moyenne mesure entre la crédulité et l'incrédulité. Au contraire, Montaigne assume parfaIbident cette règle grâce à sa lucidité critique. La faute de jugement revient finalement non pas au plus judicieux auteur du monde, mais à ce 'bon auteur de son temps' qui, tout en ayant plus de jugement que la tourbe de son siècle, est loin d'en avoir suffisamment pour lui épargner les démesures.

5. Inconnu : *D'un enfant monstrueux*.

Dans ce très court chapitre intitulé *D'un enfant monstrueux* nous retrouvons d'abord une allusion - donnée en couche [A] - à des jumeaux siamois exposés par leurs parents, qui essaient, étant donné leur étrangeté, d'en tirer profit. Ce premier cas est suivi par un ajout en [B] qui offre un exemple plus récemment connu par Montaigne d'un autre cas peu ordinaire : celui d'un homme qui ne ferait montre d'aucune partie génitale. C'est la réflexion sur ces sujets, ajoutée en [C], qui intéresse de plus près notre travail. L'ajout en [C] n'est pas très long non plus, mais les propos avancés par Montaigne sont de grande importance, et trouvent du reste des analogies dans d'autres chapitres. Il affirme que « Ce que nous appelons monstres, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises »[407].

L'idée de rapprocher ce qui est autre du même et d'en diminuer l'écart est assez courante dans les *Essais*, et notre auteur s'y prend par divers moyens. Les monstres sont peut-être tels relativement à l'homme puisqu'il a l'habitude d'appeler de cette façon ce qui lui semble étrange ou inconnu. Cela ne permet pas d'affirmer qu'ils le soient absolument. C'est ce qu'il dit avec des mots assez proches dans le chapitre *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance* : « Si nous appelons monstres ou miracles ce où notre raison ne peut aller, combien s'en présente-il continuellement à notre vue? »[408]. C'est-à-dire que la monstruosité est une appellation équivoque, lorsqu'il n'est plus question de vraie monstruosité, mais au contraire de simple ignorance. Montaigne use du même type de raisonnement dans le chapitre *Des cannibales*, dans lequel il fait remarquer l'abus commis dans l'appellation de sauvages ou barbares donnée aux amérindiens - ce qu'il ne sont pas - qui n'a d'autre but que de souligner l'écart entre ces peuples et les européens.

Pour revenir à notre passage, si les monstres sont compris comme des événements ou des êtres contre nature, Montaigne va tout simplement nier leur existence et rappeler que cette monstruosité est une pure invention humaine, car pour Dieu elle n'existe pas. Il ne saurait y avoir

---

[407] *D'un enfant monstrueux* p. 713.

[408] *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance* p. 179.

quelque chose dans le monde qui ne puisse s'inclure parmi la création de Dieu, d'où l'impossibilité que quelque chose soit contre la Nature, qui en plus d'être créature de Dieu se trouve être sa servante. Une autre importante question se pose alors aux termes Dieu et Nature, problème qui surgit aussi dans d'autres passages, notamment dans *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance*. Il s'agit de savoir si la Nature est l'analogue de Dieu, autrement dit si dans ce cas une chose est prise pour l'autre. Montaigne ne paraît pas explicIbident faire cette association dans cette phrase que nous venons de citer, mais compte tenu de la teneur de la suite de l'extrait cette question reste entière.

Ainsi, si les monstres n'existent que pour les hommes et sont en fait un nom donné à l'inconnu ; pour Dieu qui, lui, connaît toute sa création et par là même la totalité des choses, une fois que tout a été crée par lui, il ne peut alors y avoir de monstres, ou de choses inconnues de lui. Montaigne ne cesse de nous rappeler que l'homme doit se rendre compte de l'existence de cette infinité de formes existantes dans l'immense ouvrage de Dieu - ce monde que, contrairement à Dieu, l'homme est très loin de saisir étant donné que ce savoir lui est refusé. Ce qui ne veut pas du tout dire que Montaigne souhaite que les hommes accèdent à la connaissance de ces différentes formes, ce qu'il désire, c'est que l'homme se rende compte de sa diversité et infinité. En admettant la pluralité de formes - tout en abandonnant le vain désir de les connaître - l'homme se rend capable de mieux accepter l'inconnu quand celui-ci se montre à lui, sans pour autant devoir le classer comme une aberration, une monstruosité, et finalement comme quelque chose éloignée de ce que la Nature comprend en son sein.

Nous revenons donc toujours à la problématique de la connaissance, que l'homme ne se résout pas à ne pas pouvoir atteindre : « [B] Il s'engendre beaucoup d'abus au monde, [C] ou, pour le dire plus hardiment, tous les abus du monde s'engendrent [B] de ce qu'on nous apprend à craindre de faire profession de nostre ignorance »[409]. D'où le considérable égarement de son entendement mais aussi de sa conduite. Revenons à notre passage. Montaigne affirme qu'il « est à croire que cette figure qui nous estonne, se rapporte et tient à quelque autre figure de mesme genre inconnu à l'homme »[410]. Comme nous l'avons déjà noté, l'étonnement vient toujours de ce

[409] *Des boyteux* p. 1030.

[410] *D'un enfant monstrueux* p. 713.

que telle chose soit inconnue de tel ou tel homme, d'une méconnaissance et non pas d'un écart de Dieu ou de la Nature. Il ne faut pas croire l'étonnant unique, rare, ni que son étrange originalité interdit sa répétition. Il faut remarquer que parmi la grande diversité composant la totalité des choses et êtres disposés dans la Nature, d'innombrables sont inconnus de l'homme.

En plus de confirmer que toutes choses sont selon nature, Montaigne nous dit dans la suite que « de toute sa sagesse il ne part rien que bon et commun et reglé » ; le problème tient toujours à la faiblesse de la connaissance humaine car « nous n'en voyons pas l'assortiment et la relation »[411]. Notre auteur ne prolonge pas la discussion à propos de la bonté et du règlement de toutes les choses, découlant de la bonté divine qui ne saurait rien faire de mauvais. Il se limite à l'énonciation de cette thèse, mais la question épistémologique posée par cette problématique nous intéresse peut-être davantage que la question théologique proprement dite. Nous retrouvons toujours la faiblesse de la raison et de l'homme à l'origine de graves erreurs, cette fois donnant à l'arrogance humaine la possibilité d'avancer le « mal » de tel événement ou de telle chose, alors que cela est en fait impossible puisque rien ne peut être mauvais ayant été crée par Dieu.

Les hommes dans leur présomption sont bien entendu aveugles à cette vérité et, croyant savoir ce qu'ils ne savent pas, et pouvoir atteindre une limite qu'ils ne connaissent pas, se disent très habiles et forts à distinguer les bonnes des mauvaises choses. C'est l'assortiment et la relation de ces choses que nous ne voyons pas, ce qui ne nous donne pas le droit de les établir comme telles ou telles. Si cause il y a pour que certaines choses prises comme mauvaises ne puissent pas être dites telles, et Montaigne nous dit que cette cause existe, l'impossibilité de l'homme d'accéder à cette cause et à cette explication est très claire, et ce n'est donc pas vers la recherche de cette cause qu'il doit s'orienter, mais vers l'acceptation de l'ignorance et de l'incompréhensibilité de sa réalité.

Suit la citation du *De divinatione* : « ce qu'il voit fréquemment ne l'étonne pas, lors même qu'il en ignore la cause. Mais s'il se produit quelque chose qu'il n'a jamais vu, il pense que c'est un prodige ». Cette citation reprend la problématique de la coutume - travaillée dans de nombreux chapitres - qui n'avait pas encore été mentionnée dans celui-ci. Encore une fois Montaigne associe l'étonnement à l'habitude, ou plutôt à l'absence d'habitude, montrant que

[411] Ibid.

celui-ci n'a pas de justification si l'on se borne à l'établissement de la nature. L'étonnement ne suit ni une connaissance de la chose indiquant sa « normalité » ou sa « monstruosité », ni son opposition à la Nature, mais tout simplement un manque d'habitude face à tel être ou événement. Sa croyance en une coutume qui prend le pas de la Nature est encore ici renforcée. Ainsi, après la citation de Cicéron, il soutient que « Nous appelons contre nature ce qui advient contre la coustume »[412]. La nature n'a plus le rôle de définir les choses, d'établir l'ordre du monde et de guider les hommes, c'est désormais la coutume qui le fait.

Que l'homme appelle contre nature ce qui lui est inconnu est un signe de cette erreur qui consiste à prétendre connaître les limites de la puissance de la Nature. Pouvoir dire que telle chose est selon nature mais non cette autre, implique d'avoir une connaissance totale de la Nature, tâche évidemment impensable pour l'homme et réservée uniquement à Dieu. Cette arrogance démontre en outre une ignorance théologique déjà signalée par Montaigne quelques lignes auparavant, selon laquelle aucune chose ne peut être contre Nature, ce qui reviendrait à être contre Dieu. Non que Montaigne se montre panthéiste attribuant la divinité à la Nature ou au monde. La Nature, en plus d'être la servante de Dieu, comme nous le verrons dans la suite, désigne encore la totalité des créatures de Dieu. Si dans le paragraphe précédent figurait la mention aux créatures de Dieu qui ne peuvent pas être contre nature, dans ce deuxième paragraphe la proposition est la même, mais au lieu de faire référence au créateur, il évoque directement la nature, c'est-à-dire la totalité des créatures de Dieu.

Que la mention soit faite à Dieu ou à la nature, l'explication est toujours la même : rien ne peut être contre nature de ce fait même qu'il est une créature dans la nature, de Dieu. La conclusion de Montaigne pour clore ce chapitre est non plus comme en I, 27 une exhortation à la prudence mais plutôt une prière à la raison, seule capable de faire parvenir à la prudence. Si nous remarquons une différence quant à la façon de s'y prendre - alors qu'en I, 27 son attention se dirige vers l'homme qui doit être secouru de son équivoque par la raison, ici il demande qu'il soit tiré de cette position condamnable -, le contenu reste le même : il s'agit de faire en sorte que « cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté

[412] Ibid.

nous apporte »[413].

Une dernière question importante se pose relativement à cette raison. Montaigne souhaite que la raison universelle et naturelle exerce la tâche de chasser l'erreur et l'étonnement. C'est que n'importe quelle raison ne pourrait le faire. Reste à savoir quelle serait cette autre raison, incapable d'exécuter cette besogne et peut-être même responsable de la situation fautive dans laquelle les hommes se sont mis. Nous pouvons également nous poser la question de savoir si la raison naturelle et la raison universelle sont équivalentes, auquel cas ce qui serait naturel à l'homme devrait l'être à tous les hommes, d'où son universalité. Mais étant donné qu'il y a aussi la possibilité que Montaigne se soit référé à une raison naturelle à l'homme et en plus à une autre raison universelle au monde, il ne faudrait pas se précipiter dans l'affirmation de leur équivalence.

[413] Ibid.

6. Piperie, illusion et folie : *Des boyteux*.

Pour clore la discussion du contre nature, notamment dans le parallèle établi avec les autres auteurs, il est important de s'arrêter au chapitre *Des boyteux* pour une lecture plus précise. Avant d'entreprendre le texte en question, regardons de façon assez rapide la présentation du chapitre proposée par Villey. Il est assez étonnant de voir que le dessein et le contenu principalement attribués par lui à ces trois chapitres étudiés (qui pour nous sont les mêmes) changent énormément d'un chapitre à l'autre, notamment par rapport à l'appréciation de l'originalité et de l'audace de notre auteur. La négation chaleureuse que Montaigne fait de l'existence des sorciers dans ce chapitre permet, selon lui, de mesurer le chemin parcouru depuis son pyrrhonisme de 1576.

Tout d'abord nous dirons qu'il nous semble difficile de conclure à une négation absolue de l'existence des sorciers dans les *Essais*. Montaigne se contente plutôt de démontrer que les événements et faits tenus pour de la sorcellerie ne le sont presque jamais. Cela est d'ailleurs plus conforme à sa façon de procéder, car s'il dénonçait leur existence de façon absolue, cela le conduirait à l'écueil dont il faut selon lui se préserver qui consiste à déterminer les limites et les possibilités de la nature. Il est vrai que Montaigne ne se laisse pas intimider par les menaces de son siècle qu'il devance de beaucoup par les opinions qu'il soutient, ni par le poids des théories de grands savants comme Bodin ou Paré, ni encore par la tradition, tous aussi contraires aux opinions qu'il soutient. Mais ce positionnement ne surgit pas dans la dernière couche des *Essais*, à la différence ou en opposition de ce que nous retrouvons dans les deux autres couches.

Que ce soit par l'approche des monstres, des miracles, des récits étonnants ou des sorciers, le contenu est toujours le même et Montaigne pourrait se vanter d'avoir trouvé le juste milieu que Bodin attribue à Aristote, en ce que dans ces chapitres il n'est jamais trop crédule, ni encore incrédule à l'excès. Passons au texte : comme pour les chapitres précédents, nous n'allons pas nous arrêter aux exemples, qui ne constituent que des prétextes à partir desquels Montaigne construit son argumentation et sa réflexion. Nous ne devrons pas être surpris de voir que, dans le début de ce chapitre, avant d'entrer dans la discussion à propos des sorcières que nous associons le plus facilement à ce chapitre, Montaigne renforce encore une fois les affirmations sur la

précarité de la connaissance et de la raison humaines, qu'il avait si minutieusement présentée dans l'*Apologie*.

Cette précarité, nous l'avions également trouvée dans les deux chapitres précédemment analysés, sous la forme de la critique de la prétention à la connaissance des limites de la Nature. Dans ce passage de la page 1026, il soutient combien la raison est un instrument libre et vague ; combien encore les hommes sont aveuglés par le désir de chercher les causes, au point de laisser passer les faits et les choses eux-mêmes. Cela en couche [B]. Il ajoute ensuite en [C] que les hommes ne sont que de plaisants causeurs, d'autant plus que la connaissance des causes n'est pas accessible à celui qui souffre les choses, mais qu'elle est réservée à celui qui en a la conduite. La nature de l'homme lui permet d'avoir le plein usage des choses, non le discernement de leur origine ou essence : « Au contraire : et le corps et l'ame interrompent et alterent le droit qu'ils ont de l'usage du monde, y meslant l'opinion de science. Le determiner et le sçavoir, comme le donner, appartient à la regence et à la maistrise ; à l'infériorité, subjection et apprentissage appartient le jouyr, l'accepter »[414].

Si les hommes s'étaient contentés de l'usage du monde qui leur est mis à disposition, ils le possèderaient pleinement. Mais cela ne leur suffit pas, plus encore, ils délaissent l'usage du monde dans la recherche des causes qu'ils ne peuvent atteindre. La conséquence est que même la partie qui leur était accordée leur est enlevée, et l'homme qui cherche vainement les causes se retrouve sans réponse et sans jouissance. Revenons en couche [B] à la page suivante. Il renforce cette même idée par l'affirmation que nous regardons la vérité et le mensonge du même œil, d'autant plus qu'ils ont le visage, le port, le goût et l'allure identiques. Montaigne ajoute à la difficulté de distinguer que les hommes ne cherchent pas la vérité ni ne se défendent de la duperie, tâchant et désirant au contraire s'y enfoncer. Pour reprendre l'analogie du vers de soie qui s'y enfonce jusques à s'y étouffer, il suggère que les hommes aiment se perdre dans la vanité.

Il laisse alors la question de la raison et de la connaissance qu'il ne traitera plus de manière explicite comme tableau de fond pour la discussion ; et mentionne à présent les nombreuses naissances de 'miracles' qu'il a vues en son temps. S'ils n'avaient pas été étouffés en naissant, comme c'est souvent le cas, le train pris serait prévisible ; car le plus petit prétexte peut donner

[414] *Des boyteux* p. 1026.

suite au plus grand miracle. Il y a donc une raison aux guillemets que nous avons mis à miracle, car il s'agit ici non de vrais miracles (ceux attestées par son Eglise qu'il ne nie pas, mais de ceux inventés et forgés par les hommes de toutes pièces. Toujours en couche [B], maintenant à la page 1028, il avertit de la tendance humaine à donner libre cours à sa propre opinion. Tendance si puissante que lorsque les moyens ordinaires font défaut, les hommes imposent ces mêmes opinions par la force, par le fer et par le feu. Cela n'est pas moins vrai lorsqu'il s'agit d'opinions qui s'avèrent en fin de compte funestes, comme c'est le cas de la croyance aux sorcières, aux miracles et autres choses extraordinaires ou contre nature.

Montaigne nous fait part de son regret que son époque fasse partie de celles qui pour pierre de touche de la vérité adoptent ces croyances, et qu'elles soient constituée d'une foule beaucoup plus remplie de fous que de sages. Revenant à la naissance de ces miracles, il nous dit en 1029 que c'est « merveille comment ordinairement ces si fameuses opinions naissent de si vains commencements et de si frivoles causes ». C'est ce qu'il soulignait quelques lignes auparavant affirmant que les miracles naissent des choses les plus insignifiantes : ce qui en empêche par ailleurs la compréhension, une fois que, poursuivant la grandeur d'une chose qui en réalité n'est presque rien, la recherche se perd et ne peut trouver son véritable objet : « Car, pendant qu'on cherche des causes et des fins fortes et poisantes et dignes d'un si grand nom, on perd les vrayes : elles eschapent de nostre veüe par leur petitesse »[415].

Les trois phrases qui suivent sont non moins importantes et sans doute à l'origine de l'attribution de l'affirmation de l'inexistence des sorcières et plus encore des miracles. Il soutient en effet que jusqu'à cette heure tous les miracles ainsi que les événements étranges se sont cachés à lui. Plus surprenant encore : il n'aurait vu au monde monstre et miracle plus express que lui-même. Il est intéressant de voir que ce qu'il mentionne et accepte de la façon la plus réelle comme monstre et comme chimère, ce sont les monstres fantasques et les chimères produits par son propre esprit : « on s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy »[416]. Si Montaigne, un homme de jugement sain et à l'esprit critique, reconnaît voir son esprit créer une

[415] Ibid, p. 1029.

[416] Ibid.

infinité de monstres fantasques, que ne pourrait-on dire (et que n'entend-il implicIbident) de ceux crées ou conçus par la foule d'insensés, de fous et d'opiniâtres d'un siècle à l'imagination sans freins?

Nous arrivons, pour finir ce chapitre, au plus long passage que nous allons analyser, et qui est aussi celui qui mentionne de façon la plus explicite la question de la sorcellerie[417]. Ce passage est d'autant plus important qu'il établit de façon assez claire le positionnement de Montaigne par rapport aux miracles. Dans le premier paragraphe, après avoir nié de façon assez rapide et nette l'action des sorciers, il introduit la question du miracle, comme nous allons le voir. Il nous dit d'abord que les sorciers de son voisinage, qui donc n'en sont pas, donnent corps à leurs songes qui les représentent comme des sorciers, grâce aux autres personnes trop crédules qui y ajoutent foi, ceux-là encore trompées par leur imagination. Ensuite, il sépare tous ces exemples faussement interprétés comme du surnaturel, du véritable surnaturel, qui resterait non seulement rare, mais inaccessible aux hommes, dans la mesure où ils ne peuvent jamais juger les événements qui en dérivent ni les séparer de ceux qui n'en sont pas.

L'intelligence humaine incapable de juger et d'appréhender leurs causes et leurs moyens, reste bien entendu incapable de classifier ces événements comme miraculeux ou non miraculeux, incapable encore d'établir une quelconque relation entre les miracles certains et irrécusables que sont ceux attestés par l'Eglise avec ceux qui seraient modernes. Il revient donc au seul très puissant témoignage d'établir les vrais miracles et par là même de les dissocier de ceux construits par l'imagination ou par les songes humains, dans l'incompréhension des choses. Seul Dieu doit être cru, c'est-à-dire seuls les miracles que Dieu (par l'établissement de l'Eglise) atteste doivent être acceptés comme tels. Tout ce qui sera établi comme miraculeux sous la responsabilité humaine doit donc être rejeté comme fantaisiste et faux : « Dieu en doit estre creu, c'est vrayment bien raison ; mais non pourtant un d'entre nous, qui s'estonne de sa propre narration (et necessairement il s'en estonne s'il n'est hors de sens), soit qu'il l'employe au faict d'autuy, soit qu'il l'employe contre soy-mesme »[418].

Ce serait une grande erreur de dire que Montaigne nie l'existence des miracles, puisqu'il

[417] Ibid, p. 1031-1032.

[418] Ibid, p. 1031.

affirme clairement que les miracles existent, malgré l'impossibilité humaine de les signaler. Leur identification restant à la seule charge de Dieu, inutile de les mentionner et plus encore de vouloir les analyser, d'où le silence de Montaigne à leur égard. Il parlera par contre assez de ces faux miracles et faits surnaturels que les hommes forgent à l'infini, et ceux-là seront niés avec véhémence. Le contenu du deuxième paragraphe, quoi qu'ayant été un peu modifié, reste très important pour notre discussion d'autant plus qu'il pointe du doigt les attaques contre ceux qui ne croient pas à la réalité des sorcelleries. Il affirme alors qu'il est lui-même « lourd » et se tient plutôt à ce qui est massif et vraisemblable, ce qui revient à dire d'une façon nuancée qu'il est incrédule face aux événements surnaturels (il n'est plus question ici des vrais miracles dont l'existence a été avérée et qu'il laisse à présent de côté), dans la mesure où ils ne sont pas vraisemblables et ne reposent que sur l'adhésion humaine.

Le reproche des anciens, explicité par une citation reprise de Tacite, selon lequel il y aurait une tendance naturelle qui porterait l'esprit humain à ajouter foi de préférence aux choses obscures, ne peut pas, selon lui, lui être imputé, car il n'ajoute pas foi aux explications humaines données aux choses obscures ou incompréhensibles. Si cela revient à nier les forfaits qu'à son époque la plupart des gens attribuent aux sorcières, nous comprenons facilement pourquoi à la phrase suivante il renvoie à l'attaque (faite notamment par Bodin dans un ouvrage connu de lui, mais sans doute aussi par de nombreux autres auteurs de son époque) contre ceux qui n'y croient pas. Nous ne pouvons pas dire avec certitude si Montaigne connaissait la réfutation de Bodin à Wier avant l'écriture de ce chapitre, mais il est probable que ce genre de dénonciation ait été plutôt commune à son époque, dans tous les cas il défendait une position sur ce point (qui était celle de Wier, mais aussi la sienne) : « Je vois bien qu'on se courrouce, et me deffend on d'en doubter, sur peine d'injures execrables. Nouvelle façon de persuader. Pour Dieu mercy, ma creance ne se manie pas à coups de poing »[419].

C'est une défense très claire du droit de douter des sorcelleries ou encore des faits surnaturels, qui n'était alors pas toléré. Par manque d'arguments valides, ces attaques allaient chercher dans la force le moyen d'imposer ses opinions : or si leur position n'était pas acceptée de Montaigne, la violence utilisée comme moyen de persuasion l'était encore moins. Bon opposant du dogmatisme, il affirme à la ligne suivante qu'en réalité, il ne nie pas absolument

[419] Ibid, p. 1031.

l'existence des sorcelleries, affirmation qui serait tout aussi dogmatique que l'opiniâtreté à établir tout événement inexplicable à l'action des sorciers ou du diable. Reprenons donc nos affirmations, car nous imputons à Montaigne ce refus. Notre auteur ne nie jamais de façon ontologique l'existence ou la possibilité de ces évènements, ce qui reste conforme à ses positions et à l'affirmation qu'il fait dans ce passage.

En revanche, dans la pratique, il conteste (et cela disons presque en leur totalité) le fait que ces innombrables récits, rapportés par différentes sources, correspondent à des actions et à des pouvoirs surnaturels. Et c'est en ce sens que nous disons qu'il nie les forfaits accomplis par les sorciers et autres, non pas dans leur possibilité qu'il ne saurait connaître ou établir, mais dans le fait qu'on les retrouve dans la réalité et la pratique - et surtout avec une si grande fréquence. Par l'introduction d'une citation de Cicéron en [C], une fois que le passage avait été jusqu'alors entièrement écrit en couche [B], il semble résumer de façon tout à fait synthétique son idée : « qu'on propose ces choses comme vraisemblables, mais qu'on ne les affirme pas ». S'il ne peut soutenir une négation catégorique, sa position consiste en un certain refus tout de même.

Revenant sur le moyen utilisé pour imposer ces réfutations, il nous dit cette fois que celui qui établit son discours par braverie et commandement montre que la raison de l'argument est faible. Ce n'est pas vraiment le droit de douter des sorcelleries qu'il veut défendre par là : son but est bien plus spécifique. Ce qu'il tente de faire, dans toute cette argumentation, c'est de démontrer la faiblesse des preuves contre la sorcellerie ou contre les sorcières, et par là même de démontrer l'illégitimité des procès et des condamnations à mort. Ceci est en effet présentée de façon explicite : « a tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette ; et est nostre vie trop réelle et essentielle pour garantir ces accidens supernaturels et fantastiques »[420]. S'il ne faut pas nier la possibilité des sorcelleries, car l'intelligence humaine n'est pas capable de le faire, Montaigne nous dit qu'elle est moins capable encore de prouver sa réalité. D'autant plus qu'il n'est pas question de le prouver pour se prononcer sur son existence, mais pour justifier des condamnations à mort.

Aucune certitude humaine ne donnerait une preuve suffisante légitimant la condamnation d'un être humain. C'est surtout là le point sur lequel insiste notre auteur. Si l'attribution de la

[420] Ibid.

sorcellerie n'entraînait aucune conséquence pratique, il aurait peut-être été plus enclin à l'accepter ; mais dans la mesure où les conséquences sont si lourdes, il devient nécessaire de montrer que les facultés humaines manquent de capacité dans l'établissement de ce genre de démonstration. Or il suit encore une fois Wier dans la phrase suivante en séparant les soi-disant sorcelleries des empoisonnements qui, eux, sont réels, fréquents et inacceptables : « quant aux drogues et poisons, je les mets hors de mon compte : ce sont homicides, et de la pire espece »[421]. Une chose est donc une mauvaise action, tel un empoisonnement ou un meurtre, pratiquée par quelqu'un se désignant ou non comme sorcier. Une autre est les forfaits surnaturels et douteux, qu'on attribue à des sorciers, ou que des personnes se disant sorcières s'octroient. Classé parmi les crimes, le premier genre d'action est non seulement imputable comme punissable, contrairement au deuxième qui ne peut pas être vérifié et encore moins être assignable à une personne spécifique.

Un autre élément important qui doit entrer dans la discussion, que nous avions d'ailleurs aussi repéré chez Wier, est celui de la santé mentale de ceux auxquels on attribue la sorcellerie. Que ce soit dans le cas des confessions volontaires ou involontaires, notre auteur nous montre qu'il est plus facile d'accorder l'état de folie que la responsabilité d'un forfait quelconque ; d'autant plus que dans bien des cas les fautes se trouvent ne pas avoir été commises et sont donc frappées d'irréalité : « Toutefois, en cela mesme on dict qu'il ne faut pas tousjours s'arrester à la propre confession de ces gens icy, car on leur a veu par fois s'accuser d'avoir tué des personnes qu'on trouvoit saines et vivantes »[422]. Dans le troisième paragraphe de ce passage, Montaigne reprend les éléments et conclusions donnés jusqu'ici. Les affirmations et propositions des hommes doivent être admises tout au plus lorsqu'elles sont de leur ressort, c'est-à-dire humaines.

Ce qui est hors de la conception humaine, donc résultant d'un effet surnaturel, ne peut être accepté que dans le cas d'avoir été approuvé par une autorité surnaturelle elle-même. C'est ce qu'il avait déjà proposé lorsqu'il affirmait que les seuls miracles recevables sont ceux établis par Dieu donc assis par l'Eglise. Il dira encore que le privilège donné par Dieu à certains témoignages humains ne doit pas être avili et communiqué légèrement.

---

[421] Ibid.

[422] Ibid.

En effet, Montaigne ne nie pas l'existence des prophètes, ce qu'il souligne d'ailleurs dans *Des cannibales* en faisant référence à la punition que reçoivent ceux qui feignent de l'être : « [A] Cettuy-cy (le prophète indien) leur prognostique les choses à venir et les evenements qu'ils doivent esperer de leurs entreprinses, les achemine ou destourne de la guerre ; mais c'est par tel si que, où il faut à bien deviner, et s'il leur advient autrement qu'il ne leur a predit, il est haché en mille pieces s'ils l'attrapent, et condamné pour faux prophete. A cette cause, celuy qui s'est une fois mesconté, on ne le void plus. [C] C'est don de Dieu que la divination : voylà pourquoy ce devroit estre une imposture punissable, d'en abuser. Entre les Scythes, quand les devins avoient failli de rencontre, on les couchoit, enforgez de pieds et de mains, sur des charriotes pleines de bruyere, tirées par des bœufs, en quoy on les faisoit brusler. Ceux qui manient les choses subjettes à la conduite de l'humaine suffisance, sont excusables d'y faire ce qu'ils peuvent. Mais ces autres, qui nous viennent pipant des asseurances d'une faculté extraordinaire qui est hors de nostre connoissance, faut-il pas les punir de ce qu'ils ne maintiennent l'effect de leur promesse, et de la temerité de leur imposture ? »[423].

Dieu a certainement concédé ce privilège à certains hommes, d'où les miracles et prophéties attestés par l'Eglise. Les hommes ne doivent cependant pas avoir l'arrogance et l'imposture de se désigner comme faisant partie de cette catégorie, sans en avoir eu préalablement la permission divine. Faisons encore une fois un détour par l'œuvre de Wier qui dans son titre invitait déjà à regarder les forfaits 'surnaturels' comme des impostures. Si Montaigne s'écarte de son idée selon laquelle le diable serait l'auteur de certaines fautes la plupart du temps tous deux feront une analyse assez similaire en désignant les hommes eux-mêmes comme étant des imposteurs, ou en accusant leur état mental maladif.

Revenons au passage où il fait appel à un autre type de forfaits ou contes qui, nous dit-il, pullulent dans les récits de son époque : celui des transports des sorciers. Transport auquel il affirme ne pas croire, mettant en cause encore une fois la responsabilité de l'imagination, ~~à~~ la folie ou tout simplement l'imposture : « Combien trouvé-je plus naturel et plus vraysemblable que deux hommes mentent, que je ne fay qu'un homme en douze heures passe, quand et les vents, d'orient en occident ? Combien plus naturel que nostre entendement soit emporté de sa place par la volubilité de nostre esprit detraqué, que cela, qu'un de nous soit envolé sur un balay,

[423] *Des cannibales* p. 208.

au long du tuiau de sa cheminée, en chair et en os, par un esprit estrangier ? »[424]. Montaigne rappelle alors que les hommes souffrent déjà de suffisamment d'illusions domestiques, pour vouloir augmenter la liste par la recherche d'illusions extérieures et inconnues. Les deux dernières phrases du paragraphe sont alors très importantes, car il excuse l'attitude qui consiste à ne pas croire aux choses merveilleuses, se défendant encore une fois des tentatives de l'imposition des croyances par la violence.

Il est surtout pardonnable de ne pas y croire (nous aurions presque lu conseillé), lorsque l'on peut « détourner et élider la vérification par voie non merveilleuse » ; ce que Wier faisait très souvent au long son ouvrage, donnant des explications et causes toutes naturelles aux forfaits et événements qu'on attribuait à la sorcellerie et au surnaturel. Wier n'étant peut-être pas (s'il est vrai, comme nous pensons, que Montaigne le prend comme référence dans cette discussion) une autorité crédible, notre auteur convoque alors saint Augustin (qu'on ne saurait rejeter), qui préconisait lui aussi que l'on s'oriente plutôt vers le doute que vers l'assurance lorsque la preuve est absente et la croyance dangereuse. Au dernier paragraphe de ce passage Montaigne nous raconte une expérience vécue par lui fort intéressante pour confirmer son propos.

Si nous avons montré que son argumentation reposait jusqu'alors sur la raison (notamment sur l'insuffisance de l'entendement humain pour connaître les causes), il termine sa justification par une preuve par l'expérience. Un prince voulant rabattre son incrédulité face à la sorcellerie lui fit, nous dit-il, la grâce de lui faire voir en sa présence une dizaine de prisonniers de cette nature (des sorciers), parmi lesquels une vieille « bien sorcière en laideur et déformité » très connue et de longue date en cette profession. L'entreprise qui avait pour but de le convaincre de la culpabilité de ces personnes eut une conséquence tout opposée dans la mesure où elle renforça l'opinion de Montaigne (et encore une fois de Wier) selon laquelle les sorciers et sorcières sont plutôt des fous que des gens possédant des pouvoirs surnaturels : « je vis et preuves et libres confessions et je ne sçay quelle marque insensible sur cette miserable vieille, et m'enquis et parlay tout mon saoul, y apportant la plus saine attention que je peusse ; et ne suis pas hommes qui me laisse guiere garroter le jugement par preoccupation. En fin et en conscience, je leur eusse

[424] *Des boyteux* p. 1032.

plustost ordonné de l'ellebore que de la cicue »[425].

[425] Ibid.

LES LOIS NATURELLES

Après avoir introduit le problème de la loi dans le premier chapitre, analysons-le à présent de façon plus systématique. Nous proposons, pour ce faire, de reprendre dans les *Essais*, grâce à une lecture plus soigneuse, les occurrences les plus significatives du terme de loi. De cette manière, nous espérons pouvoir contribuer à une plus grande compréhension de ce concept chez notre auteur. Quelques-unes de ces occurrences sont très ponctuelles, d'autres, comme nous le verrons dans la suite, développent le sujet de façon détaillée. Une lecture précise mais accompagnée d'une certaine souplesse permettra en outre de dégager les concordances du texte de Montaigne et de présenter ainsi la question de façon plus ordonnée et par là même claire.

Commençons par observer que Montaigne distingue trois sortes de lois auxquelles il confère plus ou moins de place dans sont développement : celles qui sont proprement humaines sont très présentes ; les lois de Nature le sont déjà beaucoup moins et restent par ailleurs inconnues à l'homme, enfin les lois divines restent quasiment absentes des *Essais*. L'incapacité humaine à connaitre les lois divines et naturelles n'est pas suffisante pour les écarter de façon absolue du discours de notre auteur, surtout en ce qui concerne les lois de Nature. Malgré la retenue avec laquelle il traite ces dernières, il nous donne suffisamment d'informations pour comprendre leur importance et plus encore leur rôle d'intermédiaire entre les lois humaines et divines.

Commençons par le début : l'avis au lecteur, où Montaigne affirme qu'il se serait volontiers peint tout nu dans son ouvrage s'il s'était trouvé « entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de nature »[426]. Ce renvoi à ces nations résulte sans doute de son désir de se présenter, dans son ouvrage, non sous un masque mais sous son allure naturelle et authentique : « je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice ». Le chemin en direction de la nature a bien pour cause un désir de sincérité et de transparence. La référence explicite aux lois naturelles est cependant le trait le plus important de ce passage : bien avant le chapitre *Des cannibales*, Montaigne affirmait d'une part sa croyance en leur existence et d'autre part l'idée selon laquelle les amérindiens vivaient sous ces lois.

[426] *Au lecteur* p. 3.

Conviction qu'il confirme dans le chapitre 31, comme nous avons pu le voir précédemment, lorsqu'il soutient que les lois naturelles gouvernent les indiens n'ayant pas encore été abâtardis par les lois des conquérants. Dans *De mesnager sa volonté* encore nous retrouvons une référence importante à ces lois qui en plus de leur existence souligne leur capacité à montrer aux hommes ce dont ils ont besoin pour leur conservation. Ainsi, en plus d'exister chez certains peuples « les lois de nature nous apprennent ce que justement il nous faut ». Malgré cela, Montaigne admet non seulement que les hommes ne se contentent plus de ce que la Nature leur indique comme nécessaire, mais que lui-même se donne des limites beaucoup plus large, et excuse cette action. Cette excuse est pourtant loin de devenir un éloge et il maintient son admiration envers la Nature et ceux qui l'écoutent. Pourquoi alors considère-t-il excusable l'extension de la sphère des besoins humains ? Parce que c'est la condition imposée par la faiblesse et l'imperfection humaines, sans lesquelles il aurait été souhaitable que les hommes se contentent de ce que la Nature leur propose comme limite.

1. Loi divine : *Des prieres*.

Dans le chapitre *Des prieres* nous allons entreprendre une toute autre approche du sujet, dans la mesure où il est question non plus des lois humaines, mais des lois divines. Ce passage mérite d'être mentionné car si la référence aux lois naturelles (par opposition aux lois humaines) est déjà rare dans les *Essais*, celle aux lois divines l'est encore plus. Penchons-nous donc sur cet extrait où Montaigne souligne la douceur de la loi divine : « [A] il n'est rien si aisé, si doux et si favorable que la loy divine : elle nous appelle à soy, ainsi fautiers et detestables comme nous sommes : elles nous tend les bras et nous reçoit en son giron, pour vilains, ords et bourbeux que nous soyons et que nous ayons à estre à l'advenir »[427].

Cette phrase, sortie de son contexte, nous ferait croire que, selon notre auteur, la loi divine reçoit inconditionnellement et indifféremment toutes les créatures en son sein, malgré les fautes ou la corruption de certaines d'entre elles. Tout désireux soit-il de montrer la bonté de la loi divine, le propos de Montaigne s'avère plus nuancé. Ce dernier est surtout loin d'être aussi indulgent envers les fautes ou erreurs humaines. Reprenons l'argument. Au début du paragraphe, Montaigne réprouve l'habitude des chrétiens d'attendre que l'effet de la prière suive les mots prononcés et non la foi de celui qui prie. En cela, il montre l'absurdité pourtant fréquente de présenter ces paroles de façon automate espérant, malgré la concupiscence d'une âme privée de toute repentance ou réconciliation avec Dieu, en tirer une expiation pour ses fautes.

La loi divine est certes bonne, et tend la main aux hommes malgré leur condition corrompue. Mais il faut, nous dit Montaigne, que les hommes fassent tout de même un minimum d'effort et manifestent une certaine volonté de progrès. La loi divine n'est pas présentée comme étant absolument gratuite, mais a au moins l'exigence « de recevoir ce pardon avec action de grâces ». Plus significative encore est la suivante : « au moins pour cet instant que nous nous addressons à elle, avoir l'ame desplaisante de ses fautes et ennemie des passions qui nous ont poussé à l'offenser ». Ces exigences, en vérité pas excessives pour des chrétiens, ne sont pour ainsi dire jamais remplies, ce qui explique pourquoi ils ne connaissent pas la loi divine et par conséquent ne la suivent pas.

[427] *Des prières* p. 325.

La critique portant sur la foi des chrétiens, rencontrée dans notre deuxième chapitre, est reprise ici sous un autre aspect. S'il était alors question de l'absence de la vraie foi et du non accomplissement des préceptes chrétiens, ici la même idée est présentée sous l'angle de l'absence ou de l'abandon de la loi divine. Limitons-nous pour l'instant à souligner la proximité de cet abandon avec celui des lois naturelles, elles aussi absentes chez la plupart des hommes.

2. Lois humaines.

A. Autorité : *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe*.

« [A] Mais on decouvre bien mieux ses effets aux estranges impressions, qu'elle fait en nos ames, où elle ne trouve pas tant de resistance. (…) [B] Je suis desgousté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte, et ay raison, car j'en ay veu des effets tres-dommageables »[428].

Ce chapitre multiplie les références aux lois, dont certaines ont été analysées dans le chapitre III. Remarquons que dans les premières pages du texte, Montaigne porte plutôt son attention vers la coutume, les lois n'étant mentionnées qu'en tant qu'elles confèrent une autorité aux coutumes, qui n'en n'ont d'ailleurs pas d'autres. Vers les dernières pages, l'accent semble changer un peu, et son regard se tourne davantage vers les lois, qui commencent à être interrogées pour elles-mêmes. A la page 111, en couche [A], il se demande s'il existe seulement une opinion étrange qui n'ait pas été établie par les lois de quelque région dans le monde. En 116 [A] encore il prétend avoir échoué à trouver une autorité à une certaine coutume autre que la force des lois. Dans ces deux exemples, les lois ne sont pas considérées en elles-mêmes, mais en raison du fondement qu'elles concèdent aux coutumes.

A la page 115, cette fois en couche [C], nous pouvons retrouver un autre genre de référence aux lois: « les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume : chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuvées et receuës autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement ». Ici, les lois ne sont plus présentées comme le fondement de la coutume. Au contraire, c'est cette dernière qui devient le fondement des lois. La coutume transforme en deuxième nature les règles qu'elle met en place au cours du temps. Les racines de la deuxième nature deviennent si profondes, que la conscience humaine finit par considérer ces règles comme naturelles.

[428] *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe* p. 111-119.

Les coutumes, comme les lois humaines, s'attachant l'une à l'autre comme fondement, n'en ont aucun qui ne relève de la responsabilité humaine. Passons aux références de la page 117. La première, donnée en couche [C], reprend la question sous le même angle, mais ajoute une précision, qui n'avait pas encore été faite, concernant la nature. S'il est facile de faire valoir une quelconque vertu (il est question, dans ce contexte, de la pudeur, mais il pourrait très bien s'agir de n'importe quelle autre vertu) selon les usages et les préceptes ; il est en revanche difficile de la faire valoir selon la nature, c'est-à-dire selon la loi naturelle. La cause en est que les raisons « premieres et universelles sont de difficile perscrutation ».

Or cela vaut encore pour les lois naturelles, au contraire des lois positives. Suit une critique en couche [A] visant tout d'abord le fait que les gens suivent, dans chacune des affaires de leur vie, des lois dont le fondement ne peut pas être cherché plus loin qu'en la décision humaine. Montaigne évoque alors les cas plus complexes encore où les lois, dépendant de la volonté humaine, sont en outre importées d'un autre peuple ou pays. L'autorité de l'usage étant déjà douteux, l'autorité d'un usage étranger à ceux qui doivent l'accepter comme loi est encore plus faible. Cette profusion de lois, ainsi que de fondements aux lois, le mène à la page 118 à l'opinion plutôt conservatrice selon laquelle « la règle des règles, et la loi générale des lois » c'est que chacun observe celles d'où il se trouve. Idée que nous pouvons trouver ailleurs dans son texte et qu'il reprend comme nous le savons des anciens, comme le montre la référence à Socrate qui, ne désirant pas désobéir aux lois de sa cité, pour iniques qu'elles fussent ou pour injuste que fut le magistrat qui les appliquait, préféra la mort à l'insubordination.

C'est dans ce penchant conservateur qu'il continue la discussion à la page suivante, affirmant l'iniquité du désir de changer et de modifier les lois établies dans une société : « [A] le législateur des Thuriens ordonna que quiconque voudroit, ou abolir une des vieilles loix, ou en establir une nouvelle, se presenteroit au peuple la corde au col »[429]. Le fondement des lois, limité à l'usage et à la coutume d'une société, s'avère précaire et arbitraire mais ce n'est pas pour autant une raison pour entreprendre un changement quelconque. Un des arguments établissant la sagesse des citoyens réside dans la différence faite entre ceux qui suivent les formes et lois de leur pays et ceux qui entendent les régenter et les modifier.

[429] Ibid, p. 119.

Encore une fois, Montaigne soutient que, aussi bonne en soit l'intention, il est en fin de compte totalement illégitime de chercher à changer les lois d'une société : « me semblant tres inique de vouloir sousmettre les constitutions et observances publiques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantaisie (la raison privée n'a qu'une jurisdiciton privée) et entreprendre sur les loix divines ce que nulle police ne supporteroit aux civiles »[430]. Avant de quitter ce chapitre, disons que malgré l'instabilité du sujet, la conclusion à laquelle arrive Montaigne est on ne peut plus ferme, cela en raison même de cette précarité. Etant donné que les lois constituent, malgré leur caractère arbitraire, la plus forte bride que la société puisse imposer aux citoyens, elle ne doit jamais être basculée ou renversée, aussi mauvaise soit-elle.

[430] Ibid, p. 121.

B. Insuffisance : *De l'usage de se vestir*.

« [A] Ou que je veuille donner, il me faut forcer quelque barriere de la coustume, tant ell'a soigneusement bridé toutes nos avenues. (…) Si nous fussions nez avec condition de cotillons et greguesques, il ne faut faire doubte que nature n'eust armé d'une peau plus espoisse ce qu'elle eust abandonné à la baterie des saisons, comme elle a faict le bout des doigts et plante des pieds »[431].

Au début du chapitre (p. 225), reprenant la constatation ou critique de la puissance de la coutume, Montaigne fait une remarque intéressante en ce qui concerne les lois naturelles. Nous avons pu constater, dans le développement de notre travail, que ces différents sujets (les lois, la coutume ainsi que la nature) sont en fait intimement liés, et que seul le biais par lequel les chapitres les traitent nous permet de faire la division que nous avons proposée. Le titre même de ce chapitre, faisant mention d'un usage, qui est celui de se vêtir, aurait pu nous mener à placer sa lecture dans notre chapitre III, si nous ne nous étions intéressés et attachés à cette référence aux lois au milieu du paragraphe.

Partout où il prétendrait passer, Montaigne se voit obligé de forcer les barrières de la coutume, qui brident soigneusement toutes les avenues. Cette fois, c'est par l'habitude de se vêtir qu'il entreprend son investigation, en se posant la question de savoir si la pratique de la nudité (retrouvée chez les américains) relève d'une habitude déterminée par un climat chaud comme cela semble être le cas des maures et des indous, ou si c'est une pratique originelle des hommes, c'est-à-dire imposée par la nature : « les gens d'entendement, d'autant que tout ce qui est soubs le ciel, comme dit la saincte parole, est subject à mesmes loix, ont accoustumé, en pareilles considerations à celles icy, où il faut distinguer les loix, naturelles des controuvées, de recourir à la generalle police du monde, où il n'y peut avoir rien de contraifaict »[432].

---

[431] *De l'usage de se vestir* p. 225-226.

[432] Ibid, p. 225.

Il est peu probable que les hommes soient les seules créatures nées dans un état faisant défaut, indigent qui les obligerait à être totalement dépendant du secours étranger pour se maintenir. La nature fournit à toutes les autres créatures « le filet et l'aiguille nécessaires au maintien de leur être ». Toute créature vivante (les plantes, les animaux, etc.) est suffisamment équipée et couverte par la nature pour se défendre de l'injure du temps, les hommes bien entendu y compris. Comment se fait-il qu'ils aient alors besoin de se vêtir ? A la manière de ceux qui éteignent la lumière du jour par une lumière artificielle, les hommes ont également éteint leurs moyens naturels de supporter les différents milieux par d'autres empruntés.

L'accoutumance, devenue deuxième nature, nous donne donc la réponse à cette question. La coutume rend impossible ce qui par nature ne l'est pas, et impose à l'homme le besoin de se couvrir pour supporter le temps. Montaigne prouve que le fait de se vêtir dépend d'une ordonnance de la coutume de la façon suivante : d'abord par ce fait que de nombreuses nations n'ont aucune connaissance des vêtements, nations qui vivent certes dans des pays au climat plus doux mais aussi dans des pays au climat beaucoup plus ingrat et froid. Ensuite, nous pouvons observer, selon Montaigne, que les parties les plus délicates sont celles qui, chez ceux qui ont l'habitude (et la nécessité) de se couvrir ou de s'habiller, restent découvertes. Dans un petit ajout en couche [C], il liste ces parties, qui sont selon lui les yeux, la bouche, le nez, les oreilles, mais encore la partie pectorale et le ventre, que les paysans de son pays (à la suite de ses aïeuls) n'ont pas l'habitude de couvrir.

Pour clore le paragraphe, il soutient que si les hommes étaient nés avec la condition (ou le besoin) naturelle de porter « cotillons et gregueques » ; c'est-à-dire si leur enveloppe, ou ce qui reste abandonné à la batterie des saisons, ne suffisait pas à les maintenir en vie, la nature l'aurait plutôt armé d'une peau plus épaisse comme celle des doigts et des pieds. Revenons à la mention aux lois, qui justifie l'absence de ce passage dans notre chapitre sur la coutume. Son argumentation en effet s'enracine dans sa réflexion sur la loi. Sa conclusion selon laquelle toutes les nations devraient pouvoir supporter les rigueurs du temps sans se vêtir tire sa justification d'un principe de généralisation des lois gouvernant sous le ciel lequel trouve son fondement en dernier ressort sur l'universalité des lois de la nature qui impose les mêmes choses à toutes les créatures.

L'ecclésiaste bien connu de notre auteur suggère que tout ce qui est sous le ciel est sujet à même fortune et aux mêmes lois. Montaigne n'aurait pas reproduit cette sentence sur une des poutres de sa librairie s'il ne la prenait pas très au sérieux. Que veut-il donc dire au juste? Que tous les hommes devraient suivre les mêmes lois ? Il sait parfaIbident que c'est loin d'être le cas, et c'est pourquoi il nous dit qu'on doit, comme les gens d'entendement, voir par cela même la nécessité de séparer ce qui relève de la loi naturelle de ce qui relève de la loi humaine. Pour distinguer ces lois, il faut recourir à la police générale du monde, où rien n'est contrefait. C'est alors qu'il a recours à la règle de nature qui pourvoie aux besoins de ses créatures (présentée de façon semblable dans l'*Apologie*, comme nous le verrons).

Si les hommes étaient les seules créatures dépourvues et incapables de résister aux rigueurs externes, cette difformité se montrerait contraire à la perfection de la nature. Il apparaît donc impossible que les hommes ne soient pas pourvus pour leur subsistance comme les autres êtres ; le besoin de couverture étant de la responsabilité de la coutume, leur deuxième nature. Soulignons la forte présence des lois de nature dont les dons permettent de les séparer de celles crées par les hommes.

C. Ancienneté : *Des loix somptuaires*.

« [C] Platon, en ses loix, n'estime peste du monde plus dommageable à sa cité, que de laisser prendre liberté à la jeunesse de changer en accoustremens, en gestes, en danses, en exercices et en chansons, d'une forme à une autre : remuant son jugement tantost en cette assiette, tantost en cette là, courant après les nouvelletez, honorant leurs incenteurs ; par où les mœurs se corrompent, et toutes anciennes institutions viennent à desdein et à mespris. En toutes choses, sauf simplement aux mauvaises, la mutation est à craindre : la mutation des saisons, des vents, des vivres, des humeurs ; et nulles loix ne sont en leur vray credit, que celles ausquelles Dieu a donné quelque ancienne durée : de mode que personne ne sçache leur naissance, ny qu'elles ayent jamais esté autres »[433].

Regardons le dernier paragraphe de ce court chapitre, introduit par la couche [C] à la page 270. La réflexion, qui poursuit celle entamée quelques lignes auparavant, tourne autour de la nouveauté et du changement, maintes fois rejetés par notre auteur. Ce rejet nous permettra de retrouver le meilleur fondement pouvant être donné aux lois. Les changements, quels qu'ils soient, et quelque soit leur importance au sein d'une société, sont nuisibles et peuvent devenir dévastateurs. Par une référence à la cité platonicienne, Montaigne nous montre dans la continuité de Platon, que les petits changements finissent par introduire les grands. Ces changements visiblement insignifiants sont à craindre autant que les autres, car conduisant à l'habitude de ceux-ci, ils aboutissent à un besoin incessant de transformations qui finit toujours par toucher les piliers de la société. A la suite des changements incessants, les mœurs se corrompent au risque d'un mépris des institutions en place, parmi lesquelles les lois.

Dans *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe* Montaigne soutient qu'il ne faut jamais essayer de changer une loi, même dans le cas où elle est mauvaise. A la fin du paragraphe, il reprend le fondement des lois : l'usage longtemps en place et bien enraciné, qui empêche de retrouver leur naissance ou de supposer qu'elles puissent avoir été autres. Ce

[433] *Des loix somptuaires* p. 270.

fondement, souvent présenté sous son aspect précaire et arbitraire, est ici éclairé sous un autre angle : son importance pour consolider une institution nécessaire au bon fonctionnement de la société.

D. Utilité : *Apologie*.

« [A] Epicurus disoit des lois que les pires nous estoient si necessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeroient les uns les autres. (…) [B] C'est un outrageux glaive [C] que l'esprit à son possesseur mesme, [A] pour qui ne sçait s'en armer ordonnément et discrettement »[434].

La plupart des passages de l'*Apologie* où nous retrouvons des références aux lois mentionnent plutôt les lois naturelles, mais aux pages 558-559, Montaigne propose d'intéressantes remarques liées aux lois humaines et à leur utilité. Selon Epicure, nous dit-il, les pires des lois sont tout de même nécessaires, sans quoi les hommes s'entremangeraient. Montaigne évoque ensuite Platon selon lequel sans les lois nous vivrions comme des bêtes brutes. Soulignons que le terme 'bêtes brutes' désigne ici une barbarie dans un sens péjoratif, et non une proximité avec les lois de la Nature.

Montaigne donne raison à ces deux auteurs et explique que : « nostre esprit est un outil vagabond, dangereux et temeraire ; il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure. Et, de mon temps, ceux qui ont quelque rare excellence au dessus des autres et quelque vivacité extraordinaire, nous les voyons quasi tous desbordez en licence d'opinions et de meurs. C'est un miracle s'il s'en rencontre un rassis et sociable »[435]. Le débordement de l'esprit justifie que nous lui opposions des barrières contraignantes, lesquelles restent cependant insuffisantes. A plusieurs éléments est attribué le pouvoir de freiner les hommes (ou leur esprit) : les religions, les lois, les coutumes, la science, les préceptes, les peines et récompenses mortelles comme immortelles.

Cela ne suffit pourtant pas à contrôler la dissolution de l'esprit humain qui, malgré tous ces obstacles, réussit à échapper à toute liaison, grâce à sa volubilité et dissolution : « c'est un corps vain, qui n'a par où estre saisi et assené ; un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir neud ni prise ». De ces considérations suit une réflexion à propos de l'existence de certaines âmes

[434] *Apologie* p. 558-559.

[435] Ibid, p. 559.

fortes et bien nées, qui peuvent régler par elles-mêmes leur propre conduite et voguer avec modération et sans témérité dans la liberté de leurs jugements au-delà des opinions communes. Cela ne les détourne cependant pas du devoir de suivre les lois et coutumes du pays, et Montaigne ajoute qu'étant donné l'incessante impétuosité de l'esprit, même dans ces cas spéciaux, il est plus prudent de les mettre en tutelle.

Pour ceux que ne savent s'armer d'ordre et de jugement, leur esprit constitue pour eux-mêmes un danger beaucoup plus imminent, ce qui conduira Montaigne à lui donner la qualification d'outrageux glaive. Seule créature qui ne suit pas les lois de la Nature, l'homme est l'animal à qui les brides sont données avec plus de raison. Contrairement aux autres, il est le seul qui, sans les ornières tracées par l'usage et les lois, ne tiendrait de lui-même la vue sujette devant ses pas ni se garderait de verser çà et là. D'où le besoin de se resserrer dans le train accoutumé, qu'il soit bon ou mauvais.

E. Instabilité : *De la praesumption*.

« [A] Nos meurs sont extrement corrompuës, et panchent d'une merveilleuse inclination vers l'empirement ; de nox loix et usances, il y en a plusieurs barbares et monstrueuses ; toutefois, pour la difficulté de nous mettre en meilleur estat et le danger de ce crollement, si je pouvoy planter une cheville à nostre rouë et l'arrester en ce point, je le ferois de bon cœur. (…) Il est bien aisé d'accuser d'imperfection une police, car toutes choses mortelles en sont pleines ; il est bien aisé d'engendrer à un peuple le mespris de ses anciennes observances ; jamais homme n'entreprint cela qui n'en vint à bout ; mais d'y restablir un meilleur estat en la place de celuy qu'on a ruiné, à cecy plusieurs se sont morfondus, de ceuw qui l'avoient entreprins »[436].

Dans le chapitre *De la praesumption* nous retrouvons les mêmes propos en ce qui concerne les lois humaines : leur seul fondement se trouve dans l'usage, ce qui les rend incertaines et aléatoires. Cependant, aucun changement ne vaut leur fragilité. Voyons le texte. A la page 655 (en couche [A]) Montaigne souligne que concernant les affaires publiques, « nous ne trouvons un aussi mauvais train avec âge et constance, qui ne vaille n'importe quel changement ou remuement ». Il admet l'extrême corruption des mœurs de son époque, leur penchant merveilleux à s'empirer, ainsi que l'abondance des lois et usages barbares et monstrueux.

Rien de cela ne justifie pour autant le changement : « toutefois, pour la difficulté de nous mettre en meilleur estat et le danger de ce crollement, si je pouvoy planter une cheville à nostre rouë et l'arrester en ce point, je le ferois de bon cœur ». Les défenses ferventes pour la conservation des institutions légales et des mœurs de son époque ne doit pas nous faire oublier la précarité de ces mêmes lois et règles et son regret de ne pas en avoir de plus solides : « le pis que je trouve en nostre estat, c'est l'instabilité, et que nos loix, non plus que nos vestemens, ne peuvent prendre aucune forme arrestée »[437]. S'il défend des lois qui ne peuvent prendre une forme fixe, c'est parce que le maintien de la société en dépend. Soulignons l'idée, importante

[436] *De la praesomption* p. 655-656.

[437] Ibid, p. 656.

pour la suite, que Montaigne n'accepte aucune relation d'implication entre les lois humaines et celles naturelles/divines.

Nous conclurons qu'il regrette l'absence des lois divines ou naturelles, seules capables de prendre une forme arrêtée et d'apporter la constance aux hommes. Montaigne ne se limite pas à souligner l'absence des lois constantes et stables parmi les hommes. Il insiste encore sur l'impossibilité de leur retour au sein de l'humanité : d'un coté par la critique de la foi chrétienne, de l'autre par l'éloignement et l'abandon de la Nature. Si les lois immuables, seules permettant un changement positif, ne peuvent reprendre le cours de la vie humaine, il ne sert à rien de tenter d'impulser des modifications arbitraires car leur imperfection ne permettra jamais à l'homme d'atteindre une condition meilleure. Il est facile de montrer les défauts, imperfections et faiblesses des lois humaines, ainsi que des polices qu'elles soutiennent. Il est aisé de les critiquer et de les rendre haïssables.

Cette facilité ne doit pourtant pas, comme ne cesse de nous le dire Montaigne, nous autoriser à le faire. Au contraire, leur difformité doit nous servir à prendre conscience de l'imperfection humaine qui les a crées, ainsi que de son impossibilité à parvenir à en créer de meilleures, applicables à une réalité elle aussi caractérisée par son inconstance : « il est bien aisé d'accuser d'imperfection une police, car toutes choses mortelles en sont pleines ; il est bien aisé d'engendrer à un peuple le mespris de ses anciennes observances ; jamais homme n'entreprint cela qui n'en vint à bout ; mais d'y restablir un meilleur estat en la place de celuy qu'on a ruiné, à cecy plusieurs se sont morfondus, de ceux qui l'avoient entreprins »[438].

[438] Ibid, p. 656.

F. Couture fortuite : *De la vanité*.

« [B] La necessité compose les hommes et les assemble. Cette cousture fortuite se forme apres en loix ; car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longuer de vie que celles de Platon et Aristote sçauroyent faire. (…) Nous nous desplaisons volontiers de la condition presente. Mais je tiens pourtant que d'aller desirant le commandement de peu en un estat populaire, ou en la monarchie une autre espece de gouvernement, c'est vice et folie »[439].

Dans le chapitre *De la vanité* Montaigne aborde la question des lois humaines dans leur rapport avec la police sous laquelle elles se trouvent. Plus exactement cette référence s'inscrit dans une réflexion à propos de la meilleure société. Montaigne se refuse, malgré par exemple son admiration pour la *République* et les *Lois* de Platon, de construire un idéal de société aussi parfaite soit-elle, dans la mesure où il estime cette tentative inutile et surtout dangereuse : « et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique. Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des reigles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de nostre esprit ; comme il se touve és arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là »[440].

Les peintures de la meilleure forme de gouvernement seraient efficaces et positives si elles s'inséraient dans un nouveau monde, où les hommes ne seraient ni assujettis ni formés par les coutumes. Là où les coutumes sont en place et enracinées, le changement ne pourrait se faire sans grand désordre et dégât. Toute tentative de « redresser et ranger de nouveau », c'est-à-dire de « tordre le pli accoutumé », ne pourrait se faire que par la rupture générale. Ce que montre l'aveu de Solon, qui n'aurait pas établi les meilleures lois qu'il aurait pu pour les athéniens, mais les meilleures parmi celles qu'ils pouvaient accepter. En d'autres termes, il est en fait plutôt facile de

[439] *De la vanité* p. 956-957.

[440] Ibid, p. 957.

créer des polices parfaites ; mais le tout n'est pas de s'imaginer ce qui pourrait exister de meilleur, mais d'avoir la capacité de trouver ce qui correspond ou s'adapte le mieux à telle ou telle réalité dans le cas où cela pourrait se faire sans dégâts (donc au début de chaque société).

Plus sage encore, semble être de savoir laisser les choses où elles sont. Puisque les sociétés ne peuvent plus être crées comme dans l'antiquité, mais sont, bonnes ou mauvaises, déjà toutes en place, le mieux est de les laisser telles quelles pour ne pas courir le risque de les empirer ou de les détruire. Il ne revient donc pas à l'esprit de construire une société ou une police, mais à la coutume, seule capable de préserver les hommes d'un plus grand désordre : « non par opinion mais en vérité, l'excellence et meilleure police est à chacune nation celle soubs laquelle elle s'est maintenuë. Sa forme et commodité essentielle despend de l'usage »[441]. Peu importe, en fin de compte, que la condition présente plaise ou non ; et d'ailleurs, selon lui, la plupart s'en déplait volontiers. Le but est encore moins de plaire aux particuliers que de s'approcher de la police idéale et meilleure : il consiste tout simplement à éviter les troubles consécutifs à tout changement, petits ou grands.

A la page 966, une intéressante réflexion tirée de son expérience personnelle illustre l'importance des lois (et de leur application) dans une police, si mauvaises soient-elles. Montaigne regrette d'échapper aux dangers de son pays par sagesse plus que par l'action de la justice et manifeste son mécontentement de ne pas se sentir sous la protection et la sauvegarde des lois françaises qu'il critique tellement. Pourtant, ce sont les seules capables d'assurer le maintien de l'ordre et de la sécurité dans une société. Une vie qui dépend davantage de la prudence personnelle ou de la faveur d'autrui, montre clairement le bouleversement et la rupture soufferts par la société, qui n'a plus aucune règle que celle de la force.

Pour finir, passons à ce petit passage de la page 989, où il démontre le danger des propositions de nouvelles lois ou polices : « [B] Les hommes vont ainsin. On laisse les loix et preceptes suivre leur voie, nous en tenons une autre ; non par desreiglement de meurs seulement, mais par opinion souvent et par jugement contraire »[442]. La désobéissance aux lois, que les sages (ceux-là mêmes qui voient l'arbitraire des lois et leurs infinis défauts) savent si bien éviter, se

[441] Ibid, p. 957.

[442] Ibid, p. 989.

trouve donc chez deux sortes de sots : tout d'abord, et cela était plutôt prévisible, chez ceux dont les mœurs sont corrompues et déréglées, ensuite et là porte l'accent de sa critique, chez les opiniâtres et orgueilleux qui, croyant pouvoir et devoir élaborer ou proposer une réalité meilleure, construisent des théories qui perdent encore ceux qui auront le malheur de les apprécier.

Parmi les personnes contre lesquelles cette critique est dirigée, se trouvent sans doute les philosophes eux-mêmes dont le travail de l'esprit tente d'élaborer une police plus parfaite. La *République* de Platon, disons, si bien élaborée soit-elle, contient un risque, parce qu'elle peut donner à entendre que la réalité déplaisante peut être substituée par une meilleure, ce qui n'est pas vrai.

3. Lois naturelles

A. Conservation, affection : *De l'affection des pères aux enfans*.

« [A] S'il y a quelque loy vraiment naturelle, c'est-à-dire quelque instinct qui se voye universellement et perpetuellement empreinct aux bestes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon advis, qu'apres le soing que chasque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance, tient le second lieu en ce rang. Et, parce que nature semble nous l'avoir recommandée, regardant à estandre et faire aller avant les pieces successives de cette sienne machine, ce n'est pas merveille si, à reculons, des enfans aux peres, elle n'est pas si grande »[443].

Le propos développé dans ce chapitre s'éloigne sensiblement de celui que nous retrouverons dans d'autres passages. Retenons ce dernier et court paragraphe figurant en couche [A] de la page 386. L'objectif de Montaigne est de donner une explication de la différence existante entre l'affection des pères pour leurs enfants et celle des enfants envers leur père. Le fait que l'affection des pères pour leurs enfants soit plus grande que celle de leurs enfants à leur égard serait due à une recommandation de la Nature qui exige l'attachement de l'engendrant vers l'engendré comme moyen de pourvoir à la conservation de l'espèce. Le moyen par lequel Montaigne entend démontrer cette thèse ne doit pas passer inaperçu.

Cette exigence de la Nature tient la seconde place dans l'échelle des lois naturelles : « s'il y a quelque loy vrayment naturelle, c'est-à-dire quelque instinct qui se voye universellement et perpetuellement empreinct aux bestes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon advis, qu'apres le soing que chasque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance, tient le second lieu en ce rang »[444]. Regardons d'abord l'affirmation placée entre les parenthèses où il dit que l'existence des lois naturelles n'est

[443] *De l'affection des pères aux enfans* p. 386.

[444] Ibid.

pas sans controverse. S'il peut y avoir controverse quant à la présence effective de ces lois chez la plupart des hommes, il ne pourrait pas y en avoir pour ce qui regarde leur existence. Montaigne le dit clairement dans plusieurs passages au long de son œuvre, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents.

Selon nous, Montaigne n'entend pas par cette parenthèse remettre en cause l'existence des lois de la nature. Montaigne définit donc les lois naturelles comme des instincts dont les caractéristiques sont d'être enracinées en chacune des créatures et cela de façon perpétuelle. Au regard de cette définition, si nous nous reportons à nouveau au contenu de la parenthèse, nous pouvons dire que Montaigne ne nie pas que l'instinct soit ancré dans toute créature, ce qui est controversé et controversable porte plutôt sur le verbe 'voir' utilisé juste avant. Dire que Montaigne nie que les lois naturelles puissent être vues chez toutes les créatures ou en tout cas chez tous les hommes est tout à fait cohérent avec ses propos et avec la réalité à laquelle il fait souvent référence.

En quoi consiste alors l'écart que nous avions annoncé par rapport aux autres chapitres ? Selon nous, il réside en ceci que, dans ce texte, Montaigne énonce de façon explicite ce que sont les deux premières ou plus importantes lois naturelles : la première étant le soin de la conservation et la deuxième l'affection portée à sa descendance directe. Qu'il les ait présentées de manière aussi manifeste peut dans un premier temps surprendre. Pourtant la première loi évoquée, concernant la conservation de l'espèce, nous renvoie à d'autres passages des *Essais* où il n'est pas explicIbident question de lois, moins encore de celles dites naturelles mais où il affirme le rôle positif et nécessaire des désirs et des plaisirs, ou encore des penchants naturels. Rien d'étonnant à ce que l'homme suive ce que lui impose la Nature et s'occupe de sa préservation par les moyens qu'elle met à sa disposition.

Il est vrai que la Nature donne encore l'esprit à l'homme et en exige un bon usage nécessaire à son perfectionnement. Mais le perfectionnement de l'homme ne peut se faire s'il néglige son corps, autre partie tout aussi importante pour son unité. Reprenons cette première loi de nature, qui pourvoie à la conservation des espèces. La Nature exige que toutes les créatures puissent persévérer dans leur être, pour cela elle les dote d'instincts qui les informent sur ce qui est bon ou mauvais à leur conservation. Le corps offre aux créatures, grâce à ses penchants et désirs ou encore le déplaisir ressenti, le pouvoir de connaître les choses dont elles ont besoin et

celles dont elles peuvent se passer ou doivent éviter. Montaigne ne mentionne cette loi nulle part ailleurs dans les *Essais*, mais dit d'innombrables fois que la Nature guide ses créatures et les hommes, leur indiquant ce qu'il leur faut en leur donnant les instruments nécessaires pour ce faire.

Nous retrouvons par ailleurs souvent le conseil de Montaigne de suivre ses penchants, ses désirs, et faire attention à ce qui plait ou déplait au corps. Malgré son aveu d'avoir élargi au-delà du nécessaire ce dont il a besoin, du fait de sa faiblesse, nous croyons pouvoir dire qu'il suit, dans une certaine mesure, les lois de la Nature, en tout cas pour ce qui concerne la première. S'il est vrai qu'il ne se limite pas à ce que prescrit la Nature (ce qui demeure difficile d'ailleurs à définir), il est vrai aussi que les instruments utilisés par lui pour sa conservation sont ceux fournis par cette dernière.

B. Plaisir : *Apologie*.

« [A] Mais, quoy qu'il en soit, nature ne nous a non plus privilegez en cela que, au demeurant, sur ses loix communes. (…) Par où il appert que ce n'est par vrai discours, mais par une fierté folle et opiniâtreté, que nous nous preferons aux autres animaux et nous sequestrons de leur condition et société »[445].

Passons à l'*Apologie*, où les lois sont assez présentes, surtout en ce qui concerne les lois naturelles. Au tout début du deuxième paragraphe de la page 483 nous retrouvons une intéressante allusion aux lois de Nature. Nous n'allons pas travailler tout le passage, qui sera repris dans le chapitre suivant, mais uniquement la première phrase dans la mesure où y figure une première référence importante aux lois. Parlant de la beauté, qu'il compare chez les hommes et les animaux, Montaigne nous dit en couche [A] que « quoy qu'il en soit, nature ne nous a non plus privilegez en cela que, au demeurant, sur ses loix communes ». Les hommes n'ont pas été selon lui privilégiés en ce qui regarde leur beauté, mais cela ne nous intéresse pas ici. Ce qu'il faut toutefois souligner c'est que les hommes ne sont pas favorisés par rapport aux autres créatures sous les lois de la Nature.

Que veut signifier Montaigne par cette affirmation ? Selon nous, il entend montrer que les hommes devraient, comme les animaux, se contenter des lois données par la nature au lieu de les occulter et d'en créer d'autres. Passons au passage introduit en couche [C] à la page 487. Montaigne quitte la comparaison entre les hommes et les animaux pour s'interroger sur l'utilité de la science. La question de Montaigne concerne plus précisément l'utilité de 'l'intelligence de tant de choses'. Or selon lui, l'intérêt de posséder un savoir étendu est nul : « la doctrine, ce m'est advis, tient reng entre les choses necessaires à la vie, comme la gloire, la noblesse, la dignité [C] ou, pour le plus, comme la beauté, la richesse [A] et telles autres qualitez qui y servent voyrement, mais de loin, et un peu plus par fantaisie que par nature »[446].

---

[445] *Apologie* p. 483.

[446] Ibid, p. 487.

Quel est le rapport du constat de l'inutilité de la science avec les lois ? Montaigne dit que les communautés humaines n'ont pas besoin de plus d'offices, de règles et de lois que les communautés animales - et nous donne en exemple certaines considérées comme très ordonnées : les grues et les fourmis. Les animaux ne créent pas, comme le font les humains des règles ou lois pour les conduire, mais suivent toujours, et à la lettre, celles octroyées par la Nature. Ce qu'il veut dire, c'est que l'homme n'a pas besoin de ce qu'il crée et celles qui lui sont attribuées devraient largement suffire. Montaigne sait que les hommes ne s'en satisfont pas, car ils introduisent dans le fonctionnement de leur société cette 'intelligence de tant de choses' pour créer une infinité de règles et de lois, dont le résultat est le plus souvent terrible, comme il ne cesse de nous le montrer.

Au contraire, les animaux, qui n'introduisent bien entendu pas l'érudition dans leur communauté, vivent pour leur part de manière très ordonnée. Nous n'allons pas supposer qu'il accuse la science d'être coupable des troubles dans les sociétés humaines, car ce serait trop simplifier les choses. Mais une chose est certaine : Montaigne regarde avec beaucoup de suspicion la présence étouffante et inutile de la science, telle qu'elle se donne. Si elle n'est pas l'entière responsable, il est sûr qu'elle n'aide pas à régler le problème de la profusion des lois et règles. Dans une réalité déjà inconstante, la profusion de connaissance ne fait que perdre les hommes encore un peu plus. Si les hommes étaient sages, ils s'approprieraient le vrai prix de chaque chose selon qu'elle soit utile et propre à leur vie.

Or la science ne permet pas de faire cette juste évaluation, comme il le souligne dans la citation mentionnée. Les lois de Nature sont parfaIbident utiles et propres à la vie de n'importe quelle créature, mais les hommes ne les connaissent plus. Restent alors les lois crées par eux qui, dans la mesure où elles constituent un important frein contre l'instabilité et l'inconstance des hommes et où elles offrent un minimum d'ordre à la communauté, est très utile à la société humaine. Les lois humaines, en principe superflues et sans utilité, deviennent nécessaires dans une réalité qui ignore les lois naturelles. L'inutilité de cette 'intelligence de tant de choses' demeure cependant, puisque les hommes ne doivent pas donner libre cours à leur esprit. Au contraire, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre, les règles et les lois d'une société doivent être le plus limité possible.

Revenons en couche [A] où Montaigne affirme le besoin de l'humilité et de la soumission pour pouvoir se dire homme de bien. Seules ces deux qualités empêchent la présomption de « laisser au jugement de chacun la connoissance de son devoir »[447]. Ce dernier doit donc être prescrit et parfaIbident respecté de ceux à qui il l'est : « autrement, selon l'imbecillité et varieté infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres, comme dit Epicurus » p. 488. L'obéissance aux lois est donc de première importance dans une société humaine, Montaigne l'avait souligné plus d'une fois. Qu'il s'agisse de l'obéissance aux lois naturelles (chose exceptionnelle) ou l'obéissance aux lois humaines, la soumission aux règles imposées dans chaque réalité est irrévocable.

Dans ce passage, Montaigne introduit cependant une nouvelle donnée véritablement singulière : ce qui jusqu'alors n'était présenté que comme une prescription sociale, est ici présenté comme une loi divine, donc naturelle : « [A] La premiere loy que Dieu donna jamais à l'homme, ce fust une loy de pure obeïssance ; ce fust un commandement nud et simple où l'homme n'eut rien à connoistre et à causer ; [C] d'autant que l'obeyr est le principal office d'une ame raisonnable, recognoissant un céleste superieur et bienfacteur ». Cette première loi divine, que nous pourrons considérer comme une loi naturelle imposée à toutes les créatures, ne consiste pas en l'obéissance aux lois positives, mais en l'obéissance aux lois naturelles, puisque ce sont celles-là que Dieu ordonne d'être suivies.

L'observation de cette loi universelle requiert cependant une condition essentielle qui est l'ignorance : « Voylà pourquoy [nous dit Montaigne en couche [A]] l'ignorance nous est tant recommandée par nostre religion comme piece propre à la creance et à l'obeïssance »[448]. D'innombrables exemples nous montrent, de la Bible avec Adam et Eve à Homère avec Ulysse face aux Sirènes… que le désir de connaissance est la peste de l'homme. La connaissance écarte les hommes de leur devoir et de l'obéissance aux lois naturelles. Nous comprenons alors les nombreux éloges que Montaigne fait des gens simples et non cultivés.

La simplicité que nous retrouvons chez les paysans, chez les gens du peuple ou encore chez les indiens n'est pas sans raison. Les gens ayant évité (de façon consciente ou non) le savoir

[447] Ibid, p. 488.

[448] Ibid.

superflu et inutile à la vie, sont louables par cela même que leur ignorance a pour conséquence l'humilité et la soumission nécessaires à quiconque veut suivre les lois de Nature. L'ignorance devient en ce sens une loi de nature, que Montaigne, à la suite de Socrate, tente de poursuivre. Après quelques exemples de l'inutilité des sciences pour la vie, il ajoute en couche [C] une référence aux indiens :

« ce qu'on nous dict de ceux du Bresil, qu'ils ne mouroyent que de vieillesse, et qu'on attribue à la serenité et tranquillité de leur air, je l'attribue plustost à la tranquillité et serenité de leur ame, deschargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou desplaisante, comme gents qui passoyent leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans relligion quelconque »[449]. Cette citation très singulière résume tout notre propos.

Remettons-nous en l'esprit tout d'abord une citation de l'*Apologie* pour comprendre la référence à la religion dans ce passage : « comment pouvoit ce Dieu ancien plus clairement accuser en l'humaine cognoissance l'ignorance de l'estre divin, et apprendre aux hommes que la religion n'estoit qu'une piece de leur invention, propre à lier leur société, qu'en declarant, comme il fit, à ceux qui en recherchoient l'instruction de son trepied, que le vrai culte à chacun estoit celuy qu'il trouvoit observé par l'usage du lieu où il estoit ? »[450]. Il ne s'agit bien évidemment pas ici de la vraie religion, mais d'une institution humaine dont le seul but est, à l'image des lois, de servir de frein au dérèglement des hommes. Ces indiens, que Montaigne présente plus d'une fois comme suivant les lois de la Nature, sont donc ignorants de l'intelligence de toutes les choses ; elle-même, et le désir de l'avoir, étant en grande partie responsables de l'abandon des lois de la Nature, de l'ignorance et de la soumission exigées des créatures.

L'absence de lettres, de lois positives et de religion sont donc le résultat de cet accord avec les lois de la Nature et de la soumission aux exigences établies par elle, ainsi que par le créateur de toutes choses. Cela nous rapproche du propos que nous avons travaillé dans le chapitre VI. Le fait que la société chrétienne dans laquelle se trouve Montaigne cherche la connaissance de toutes choses la rend, dans un certain sens, plus éloignée~~s~~ des lois de son Dieu que ceux qui, tout en l'ignorant, suivent ses préceptes et restent dans une condition d'ignorance.

---

[449] Ibid, p. 491.

[450] Ibid, p. 579.

« [A] leurs façons de parler sont : Je n'establis rien ; il n'est non plus ainsi qu'ainsin, ou que ny l'un ny l'autre ; je ne comprens point ; les apparences sont égales partout ; la loy de parler et pour et contre, est pareille. (…) Accepte, dit l'Ecclesiaste, en bonne part les choses au visage et qu goust qu'elles se presentent à toy, du jour à la journée ; le demeurant est hors de ta connoissance »[451].

A la page 505 nous retrouvons, dans les réflexions au sujet des pyrrhoniens, la même idée selon laquelle l'obéissance et la soumission est une loi naturelle. Les pyrrhoniens sont des personnages très critiques et qui font un usage très actif de leur jugement, pourtant cela n'autorise pas à leur attribuer une quelconque excentricité ou anormalité. Au contraire, ils pratiquaient déjà la posture chère à Montaigne de vivre de la manière la plus normale et la plus commune : « quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prestent et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des loix et des coustumes et à la tradition des arts »[452].

Encore une fois, Montaigne nous donne l'exemple de personnes qui, suivant leurs inclinations naturelles, retrouvent un des plus importants préceptes de la loi naturelle qui est l'obéissance. Le tableau habituel d'un Pyrrhon stupide, immobile, avec un train de vie farouche et associable, se présentant aux précipices et refusant de s'accommoder aux lois paraît donc tout à fait inacceptable. Les sages qui suivent les lois de la Nature trouvées dans leur intériorité (Pyrrhon semble en être un, aux yeux de Montaigne) sont au contraire ceux qui accomplissent au mieux l'humanité, ce qui inclut nécessairement l'obéissance aux lois humaines : « [A] il n'a pas voulu se faire pierre ou souche ; il a voulut se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouïssant de tous plaisirs et commoditez naturelles, embesoignant et se servant de toutes ses pieces corporelles et spirituelles [C] en regle et droiture »[453]. Laissons l'interprétation de Montaigne de la figure de Pyrrhon.

---

[451] Ibid, p. 505-506.

[452] Ibid, p. 505.

[453] Ibid.

Retenons par contre l'importante association des plaisirs naturels à la condition humaine. De même que le plaisir proportionné à l'homme par l'obéissance aux lois naturelles, l'acceptation du corps est nécessaire chez tous ceux qui suivent les lois de la Nature : « Il a un corps, il a une ame ; les sens le poussent, l'esprit l'agite. Encores qu'il ne treuve point en soy cette propre et singuliere marque de juger et qu'il s'aperçoive qu'il ne doit engager son consentement, attendu qu'il peut estre quelque faulx pareil à ce vray, il ne laisse de conduire les offices de sa vie pleinement et commodement

(…) nous en valons bien mieux de nous laisser manier sans inquisition à l'ordre du monde. Une ame garantie de prejugé a un merveilleux avancement vers la tranquillité. Gens qui jugent et contrerollent leurs juges ne s'y soubsmettent jamais deuëment. Combien, et aux loix de la religion et aux loix politiques, se trouvent plus dociles et aisez à mener les esprits simples et incurieux, que ces esprits surveillants et paedagogues des causes divines et humaines ! »[454]. L'ignorance est donc toujours intimement liée à l'obéissance, et souvent encore liée au plaisir. Lorsque nous trouvons ces éléments chez une personne citée dans les *Essais*, c'est qu'elle illustre le fait de suivre les lois dictées par la Nature. Regardons attentivement le paragraphe qui suit, très important pour notre discussion, et souvent utilisé pas les auteurs pour démontrer le fidéisme de Montaigne :

« [A] il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de verisimilitude et d'utilité. Cette-cy presente l'homme nud et vuide, recongnoissant sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'un haut quelque force estrangere, desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger en soy la divine, aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy ; [C] ny mescreant, [A] ny establissant aucun dogme contre les observances communes ; humble, obeïssant, disciplinable, studieux ; ennemi juré d'haeresie, et s'exemptant par consequant des vaines et irreligieuses opinions introduites par les fauces sectes. [B] C'est une carte blanche preparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver. Plus nous nous renvoyons et commettons à Dieu, et renonçons à nous, mieux nous en valons. [A] Accepte, dit l'Ecclesiaste, en bonne part les

[454] Ibid, p. 506.

choses au visage et au goust qu'elles se presentent à toy, du jour à la journée ; le demeurant est hors de ta connoissance »[455].

Pyrrhon, ainsi que tous ceux qui suivent sa voie, ayant de bonne foi renoncé et quitté les « privilèges fantastiques imaginaires et faux que l'homme s'est usurpé de régenter, d'ordonner, d'établir la vérité » fait que leur doctrine (ou 'invention humaine', comme le dit notre auteur) soit la plus vraisemblable et utile. Essayons de mieux comprendre son utilité. Tout d'abord, le rendant humble, obéissant et disciplinable, elle l'engage à suivre les lois et usages du pays. Ce point est de première importance, car l'obéissance aux lois et aux observances communes est fondamentale, chez le sot comme chez le sage. Ensuite, le pyrrhonisme ne se limite pas à encourager la soumission aux lois ; sa vraie utilité semble se trouver ailleurs. La doctrine pyrrhonienne présente l'homme comme nu, vide, reconnaissant ainsi sa faiblesse naturelle. Or sa plus grande faiblesse concerne sa capacité limitée à connaître la vérité des choses. Pyrrhon incite donc à l'ignorance et à l'humilité, nécessaires pour accéder aux lois naturelles. Privé de science, humble et ignorant, l'homme se rend apte à recevoir et loger la vraie foi.

Le paradoxe ici est que Montaigne présente le scepticisme comme un instrument qui ouvre la voie à la réception de la foi, puisqu'il permet à l'homme de devenir « une carte blanche préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il lui plaira y graver ». Toutefois, cela n'est pas si simple, puisque la foi ne dépend pas des hommes. L'homme peut être prêt à recevoir la foi, et le pyrrhonisme est désigné comme un bon moyen pour y parvenir, mais cela ne rend pas son don obligatoire. Montaigne est très clair là-dessus, Dieu peut graver ce qu'il lui plait. Tout à la fin de l'*Apologie* il reviendra sur ce point : «il s'eslevera si Dieu lui preste extraordinairement la main ; il s'eslevera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soubslever par les moyens purement celestes »[456].

L'homme ne doit donc pas attendre de recevoir la grâce, mais doit se contenter de ce qui relève de son propre ressort. Si la connaissance des vérités en est exclue, la foi l'est encore davantage. Dans ces conditions, l'homme doit, comme le conseille l'Ecclésiaste, accepter les choses telles qu'elles lui sont données et présentées, sans désirer les connaître. La foi étant du

[455] Ibid.

[456] Ibid, p. 604.

ressort de Dieu et dépendant de sa volonté, partir à la quête des lois naturelles devient une tâche plus réalisable pour ceux qui, devenant une carte blanche, se rangent sous l'ignorance et l'humilité. Les lois naturelles aussi sont imprimées par Dieu au moyen de sa 'chambrière' Nature, et connues des hommes sous certaines conditions ; mais elles sont applicables pour n'importe quel homme de bien et ne dépendent pas du don divin.

Les sages anciens, sceptiques ou non, qui ne pouvaient pas connaître la vraie foi, ont cependant pu, grâce à l'obéissance, l'ignorance, la simplicité et l'humilité, parvenir à retrouver les lois naturelles inscrites dans leur for intérieur. C'est encore peut-être le cas des indiens, et ce serait encore le cas de tous ceux qui n'ayant pas été choisis par la divinité pour recevoir la vraie foi, trouvent tout de même les lois naturelles qui les rapprochent un peu plus de Dieu. L'homme n'a pas, aussi grand que soit son désir, le pouvoir d'atteindre de lui-même la vraie foi, car celle-ci est un don de Dieu. Il a toutefois le pouvoir, s'il fait l'effort nécessaire, de retrouver en lui les lois naturelles, cachées par les usages et coutumes trop bien enracinés. Se conformer aux lois naturelles constitue déjà la moitié du chemin vers l'obéissance à Dieu, puisque tout en ignorant les saintes paroles, les hommes accomplissent des préceptes chrétiens en suivant la loi de la Nature.

« [C] L'impression de la certitude est un certain tesmoignage de folie et d'incertitude extreme ; et n'est point de plus folles gens, ni moins philosophes, que les philodoxes de Platon. (…) Il est vray, car vous le voyez et sentez ainsin ; il faut qu'ils me dient si, ce que je pense sentir, je le sens pourtant en effect ; et, si je le sens, qu'ils me dient apres pourquoy je le sens, et comment, et quoy ; qu'ils me dient le nom, l'origine, les tenans et aboutissans de la chaleur, du froid, les qualitez de celuy qui agit et de celuy qui souffre ; ou qu'ils me quittent leur profession, qui est de ne recevoir ny approuver rien que par la voye de la raison ; c'est leur touche à toutes sortes d'essais ; mais certes c'est une touche pleine de fauceté, d'erreur, de foiblesse et defaillance »[457].

Dans un autre passage, aux pages 540-541, Montaigne soutient que les seuls principes que les hommes peuvent avoir sont ceux que la divinité leur révèle, le reste n'étant que songe et fumée. Dans cette perspective, les présuppositions et énonciations humaines sont toutes renvoyées à une égale autorité au regard des principes divins. Par une phrase ajouté en [C], dans l'esprit même de l'*Apologie*, il affirme que « l'impression de la certitude est un certain tesmoignage de folie et d'incertitude extreme ; et il n'est point de plus folles gens, ni moins philosophes »[458]. Les affirmations dogmatiques, qu'elles prétendent détenir le savoir ou qu'elles le jugent absolument impossible, sont très indignes, nous dit-il, de la profession philosophique.

En plus d'être arrogants, croyant tout connaître, les philosophes se contredisent et font parfois appel aux sens dans un domaine qu'ils attribuent à la raison : « il faut sçavoir si le feu est chaud, si la neige est blanche, s'il y a rien de dur ou de mol en nostre cognoissance. Et quand à ce responses dequoy il se faict des ocntes anciens, comme à celuy qui mettoit en doubte la chaleur, à qui on dict qu'il se jettast dans le feu ; à celuy qui nioit la froideur de la glace, qu'il s'en mit dans le sein »[459]. Ces philosophes s'égarent d'abord lorsqu'ils croient la raison capable d'atteindre la vérité, ensuite lorsqu'ils demandent aux sens d'apporter une preuve de leur dogme qu'ils devraient pourtant trouver par la raison seule. La vraie philosophie, ou en tout cas la bonne, est

[457] Ibid, p. 541.

[458] Ibid.

[459] Ibid.

celle des sceptiques ou pyrrhoniens, qui se préservent de tout entêtement et affirmation péremptoire ; de ceux qui promeuvent l'ignorance à la place de la connaissance, l'humilité plutôt que l'arrogance et l'orgueil.

Ce comportement humble et ignorant ne revient pas aux philosophes pyrrhoniens exclusivement, mais se rencontre encore chez ceux qui demeurent dans leur état naturel. En effet, dans ces deux cas, la raison reste un outil comme le sont les sens (peut-être même moins important), et ne constitue aucunement un chemin pour la connaissance du vrai : « s'ils nous eussent laissé en nostre estat naturel, recevans les apparences estrangeres selon qu'elles se presentent à nous par nos sens, et nous eussent laissé aller apres nos appétits simples et reglez par la condition de nostre naissance, ils auroient raison de parler ainsi ; mais c'est d'eux que nous avons appris de nous rendre juges du monde ; c'est d'eux que nous tenons cette fantaisie, que la raison humaine est contrerolleuse generalle de tout ce qui est au dehors et au-dedans de la voute céleste, qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle tout se sçait et connoit »[460].

Les dogmatiques qui créèrent l'illusion d'une raison omnipotente méprisent parallèlement les sens et ont du mal, se limitant à elle, à prouver et établir tout ce dont ils ont besoin. Devant l'impuissance de celle qu'ils avaient élue leur reine, ils sont obligés de se contredire et de leur faire appel quand bien même ils les accusent de fausseté et d'impuissance. Ils recourent aux apparences présentées par les sens et aux appétits, mais les ayant refusés, ils ne peuvent le faire sans se discréditer. S'ils ne peuvent utiliser les sens sans entrer en contradiction, les philosophes qui n'avaient pas niés leur valeur et qui n'avaient pas soutenu l'omnipotence de la raison peuvent le faire sans se démentir. Dans les actions de la vie et pour procéder de façon commune selon les lois établies, c'est le plus souvent sur l'aval des sens qu'ils comptent.

Avec ces philosophes, peuvent encore se fier à leur sens tous ceux qui se trouvent dans leur état naturel, comme par exemple les amérindiens cités dans la suite du texte : « Cette response seroit bonne parmy les Canibales, qui jouissent l'heur d'une longue vie, tranquille et paisible sans les preceptes d'Aristote, et sans la connaissance du nom de la physique. Cette response vaudroit mieux à l'adventure et auroit plus de fermeté que toutes celles qu'ils emprunteront de leur raison et de leur invention. De cette-cy seroient capables avec nous tous les

[460] Ibid, p. 541.

animaux et tout ce où le commandement est encore pur et simple de la loy naturelle ; mais eux, ils y ont renoncé »[461]. Suivre les sens revient à suivre les lois de la nature. Mais ceux qui ont étouffée en eux la présence de la Nature, les lois positives se substituant à elle, ne peuvent plus faire appel aux lois naturelles : en eux elles sont perdues.

Ecartons les hommes qui ont abandonné la Nature et limitons-nous aux autres. La Nature nous donne comme guide les appétits, les penchants, parfois aussi les désirs ; donc les sens : ainsi tous ceux qui suivent les lois naturelles doivent faire confiance aux sens pour régir leur vie et assurer leur conservation, tout en respectant le précepte d'ignorance et d'humilité. Quelqu'un qui tient l'ignorance pour une richesse n'a nul besoin des préceptes d'Aristote ou de qui que ce soit d'autre, toute construction humaine étant inférieure et imparfaite face aux élaborations de la Nature. De ce fait, les réponses dérivées des sens, données par les cannibales, par les pyrrhoniens, par un paysan… possèdent davantage de fermeté que toute autre construite et inventée sur la base de la raison humaine.

Ceux qui s'en remettent à la raison sont ceux qui ont abandonné la Nature, et qui ne peuvent plus faire appel aux sens de façon légitime. Retenons pour finir la référence aux animaux qui, selon lui, sont capables des mêmes réponses que les hommes en leur état naturel, puisqu'ils suivent encore le commandement de la Nature. Ces réponses qui se font par le biais des sens ne fournissent pas un accès au savoir ou à la vérité. Si elles n'ont pas de valeur épistémique, elles ont en revanche une valeur pratique dans la mesure où elles permettent à l'homme de s'orienter dans le monde afin d'assurer sa conservation.

[461] Ibid.

« [B] adoration d'un dieu qui vesquit autrefois homme en parfaite virginité, jeusne et poenitence, preschant la loy naturelle et des ceremonies de la religion, et qui disparut du monde sans mort naturelle »[462].

Portons à présent notre attention sur un passage en couche [B] de la page 574 où Montaigne fait une des rares références au Christ. Nous pouvons en effet remarquer dans ce qui suit une description tacite du Christ. Cette description figure au milieu d'une longue liste de croyances, de tous lieux et temps, égales ou très semblables à celles de la religion chrétienne. Nous nous limiterons ici à souligner l'affirmation que le Christ prêche les lois naturelles. Si Montaigne considère les préceptes du Christ équivalents ou proches des lois naturelles, cela veut dire que quiconque suit ces préceptes, suit l'une des deux autorités.

[462] Ibid, p. 574.

« [A] Au demeurant, si c'est de nous que nous tirons le reglement de nos meurs, à quelle confusion nous rejettons-nous ! (…) Les loix prennent leur authorité de la possession de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivieres : suyvez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau à peine reconnoissable, qui s'enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant »[463].

A la page 578, partant d'une discussion sur les lois humaines, qui reprend les points développés par lui dans d'autres chapitres, vient la dernière mention aux lois naturelles de l'*Apologie*. Nous pouvons même dire que ce passage propose une conclusion sur la question, reprise ici dans tous ses aspects. Les hommes ne peuvent pas tirer d'eux-mêmes le règlement de leurs mœurs, car cela les entraînerait à une société chaotique. Ce que la raison conseille de plus vraisemblable est que chacun suive les lois de son pays. Il ajoute en couche [B] que tel était l'avis de Socrate, inspiré d'un conseil divin. Si Montaigne n'ironise pas dans ce passage, il est plus probable qu'il renvoie au conseil divin en tant que lois naturelles émanant des divines plutôt que compris comme *daemon*, figure qu'il n'accepte pas.

Que Socrate suive les lois naturelles avait déjà été suggéré dans d'autres passages. Si chacun doit suivre les lois de son pays, le devoir des hommes n'a d'autre règle que fortuite, ce qui avait aussi été affirmé ailleurs. Les lois humaines et les devoirs qui s'en suivent, par le fait même d'avoir été crées par les hommes, sont arbitraires et imparfaites. Leur seul fondement, comme nous avons pu le constater, est donc l'usage et la coutume qui enracine chaque loi crée. Cela rend visible l'écart entre les lois et la vérité, laquelle doit au contraire avoir un visage uniforme et universel.

La même chose vaut bien entendu pour la droiture et la justice : « si l'homme en connoissoit qui eust corps et veritable essence, il ne l'atacheroit pas à la condition des coustumes de cette contrée ou de celle là ; ce ne seroit pas de la fantaisie des Perses ou des Indes que la vertu prendroit sa forme » p. 579. Les hommes n'ayant pas accès à la justice universelle, doivent se contenter de la continuelle agitation inhérente aux lois positives. Pour démontrer cette instabilité et cette oscillation, il cite d'abord l'exemple connu personnellement de lui des lois anglaises, qui en matière de politique et de religion changèrent quatre fois au long de la vie de Montaigne.

[463] Ibid, p. 578-583.

Ensuite, il mentionne son propre pays qui, à cause des turbulences de la guerre, avait vu des choses - notamment eu égard à la religion - légitimes devenir illégitimes et vise versa.

C'est alors qu'il fait une importante observation à propos de la religion considérée comme frein ou barrière de la société. Ne nous amusons pas à chercher ici un quelconque manque de foi, il n'est nullement question de la vraie religion, mais de celles, majoritaires, inventées par les hommes dans le but de donner des brides aux différentes sociétés. Face aux oscillations des lois et des coutumes, que peut nous dire la philosophie, demande-t-il ? « [A] que nous suyvons les loix de nostre pays ? c'est-à-dire cette mer flotante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements de passion ? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible »[464]. Qu'entend-il par là ?

Comme nous l'avons déjà dit, jamais il n'encouragerait la désobéissance aux lois même si elles sont bien loin de la perfection. Affirmer que son jugement ne peut être si flexible signifie que son for intérieur ne peut accompagner tous les changements de valeur que prennent les choses. Une bonté hier en crédit que le trajet d'une rivière fait crime, une vérité que certaines montagnes bornent et qui devient mensonge au-delà, ne seront donc pas facilement suivis par notre auteur. Tout en respectant les lois de son pays, il ne leur reconnaîtra pas de valeur absolue puisque d'une part elles relèvent de l'arbitraire et du provisoire et d'autre part il soutient posséder sa propre justice intérieure, mentionnée dans *Du repentir*, qui juge les choses de façon indépendante.

Cette cour intérieure, si solide soit-elle aux yeux de notre auteur, est personnelle ; et il ne la présente jamais comme un port où s'attacher. D'où la critique qui suit : selon l'auteur toute philosophie n'a pas la sagesse de demander de suivre les lois de son pays, car certaines, dans leur folie, tentent d'établir et de définir les lois naturelles. Ceux qui essaient de conférer une quelconque certitude aux lois prétendent qu'il en existe de fermes, perpétuelles et immuables, nommées par eux naturelles et inscrites dans le genre humain par nature. Pas plus qu'ailleurs, il ne s'agit de lois naturelles mais au contraire humaines, puisque aucun homme n'a la capacité de formuler les lois naturelles et encore moins de les définir ; celles-là étant plutôt données par

[464] Ibid, p. 579.

instinct et donc senties. Les lois dites naturelles, qui chez certains sont au nombre de trois, lorsque on en compte quatre chez d'autres, sont des lois humaines crées avec plus de présomption que les autres.

L'imposture de ces personnes est telle, qu'aucune des lois dites naturelles ne sont reconnues par toutes les nations; autrement dit pas une seule ne peut éviter d'être contredite et désavouée par une ou plusieurs nations. Faute d'universalité, la définition des lois naturelles ne peut être donnée : « Or c'est la seule enseigne vraysemblable, par laquelle ils puissent argumenter aucune sloix naturelles, que l'université de l'approbation. Car ce que nature nous auroit veritablement ordonné, nous l'ensuivrions sans doubte d'un commun consentement. Et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentiroit la force et la violence que luy feroit celuy qui le voudroit pousser au contraire de cette loy. Qu'ils m'en montrent, pour voir, une de cette condition »[465]. Reste donc l'autorité du législateur ou la puissance de la coutume, pour donner fondement à une loi, qui ne pourra jamais être reçue universellement.

Voyons l'ajout de [B], qui arrive finalement aux vraies lois naturelles : « Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se void és autres creatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. [C] *Nihil itaque amplius nostrum est : quod nostrum dico, artis est*»[466]. Montaigne ne cesse de nous dire que toutes les créatures suivent un même cours et que la Nature ne privilégie aucun être par rapport aux autres, mais que tous sont également pris en charge par elle. L'idée que l'homme soit créé de façon à être plus démuni est absurde.

Dans cette perspective, les lois naturelles qui régissent les autres animaux doivent nécessairement être les mêmes que celles qui gouvernent les hommes. Si la nature donne les mêmes lois aux hommes et aux autres animaux et si les premiers ne les suivent pas, c'est qu'elles se sont perdues ou ont été abandonnées. La cause de cet abandon est d'ailleurs donnée dans la suite : la raison entend tout maîtriser et diriger. Dans ce désir, qui se confond avec celui de connaissance, la raison prend déjà ses distances avec les lois naturelles qui requièrent, pour être

[465] Ibid, p. 580.

[466] Ibid.

appropriées, l'ignorance : quittant l'humilité elles deviennent orgueilleuses.

La clé du problème se trouve alors dans ces deux termes : ignorance et humilité. Ce sont ces qualités qui permettent aux hommes dont la condition est corrompue de se rapprocher des lois naturelles perdues. En revanche, leur abandon conduit à leur renoncement ainsi qu'à l'écart de la Nature. Lorsque les raisons humaines créent l'envie ou le désir de connaissance, l'humilité s'estompe et l'ignorance est remplacée par la quête du savoir. La citation suivante du *De finibus* renforce l'idée d'une nature perdue qui laisse la place à l'artifice : « il ne reste rien qui soit véritablement nôtre » et « ce qu'il [l'homme] appelle nôtre n'est qu'une production de l'art » ; reprenant d'une autre manière l'idée d'une deuxième nature que nous avons déjà travaillée.

L'auteur poursuit ensuite son propos par une énumération d'exemples des différents usages, avant d'arriver à la reprise de la conclusion : « [A] les loix prennent leur authorité de la possession de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivieres : suyvez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau à peine reconnoissable, qui s'enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant »[467].

[467] Ibid, p. 583.

C. Justice : *De la ressemblance des enfans aux peres*.

Dans un petit ajout en [C] à la page 766, qui suit le passage où Montaigne affirme avoir hérité de son père l'horreur des médecins (« que les medecins excusent un peu ma liberté, car, par cette mesme infusion et insinuation fatale, j'ay receu la haine et le mespris de leur doctrine »[468], nous retrouvons une allusion importante aux lois. Selon lui, le fait d'appeler de façon impropre 'justice' les lois particulières qui nous gouvernent, résulte d'une accommodation au petit bonheur (c'est-à-dire d'un contentement non du peu, comme le souhaiterait la nature, mais du médiocre) : « des premieres loix qui nous tombent en main et leur dispensation et pratique, souvent tres inepte et tres inique »[469]. En d'autres termes, la justice n'est autre que l'ensemble des lois, souvent mauvaises, imposées et enracinées par l'usage d'un pays.

Si ce point a déjà été rencontré, ce qui attire notre attention ici est la manière dont Montaigne envisage le rapport à la justice : « ceux qui s'in moquent et qui l'accusent n'entendent pas pourtant injurier cette noble vertu, ains condamner seulement l'abus et profanation de ce sacré titre »[470]. La justice universelle, qu'elle existe ou non, ne doit pas être confondue avec la législation qui prend souvent son nom. Etant donné qu'elle n'a rien de juste en soi, mais doit se contenter d'être utile, la loi ne peut pas usurper ce titre. Ceux qui se moquent de la loi établie sous le nom de justice, parmi lesquels nous pouvons reconnaître Montaigne, ne visent pas le juste, mais l'injuste dissimulé sous un faux masque.

L'auteur est alors conduit à montrer que les caractéristiques d'une justice particulière ne font que renforcer par opposition les qualités d'une justice universelle : « [B] la justice en soy, naturelle et universelle, est autrement reiglée, et plus noblement, que n'est cette autre justice [C] speciale, nationale, [B] contrainte au besoing de nos polices »[471]. La justice, telle qu'on peut la connaître, et qui revêt ce nom de façon profanatoire, est celle dont dépendent les polices

[468] *De la ressemblance des enfans aux peres* p. 764.

[469] Ibid, p. 766.

[470] Ibid.

[471] Ibid, p. 796.

instituées. Malgré son imperfection, elle reste utile dans la mesure où elle permet de faire obstacle au dérèglement humain. Mais à son opposé, reste la justice en soi : parfaite par cela même qu'elle est réglée par les lois naturelles ou divines.

D. Jouissance : *Du repentir*.

Tournons-nous vers le chapitre *Du repentir* pour y relever les importantes suggestions de Montaigne au sujet de la loi. Nous nous limiterons au passage en couche [B] et laisserons de côté l'ajout en [C] qui n'est pas significatif pour notre propos. Tentons de comprendre le sens du témoignage de Montaigne portant sur sa conscience : « qui me verroit jusques dans l'ame, encore ne me trouveroit-il coulpable, ny de l'affliction et ruyne de personne, ny de vengeance ou d'envie, ny d'offence publique des loix, ny de nouvelleté et de trouble, ny de faute à ma parole ; et quoy que la licence du temps permit et apprinst à chacun, si n'ay-je mis la main ny és biens ny en la bourse d'homme françois, et n'ay vescu que sur la mienne, non plus en guerre qu'en paix ; ny ne me suis servy dy travail de personne, sans loyer »[472].

Si l'auteur peut prétendre à la tranquillité d'esprit ce n'est pas grâce à l'étendue de la licence qui a cours à son époque, laquelle autorise tout compte fait des comportements déviants, mais bien parce qu'il a su s'imposer et se dicter des limites à son action et à ses pensées en conscience. Ce ne sont donc pas les lois humaines qui guident sa conduite, car elles sont beaucoup trop permissives pour pouvoir être dites bonnes, mais les lois de sa conscience, c'est-à-dire des lois que la Nature sème en chaque homme. La nature offre aux hommes non seulement les moyens de connaître ce qu'il faut pour leur conservation, mais encore ce qu'il est bien de faire. Si les plaisirs, les penchants ou les besoins sont des instruments donnés par les lois naturelles aux hommes afin de leur indiquer ce qui convient pour pourvoir à leur conservation, la conscience est la loi naturelle les renseignant sur ce qu'ils doivent faire pour maintenir un bon ordre.

Par ailleurs, le plaisir est toujours présent lorsqu'on suit la Nature puisque si bien se conserver est plaisant, faire le bien l'est encore davantage : « ces tesmoignages de la conscience plaisent ; et nous est grand benefice que cette esjouyssance naturelle, et le seul payement qui jamais ne nous manque » p. 807. Fonder la récompense des actions vertueuses sur l'approbation d'autrui est, nous dit-il, trop incertain et trouble. Les raisons en sont nombreuses : en des temps corrompus, on ne reconnaît pas toujours comme telle une action vertueuse, les récompenses

[472] *Du repentir* p. 807.

externes des actions vertueuses ne le sont pas nécessairement, etc. Une récompense humaine ne saurait donc être différente de l'homme : incertaine et trouble.

En revanche, la reconnaissance de la Nature, est on ne peut plus sûre et celle qui contente le plus. Ce n'est pas un hasard si dans le texte de Montaigne le plaisir est souvent associé à l'observance des lois naturelles : dans celles qui pourvoient à la conservation comme dans celles qui assurent la réalisation du bien, le résultat est toujours plaisant. Montaigne utilise ici sa personne, ou sa conscience, pour nous montrer l'écart existant entre les lois humaines et les lois naturelles : « nous autres principalement, qui vivons une vie privée qui n'est en montre qu'à nous, devons avoir estably un patron au-dedans, auquel toucher nos actions, et, selon iceluy, nous caresser tantost, tantost nous chastier. J'ay mes loix et ma court pour juger de moy, et m'y adresse plus qu'ailleurs. Je restrains bien selon autruy mes actions, mais je ne les estands que selon moy »[473].

La conscience de Montaigne contient des lois qui lui permettent d'orienter son action et fait œuvre de tribunal en tant qu'elle se juge elle-même et par suite s'inflige punition ou s'accorde récompense. Les lois auxquelles Montaigne fait ici référence ne sont pas selon nous des lois humaines, car même s'il ne les méprise pas, il a cependant conscience de leur caractère imparfait. Nous croyons alors pouvoir suggérer que les lois de Nature rempliraient cette fonction.

[473] Ibid, p. 807.

E. Acceptation du corps : *De la physionomie*.

Nous avons suggéré auparavant, au cours de notre analyse du chapitre *De la physionomie*, que lorsque Montaigne affirme se conformer au précepte ancien de suivre la nature, il entend par là s'en remettre à sa première nature, c'est-à-dire à ses inclinations naturelles desquelles il se contente et qu'il ne cherchera pas à effacer par une discipline contraire. L'acceptation et, plus encore, la sympathie qu'il voue à son corps, ses passions et ses désirs nous permettent d'aller plus loin et de suggérer que Montaigne se fie non seulement à ses inclinations mais aussi à la Nature dans la mesure où c'est elle qui aurait fourni désirs et inclinations à ses créatures pour qu'elles sachent ce qu'il faut rechercher et ce qu'il faut fuir.

D'ailleurs, rappelons que, dans *De l'affection des pères aux enfans*, Montaigne présente la loi de conservation, comme la première loi de la Nature. Revenons à la suite du passage de la page 1059, ajouté en couche [C], que nous n'avions pas travaillé lors du chapitre VII. Il y a une sagesse à suivre la Nature, que nous retrouvons chez Socrate, cité au paragraphe antérieur. Or la seule sagesse valorisée et en usage à son époque est une « preud'hommie scolastique » qui, à ses yeux, ne vaut pas ce qu'on lui attribue. La sagesse à laquelle notre auteur réserve une admiration est celle qui prétend suivre la Nature, et non une sagesse construite par les hommes. Montaigne aime la Nature que les hommes non dénaturés (qui peuvent écouter la voix de la raison) retrouvent dans les lois humaines et dans la religion, et qui autorise ces dernières lorsqu'elles sont en accord avec elle.

En revanche, il rejette les deuxième-natures qui imposent une loi humaine ou une religion qui n'est pas édifiée sur le modèle de la Nature. La Nature inscrite en l'homme et née en lui « de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé », lui permet de retrouver en lui-même « de quoy se soustenir sans aide », c'est-à-dire de se guider grâce à sa propre conscience (s'appuyant elle-même sur les lois de Nature) et non plus avec le secours des lois élaborées par les hommes. Cela n'aura nullement comme conséquence une quelconque désobéissance civile, ou un manque de respect envers les lois et règles humaines.

Au contraire, Montaigne soutient que la loi générale exige que nous nous conformions aux lois et normes humaines : l'exemple de Socrate l'illustre encore une fois parfaIbident. Une référence doit encore être soulignée dans cette phrase : celle à la mortalité/immortalité. Montaigne nous dit que Socrate n'est pas courageux face à la mort parce qu'il sait que son âme est immortelle, mais justement parce qu'il se sait mortel. L'homme ne doit pas ignorer la condition mortelle dans son désir d'une condition meilleure. C'est cette condition imparfaite et 'périssable', dont le corps fait nécessairement partie, qu'il doit essayer de parfaire dans la mesure du possible. Il montre que cette tâche est impossible pour tous ceux qui ne voudront pas accepter la double composition de l'homme.

Celui qui retrouve en lui les lois de Nature sous la forme de la raison ou de la conscience devient un tribunal pour lui-même sans pour autant transgresser les institutions humaines dont il perçoit facilement les imperfections. C'est ce que Montaigne se targue de pouvoir faire dans *Du repentir* ; là où, justement, il développe la question de la conscience. Il faut que l'homme écoute et surtout suive la loi naturelle (qui n'est autre que la loi divine) qu'il peut trouver dans son for intérieur. A la fin de ce paragraphe, il montre en outre comment l'écoute ou l'oubli des lois naturelles est intimement lié à la question de la religiosité ou de la foi. Sans une présence des lois de Nature, l'enseignement des paroles sacrées ne servent à rien, car elles sont équivalentes à des mots qui, n'ayant aucune répercussion sur l'action humaine, sont vidés de leur sens.

C'est ainsi que Montaigne affirme qu'est ruineuse et surtout dommageable toute instruction, dans quelque police que ce soit, qui suggère aux hommes que la croyance religieuse est suffisante pour le contentement de la justice divine et qu'en ce sens elle n'aurait pas besoin d'être accompagnée par des mœurs équivalentes. C'est exactement le point qu'il avait débattu dans la critique d'une foi séparée de l'action, dans *Des prières*. Il démontre de façon conclusive qu'une foi non suivie des actions exigées des préceptes chrétiens n'en est pas une. D'où la distinction essentielle que l'usage permet d'établir entre la dévotion et la conscience.

La dévotion, telle qu'elle est communément pratiquée se réduit à un simulacre de religiosité auquel s'adonnent ceux qui se disent avoir embrassée la foi. Simulacre car l'appartenance au culte de ceux-ci n'est qu'apparente et donc feinte, comme nous le montre Montaigne dans *Des prières*, et ne révèle donc pas la véritable nature des personnes qui y participent. Pour que la dévotion soit authentique et réponde à la conscience, il faudrait qu'elle suive la religion non

seulement dans ses rituels mais encore et surtout dans la pratique de ses préceptes. La conscience non corrompue peut avoir un certain accès aux lois divines ou naturelles, et comprend par là même qu'elle ne sera exempte de reproches ou de culpabilité que dans la mesure où elle suivra ces règles. Une conscience dont les lois ne trouvent pas leur fondement dans l'usage, mais dans la Nature, sait parfaIbident que ne pas suivre les préceptes énoncés par ses lois équivaut à s'éloigner de la Nature et plus encore de Dieu, donc de toute possibilité de perfectionnement humain.

F. Bonheur, prudence : *De l'experience*.

Nous avons déjà souligné que les références explicites aux lois naturelles sont peu nombreuses dans les *Essais*, mais cela ne nous empêche pas d'observer d'importantes affirmations, notamment en ce qui concerne la croyance de Montaigne en l'existence de ces lois. D'une chose au moins nous pouvons être sûrs : Montaigne ne nie jamais l'existence des lois naturelles. Passons à l'extrait où figure une dernière référence, d'ailleurs positive, aux lois naturelles. Dans ce texte c'est à partir d'un sentiment de regret devant le constat de la variété et des changements incessants du monde, des choses et des hommes que Montaigne en vient à la critique des lois humaines, elles aussi instables. Le problème consiste à vouloir appliquer des lois instables à une réalité elle aussi changeante.

Pour arriver à l'élaboration de ce problème, il faut avoir à l'esprit deux autres difficultés : tout d'abord l'impossibilité de retrouver chez les hommes des lois stables qui puissent les guider. Ensuite, la seconde difficulté vient de l'impossibilité de donner du crédit à une infinité de lois qui ne pourraient enfermer ou rendre compte de chaque action humaine. Résumons le propos de Montaigne, avant de l'analyser dans le détail : pour rendre compte de la réalité instable qu'est celle des hommes, le meilleur serait d'avoir des lois peu nombreuses, fixes et immuables, c'est-à-dire celles de la Nature. Les hommes, ou la plupart d'entre eux, n'y ont pas accès. Puisqu'ils ne sont pas en mesure de créer des lois invariables et générales, ils doivent se contenter de lois instables, mais cela à condition de ne pas en créer à l'infini et de se limiter à un minimum.

Notre auteur se demande ce qu'ont pu gagner les législateurs à « choisir cent mille especes et faicts particuliers, et y attacher cent mille loix » p. 1066, puisque l'incapacité humaine à faire équivaloir les lois et les actions est si évidente. Pour nombreux que soient les cas consultés et utilisés dans l'élaboration de ces lois, aucune proportion ne peut être trouvée avec l'infinie diversité des actions humaines. Montaigne dit finalement qu'il y a « peu de relation entre nos actions en perpétuelle mutation et les lois fixes et immobiles ». Les hommes atteindraient davantage de stabilité s'ils se laissaient guider par les lois de Nature, et en ce cas il y aurait plus de relation entre les actions humaines et les lois fixes et immobiles. Dans la page précédente, il

soutient justement que la nature s'était pourtant obligée à ne rien faire d'autre qui ne fût dissemblable.

Si c'est ce nécessairement dissemblable que les lois veulent assimiler et confondre, notre auteur semble avoir raison d'affirmer l'impossibilité de cette tâche. Nous avons donc deux champs très différents que les législateurs semblent croire pouvoir identifier et intégrer, qui sont celui du mutable et celui de l'immuable. Ce que veut nous dire Montaigne, c'est que cette tâche est vaine et inutile, parce qu'impossible. Il ne sert à rien de donner une infinité de lois instables à des actions du même type, car l'homme ne pourrait jamais créer une loi correspondant à chaque action. L'infinité des lois est donc inutile. Il faudrait alors avoir accès aux lois immuables, mais cette tâche n'est pas moins difficile, pour ne pas dire impossible.

Les quelques lois imposées par l'usage doivent donc servir à contrôler la réalité. Si les actions sont muables et les lois immuables, il semble bien qu'il n'y ait aucun moyen d'entente entre elles, d'où l'affirmation qu'il y a peu de relation entre elles. A entendre cela, nous dirions avec un peu de précipitation que les lois ne peuvent être rapportés aux actions et vise versa. Revenons à l'affirmation que Montaigne fait dans d'autres passages, selon laquelle les amérindiens seraient encore régis par les lois naturelles. Nous serions confrontés à une réalité bien différente de celle qui semble avoir été proposée antérieurement, puisque dans ce cas les lois et les actions sont bel et bien assimilées. Peut-être que le rapport de la loi naturelle aux actions est différent de celui que les lois humaines entretiennent avec elles.

Les lois naturelles dirigent et guident, tandis que les lois humaines, encore qu'ayant aussi ce but, prétendent aussi classifier, répertorier, ordonner et ranger les actions, ce qui est, comme nous venons de le voir, bien plus difficile à accomplir. Il nous dit encore que les lois les plus désirables, simples et générales, sont les plus rares et qu'il vaudrait mieux ne pas en avoir du tout que d'en avoir trop comme il le déplore pour sa propre société. Si les lois simples et générales sont meilleures, la multiplicité des lois crées par les hommes dans l'établissement du droit ne remplit pas cette fonction c'est pourquoi il semble nécessaire de faire appel à une autre instance. Lorsque Montaigne soutient qu'il vaut mieux ne pas en avoir que de les avoir en telle quantité, il entend souligner par ailleurs que sans toutes ces lois crées par eux, les hommes ne seraient pas livrés à eux-mêmes mais sous la coupe d'autres lois.

Selon cette hypothèse, ces lois seraient éventuellement celles dites naturelles. Dans la suite du texte, Montaigne note que les lois de la nature sont toujours plus heureuses que celles que nous nous donnons. Reprenant son éloge de la nature, tout en ayant été étouffée par les hommes, elle continue de dire à l'homme ce qu'il lui faut et ne l'abandonne jamais. Si les lois de la nature sont plus heureuses, le fait que les hommes ne les suivent pas et ne les prennent pas en compte s'explique par leur négligence à leur égard. Revenons alors à l'abandon de la nature. Cela n'en est pas un dans l'absolu, car certains y échappent, et que même parmi les sociétés corrompues il est possible d'identifier des exceptions. Dans cet extrait, il fait encore référence à ces peuples pour démontrer que les lois naturelles sont plus heureuses que les humaines. Ce qu'il entend par là c'est que les gens gouvernés par elles vivraient plus heureusement que ceux qui vivent sous les lois humaines.

Une fois de plus nous avons en outre une mention au mythique (il fait appel à l'âge d'or des poètes, âge connu pour sa quasi perfection et donc félicité), mais également à des vies réelles, qu'il n'explicite pas. Cette dernière référence peut être mise en relation avec celle des amérindiens. S'il y a des nations qui n'ont pas d'autres lois que les naturelles, comme cela vient d'être affirmé, cela renforce l'allégation selon laquelle la nature fournit le nécessaire à ses créatures, notamment à l'homme. En même temps, nous devons nous souvenir que Montaigne justifie le fait que les hommes aient cherché au-delà de ce que la nature leur a fourni, considérant ces dons comme insuffisants. Or la nature et par conséquent les lois naturelles qui en dépendent donnent la possibilité et autorisent les hommes à se porter vers un au-delà de ce qu'elles donnent.

Après avoir fait la critique des lois humaines, il affirme clairement que les lois naturelles sont les meilleures ; mais cela n'empêche pas que les choses superflues et non exigées par la nature que les hommes s'approprient et incorporent, peuvent être sinon bonnes et positives, tout au moins très acceptables et justifiables. Comme sont sans doute par exemple les spartiates… Tel ne semble pas du tout être le cas des lois humaines critiquées par notre auteur. Après les considérations sur le rapport des lois particulières aux nations ou aux usages établis, mentionnés dans le chapitre III, Montaigne présente des conclusions déjà suggérées à partir de la page 1071. Sa première proposition en couche [B] : la justice humaine est « formée » (et ce verbe ne nous semble pas gratuit) sur le modèle de la médecine ; tout ce qui est utile devient honnête et juste.

La proposition est confirmée par les Cyrénaïques, cités ensuite dans un ajout en couche [C], qui affirment qu'il n'existe pas de juste en soi puisque se sont les coutumes et les lois qui forment la justice. S'agissant de la justice humaine, comme l'expression l'indiquait depuis le début, et considérant que le domaine des choses humaines est imparfait et singulier, il aurait été plutôt logique de conclure que la justice est construite. Mais dans la mesure où les hommes croient que leur forme particulière désigne la forme universelle, l'affirmation de Montaigne n'est pas si évidente que ça. Beaucoup ne voyant pas l'équivalence des différentes choses justes, donc l'équivalence des coutumes et croyances humaines, tentent d'établir la Justice en partant de leur particularité. Revenons vers la conclusion de notre auteur : 'les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix'[474].

Dans la citation précédente, ce dernier soutenait que les lois sont reconnues comme justes en fonction de leur degré d'utilité publique. Elles ne sont pas justes en soi et ne participent pas non plus à la Justice, mais elles sont désignées comme justes parce que l'institution humaine définit la justice par rapport à ce qui est utile aux hommes. Dans cette deuxième citation, il affirme que les lois demeurent crédibles parce qu'elles sont des lois et non par ce qu'elles sont justes ; soulignant ainsi qu'elles ne sont pas justes en soi. Le fondement de leur autorité, et le seul fondement qu'elles puissent prétendre avoir, c'est d'être des lois : c'est-à-dire d'être utiles à la société, puisque leur fonction est de la régler.

Il ajoute en [C] que la non exigence d'une justice en soi leur est bien profitable, dans la mesure où, ayant été le plus souvent crées par des inaptes, elles n'auraient jamais survécu à une exigence de justice. Les hommes qui élaborent les lois sont par nature imparfaits, vains, irrésolus et quelquefois même détestables. Nous pouvons trouver des exceptions, tel Lycurgue souvent mentionné par la justesse de ses lois, mais ces exemples sont trop peu nombreux par rapport à la quantité de lois existantes. Sa conclusion consiste donc à dire qu'il n'y a rien de si lourdement, largement et ordinairement fautives que les lois. Revenant en [B] il souligne la naïveté, ou plutôt l'idiotie de ceux qui obéissent aux lois en supposant qu'elles sont justes.

S'il est vrai que leur action est correcte puisqu'ils suivent les lois, leur compréhension de la réalité s'avère absolument équivoque, et les conduit aux antipodes du sage. Ce dernier suit

[474] *De l'experience* p. 1072.

également les lois de son pays, mais non pas aveuglément. Une chose est en effet de suivre les lois en les croyant justes et universelles aux hommes. Une autre, toute différente, est de les suivre pour l'utilité de la société tout en connaissant leur manque de fondement et leur imperfection. Venons à un ajout en [C] à la page 1073, que nous travaillerons dans le chapitre X, mais dont le premier paragraphe nous intéresse de plus près ici : « en ceste université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray »[475].

Ce n'est pas la ou les lois d'un pays quelconque que Montaigne affirme suivre, mais la loi naturelle qui est seule générale dans le monde. Une autre distinction importante : la loi naturelle ou générale peut être suivie 'ignoramment et négligemment', contrairement aux lois particulières à une société, qui doivent être suivies, mais de façon consciente et surtout critique. Cette réflexion critique est inutile pour ceux qui suivent les lois de nature : en plus d'être bonnes, loin de pouvoir être connues, elles sont senties ou données par intuition. La loi d'une société construite par la raison humaine doit être sue et connue par avance de ses citoyens, non pas sentie. La loi naturelle, au contraire, inaccessible au raisonnement humain, ne saurait être trouvée par les hommes que par instinct. La science humaine, dont la capacité se limite à créer des lois imparfaites, ne pouvant prétendre accéder à la connaissance des lois universelles pourrait moins encore prétendre changer les lois établies par la Nature. C'est une folie proprement humaine que de se croire capable de faire en sorte que les lois fermes et immuables changent de voie selon le désir d'un homme en particulier.

Passons à la fin du chapitre avec lequel nous pourrons clore les références aux lois dans les *Essais*. Commençons par le passage en [B] à la page 1104 par lequel Montaigne conclut une fois de plus que le comportement le plus sage consiste à fuir les changements, nouveautés et extravagances. Ces considérations nous renvoient à l'obéissance aux lois (et aux coutumes qui leur donnent un fondement) sous lesquelles nous nous trouvons, indépendamment de leur justice ou injustice : « La forme de vivre plus usitée et commune est la plus belle : toute particularité m'y

[475] Ibid, p. 1073.

semble à eviter, et haïrois autant un alleman qui mit de l'eau au vin qu'un françois qui el boiroit pur. L'usage publiq donne loy à telles choses »[476].

Le paragraphe de la page 1107, lui aussi très court, est encore plus intéressant car il ne se limite pas à reprendre les conclusions tirées jusqu'ici. Montaigne commence cet extrait en évoquant les plaisirs purs de l'imagination, lesquels pour but d'élargir l'attention portée aux biens matériels aux biens spirituels. Notre auteur poursuit son argumentation par une référence à Critolaüs. Ces plaisirs de l'imagination sont communément admis comme plus importants que ceux relatifs aux biens matériels, d'où l'idée que les choses spirituelles ont une plus grande valeur.

Nous croyons pouvoir dire que Montaigne n'accepte pas ce type de jugement, dans la mesure où il attribue beaucoup d'importance aux choses matérielles et refuse toute exclusivité, que ce soit du domaine spirituel ou corporel : « mais moy, d'une condition mixte, grossier, ne puis mordre si à faict à ce seul object ; si simple que je ne me laisse tout lourdement aller aux plaisirs presents de la loy humaine et generalle, intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels »[477]. Cette petite phrase est fondamentale et nous dévoile sa position sur la question. Il affirme que la raison pour laquelle il ne peut adhérer à cette idée selon laquelle ce qui relève du spirituel aurait une valeur supérieure aux choses matérielles réside dans le fait que la condition des hommes est mixte, autrement dit leur être participe autant de l'esprit que du corps.

Aucun homme ne pourrait prétendre avoir une condition différente et Montaigne nous dit que ceux qui veulent se faire anges deviennent en vérité des bêtes. Il nie la possibilité à tout homme de chercher l'exclusivité du spirituel, donnant égale importance aux plaisirs et autres choses corporelles. Plus encore : sa condition est si simple, qu'il prétend se laisser « lourdement aller aux plaisirs presents de la loy humaine et generale, intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels ». Nous pouvons observer que Montaigne fait ici référence à différentes conditions : d'abord la condition commune à tous les hommes qui est celle d'un être double, ensuite celle simple et particulière qui lui est propre et s'avère proche de la condition exigée par la Nature à ses créatures.

---

[476] Ibid, p. 1104.

[477] Ibid, p. 1107.

Dans une deuxième référence aux Cyrénaïques Montaigne se montre plutôt en accord avec leur pensée. Dans les pages précédentes, il affirmait, avec eux, que rien n'est juste en soi mais que les coutumes et lois déterminent ce qu'est la justice. Il dira ici, avec eux encore, que les plaisirs corporels sont plus puissants et justes dans la mesure où ils participent à la fois du corps et de l'âme.

4. Proposition universelle de raison : Saint Thomas.

Après avoir travaillé les passages de Montaigne où il était question des différentes lois, nous proposons de procéder à une mise en parallèle avec saint Thomas, lequel aux questions 90 à 97 de la *Somme Théologique* expose ses thèses relatives aux lois. L'opposition entre les deux points de vue peut encore être lue comme une contestation de plus des thèses d'Aristote dans la mesure où saint Thomas s'inscrit dans l'héritage de ce dernier. La réfutation de Montaigne des positions de saint Thomas nous paraît par ailleurs évidente. Dans la mesure où nous avons déjà vu l'intégralité des passages de Montaigne sur les lois, faisons de même pour saint Thomas et suivons l'ordre du texte proposé par lui. Selon saint Thomas, la loi consiste en des propositions universelles de la raison pratique ordonnées aux actions[478].

Or Montaigne réfute l'idée selon laquelle la raison humaine serait en mesure d'établir des propositions universelles, et encore moins dans le but d'ordonner les actions. Selon lui, la loi ne dérive pas nécessairement de la raison mais plutôt s'en éloigne, puisqu'elle peut provenir tout aussi bien d'une ancienne tradition que de la folie d'un gouverneur. Montaigne rejette donc l'identification de la loi avec la raison que saint Thomas reprend d'Aristote, mais encore la félicité et surtout la justice qui selon ces derniers l'accompagneraient et qu'elles conserveraient dans les communautés. La loi chez Montaigne a pour but de maintenir l'ordre dans une société, mais il n'est nullement question de félicité et moins encore de justice.

Son affirmation selon laquelle la loi n'a rien de juste est on ne peut plus claire dans *De l'experience* : « [B] Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité ; elles n'en ont point d'autre. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doibt »[479]. Plus encore, elle semble constituer une réponse directe à ces auteurs : « Il faut dire que, selon le mot d'Augustin, il ne semble par qu'elle soit une loi, la loi qui ne serait pas juste. Aussi est-ce pour autant qu'elle est juste, qu'elle a force de loi. Or, dans les choses humaines, quelque chose

[478] *Somme Théologique* q. 90 à 97 p.45.

[479] *De l'experience* p. 1072.

est dit juste par le fait qu'il est conforme à la règle de la droite raison. Mais la règle première de la raison, c'est la loi naturelle. Dès lors, toute loi positive humaine n'aura raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi naturelle. Qu'en quelque point elle ne s'accorde par à la loi naturelle, et déjà elle n'est plus loi, mais corruption de loi »[480].

C'est peut-être exactement dans la mesure où elles ne se conforment pas à la raison qu'elles ne peuvent être dites justes. Aux lois divines et naturelles, conformes à la raison, il attribuerait sans doute la justice. Mais il ne souscrira pas à pas l'idée selon laquelle la loi ne peut être autre que l'énoncé de la raison, point sur lequel insiste saint Thomas : « toute loi procède de la raison et de la volonté du législateur ; la loi divine et naturelle, de la volonté raisonnable de Dieu ; la loi humaine, de la volonté de l'homme réglée par la raison »[481]. A moins qu'il ne s'agisse de la loi divine, énoncé de la raison divine. L'incapacité de la raison humaine à fonder les lois nous ramène à l'*Apologie*, laissant ainsi découvrir une nouvelle lecture du propos de Montaigne sur la rationalité des animaux.

Voyons d'abord ce que dit saint Thomas au sujet de ces derniers : « les animaux sans raison aussi participent de la raison éternelle à leur façon, tout comme la créature raisonnable. Mais parce que la créature raisonnable en participe sous un mode intellectuel et rationnel, il s'ensuit que la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable s'appelle proprement une loi : car la loi est affaire de raison. Mais, dans la créature sans raison, elle n'est pas participée sous un mode rationnel : aussi ne peut-elle pas être appelée loi, sinon par analogie »[482]. Les animaux, irrationnels, participent de la loi éternelle de manière différente que les humains, rationnels. En réalité, ils y participent d'une façon moins notable, puisque la rationalité fait la supériorité des hommes sur les autres animaux.

Lorsque Montaigne réfute le schéma discontinuiste imposé par le critère de la rationalité entre les humains et les animaux, il refuse par là même la différence supposée entre la participation des uns et des autres à la loi divine. Nous dirons que notre auteur va encore plus loin, car il ne se contente pas de sous-entendre que les créatures participent (par principe mais

---

[480] *Somme Théologique* q. 90 à 97, p. 202.

[481] Ibid, p. 249.

[482] Ibid, p. 72.

non dans la pratique) de façon semblable à la loi naturelle (donc divine). Dans les passages où il montre qu'il existe une adhésion instinctive ou spontanée aux lois naturelles de la part de certains groupes humains, auxquelles par ailleurs le désir sain et les penchants naturels conduisent, il confère aux hommes les instruments que saint Thomas donnait aux créatures irrationnelles pour accéder aux exigences de la loi divine.

Montaigne destitue l'homme de sa supposée supériorité pour le placer parmi les autres êtres, desquels saint Thomas l'avait soigneusement séparé : « Aussi, comme tout ce qui est soumis à la providence divine est réglé et mesuré par la loi éternelle, il est évident que tous les êtres participent de quelque manière de la loi éternelle, dans la mesure précisément où c'est de l'impression en eux de cette loi qu'ils tiennent les inclinations à leurs actes et à leurs fins propres »[483]. Les inclinations, à condition de n'être pas souillées et corrompues, loin d'être réservées aux animaux, sont le plus sûr moyen pour l'homme d'accéder aux commandements de la loi naturelle ou divine. L'opposition entre les deux auteurs devient plus claire avec le passage où saint Thomas souligne que la sensualité est une marque d'imperfection :

« sous le gouvernement de Dieu législateur, les diverses créatures possèdent des inclinations naturelles et diverses, de sorte que ce qui fait loi en quelque manière pour l'une, est pour une autre contraire à la loi ; comme si je disais qu'être en fureur est en quelque manière la loi du chien, alors que c'est contraire à la loi de la brebis ou de quelque autre doux animal. La loi de l'homme, donc, telle qu'elle lui échoit de par l'ordonnance divine et conformément à sa condition propre, est qu'il agisse selon la raison. Cette loi fut même si puissante dans le premier état que rien d'étranger ou de contraire à la raison ne pouvait se glisser en l'homme. Mais lorsque l'homme se retira de Dieu, il encourut d'être entrainé selon l'élan de la sensualité, ce qui arrive aussi à chacun en particulier, dans la mesure où il s'écarte davantage de la raison, de sorte qu'il se trouve assimilé d'une certaine manière aux bêtes qui, elles, sont entraînées par l'élan de la sensualité »[484].

La sensualité caractérise ici le domaine de l'instinct et s'oppose à la raison. La conséquence semble claire : quiconque participe du domaine de la sensation s'écarte de la raison et par là

[483] Ibid, p. 70.

[484] Ibid, p. 89.

même de la loi. Montaigne affirme le mouvement contraire. La raison humaine, la plupart du temps corrompue, constitue un obstacle à l'accès aux lois de la Nature, en revanche, une sensualité saine nous y rapporte. Ce fait s'illustre dans le parallèle entre les européens et les indiens. Toute la question repose donc sur une thèse de base, proposée par Aristote, soutenue par saint Thomas, et rejetée par Montaigne : la nature humaine définie par la raison, qui sépare les hommes des autres créatures.

Cela est mieux explicité dans le passage suivant de saint Thomas: « On a dit, en effet, que relevait de la loi naturelle tout ce vers quoi l'homme est incliné selon sa nature. Or chaque être est incliné naturellement à l'opération qui lui convient selon sa forme propre ; ainsi le feu, à chauffer. Par suite, puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme, en tout homme sera inscrite l'inclination naturelle à agir selon la raison. Et cela, c'est agir vertueusement. Aussi, sous cet aspect, tous les actes des vertus tombent sous la loi naturelle ; en effet, la propre raison d'un chacun lui dicte naturellement d'agir vertueusement. Mais si nous parlons des actes vertueux selon ce qu'ils sont en eux-mêmes, à savoir considérée dans leurs espèces propres, alors tous ne tombent pas sous la loi de nature. En effet, beaucoup de choses se font de manière vertueuse, auxquelles la nature n'incline pas spontanément, mais que les hommes ont découverts par le labeur de la raison, les jugeant utiles pour bien vivre »[485].

Nous pourrions souscrire que Montaigne interprète l'agir selon la nature comme un agir vertueux (à condition que ce soit une vertu naturelle qui rejoint la bonté), mais non pas que l'agir vertueux est un agir selon la raison. Le nœud du différent entre Montaigne et saint Thomas réside dans leur conception respective de la raison. Les hommes non corrompus, chez notre auteur, peuvent être tout aussi bien conduits à agir vertueusement par la raison que par les inclinations sensibles. Nous dirons même qu'ils le seront plutôt par les inclinations que par la raison. Nous soulignerons encore un dernier écart aux dernières lignes du passage cité ci-dessus plus implicite cette fois. Saint Thomas accepte que les découvertes ou créations de la raison soient rangées sous la catégorie des choses vertueuses.

Selon nous, ce n'est pas le cas chez Montaigne puisqu'il détermine ce qu'est la vertu à partir de la nature et non au regard d'un dépassement. Les inventions de la raison, chez lui, sont

[485] Ibid, p. 170.

tout au plus acceptables, car même lorsqu'elles ne sont pas nuisibles, les créations humaines ne sont jamais nécessaires. Or il paraît peu probable que Montaigne classe le superflu dans la catégorie du vertueux. Les inventions humaines peuvent être vertueuses à condition qu'elles rejoignent les indications naturelles qui ne sont plus visibles naturellement, mais pas dans les cas où elles y ajoutent quelque chose. Revenons à saint Thomas, qui réaffirme d'une autre façon la distinction entre les hommes et les autres créatures à partir de la raison :

« Or tout comme l'homme, en intimant un ordre, imprime comme un principe intérieur d'action en celui qui lui est soumis, ainsi Dieu imprime en la nature tout entière des principes de ses actes propres. Voilà pourquoi, de cette manière, on dit que Dieu commande à la nature tout entière, selon la parole du Psaume : il a posé son précepte et il ne passera pas. Et par là même, tous les mouvements et toutes les actions de la nature entière sont soumis à la loi éternelle. Aussi les créatures irrationnelles sont-elles soumises à la loi éternelle d'une autre manière que les créatures rationnelles, en ce sens qu'elles sont mues par la providence divine et non pas par l'intelligence du précepte divin, comme ces dernières »[486].

Et encore : « il y a une double façon d'être soumis à la loi éternelle, selon que la loi éternelle se communique par mode de connaissance, ou, par mode d'action et de passion, selon qu'elle se communique à la manière d'un principe moteur intrinsèque. Et c'est de cette seconde manière que les créatures irrationnelles sont soumises à la loi éternelle. Mais parce que la nature raisonnable, en plus de ce qui est commun à toutes les créatures, a quelque chose qui lui est propre, en tant qu'elle est raisonnable, il suit qu'elle est soumise à la loi éternelle de l'une et de l'autre façon : car elle a une certaine connaissance de la loi éternelle, et, de plus, en toute créature raisonnable est inscrite une inclination naturelle à ce qui est conforme à la loi éternelle ; nous sommes naturellement enclins à posséder les vertus, dit en effet l'Ethique »[487].

Tout n'est pas opposition entre les deux auteurs, car s'ils s'écartent dans l'établissement des instruments concédés aux hommes et aux autres créatures pour parvenir aux lois naturelles ou divines, ils s'accordent pour soutenir leur existence, leur provenance des lois divines, ainsi que la soumission de toute créature. Saint Thomas affirme en effet à la page 136 que, dans la mesure où

[486] Ibid, p. 140.

[487] Ibid, p. 144.

la loi éternelle est la raison du gouvernement divin, tout ce qui est soumis au gouvernement divin, l'est aussi à la loi éternelle. Tout être existant est crée par Dieu : toute créature sera donc soumise à la loi éternelle.

Regardons de plus près le rapport entre lois naturelles et lois divines. D'abord chez saint Thomas : « nul ne peut connaître la loi éternelle selon ce qu'elle est en elle-même, si ce n'est les bienheureux seulement, qui voient Dieu par son essence. Mais toute créature raisonnable la connaît en quelqu'un de ses reflets, de plus ou moins d'éclat. Car toute connaissance de la vérité est comme un reflet et une participation de la loi éternelle, qui est l'immuable vérité, au dire d'Augustin. Or la vérité, tous la connaissent de quelque façon, au moins quant aux principes communs de la loi naturelle. Pour le reste, ils participent à la connaissance de la vérité, les uns plus, les autres moins ; et par suite, ils connaissent aussi plus ou moins la loi éternelle »[488]. La loi éternelle, qui est en fait la raison de la sagesse divine, selon saint Thomas, ordonne tous les actes et tous les mouvements.

Toute créature participe donc de la loi divine, avec ou sans la conscience de le faire. Plus encore, elle est connue de toute créature raisonnable, encore qu'à des degrés différents. Montaigne pense aussi que toute créature participe de la loi divine, dans la mesure où chacune d'entre elles est insérée dans un tout ordonné par les règles imposées par cette loi ; en revanche, selon lui, il n'est pas vrai que toute créature raisonnable connaît la loi divine. Au contraire, en termes de science, en ce qui concerne les hommes, il dirait plutôt que règne la non science de la loi divine. Les deux auteurs se rejoignent toutefois lorsqu'ils soutiennent que la loi divine peut encore être connue par le moyen de la loi naturelle, qui en est un de ses reflets. ImparfaIbident peut-être, le fait est que les lois naturelles fournissent une connaissance relative de la loi divine.

Chez Montaigne *l'inscience* résulte de l'écart par rapport à la loi divine comme à la loi naturelle. Les chrétiens, qui auraient pu être plus proches de la loi divine, embrassent leur religion par coutume, donc ne la connaissent pas. Les autres hommes, qui pourraient accéder à la loi divine par les lois naturelles, ignorent pour la plupart d'entre eux les lois naturelles et par conséquent celle divine. La référence à saint Thomas nous permet tout de même de renforcer une thèse proposée au troisième chapitre : celle de la plus grande proximité avec la loi divine de la

[488] Ibid, p. 128.

part de certains païens que de la part des chrétiens en général. Les chrétiens ne le sont que de nom, ce qu'explicite bien Montaigne dans l'*Apologie* et dans *Des prieres*.

La religion ne leur permet donc pas d'accéder à la loi divine. Ils sont pareillement écartés des lois naturelles, qui donneraient un accès indirect aux premières. Ceux que Montaigne considère comme suivant les lois naturelles, ignorent certes la loi divine enseignée par la religion, mais s'en approchent par le biais des lois naturelles, reflet et participation de la loi éternelle. Nous pouvons donc dire qu'en ce qui concerne les relations entre la loi éternelle et les lois naturelles, il y a une concordance entre les deux auteurs. La seule proposition dans les *Essais* d'un article des lois naturelles, proposée il est vrai de façon hypothétique, figure, comme nous l'avons déjà vu, dans *De l'affection des pères aux enfans*.

Cette première loi consiste en le soin que chaque animal a de sa conservation et l'aptitude à fuir ce qui pourrait lui nuire. Cette loi se trouve de façon identique chez saint Thomas : « Car tout agent agit pour une fin, laquelle a raison de bien. C'est pourquoi le premier principe de la raison pratique se fonde sur la raison de bien, le bien étant précisément ce que tous désirent. Le premier précepte de la loi sera donc qu'il faut faire et chercher le bien et éviter le mal. Et sur lui seront fondés tous les autres préceptes de la loi naturelle, en sorte que seront objets des préceptes de la loi naturelle toutes les choses à faire ou à éviter que la raison pratique percevra naturellement comme es biens ou des maux humains. Mais parce que le bien a raison de fin et le mal, raison du contraire, il s'ensuit que toutes les choses vers lesquelles l'homme est incliné de par sa nature, la raison les percevra naturellement comme bonnes et, par conséquent, comme buts d'action, et celles qui leur sont contraires, comme mauvaises et à éviter. C'est donc selon la hiérarchie des inclinations naturelles que s'établira la hiérarchie des préceptes de la loi naturelle »[489].

Il est vrai que ni les termes utilisés, ni les instruments permettant d'accéder à la connaissance de cette loi ne sont les mêmes chez ces deux auteurs, mais nous pouvons tout de même observer une identité de contenu entre leur définition respective de la première loi naturelle. Le point de divergence est alors encore une fois le même, il s'agit du refus de Montaigne de la définition de la nature humaine par la raison de saint Thomas et la conséquente séparation de l'homme et de l'animal. Dans la première référence, c'est la raison pratique qui

[489] Ibid, p. 166.

distingue ce qui est bon de ce qui est mauvais et qui éclaire les hommes sur ce qu'ils doivent chercher et fuir. Rien de tel chez Montaigne, qui par son exemple même, nous montre une inclination plutôt éloignée de la raison indiquant le meilleur choix à faire.

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de ce travail, entreprendre une analyse de la loi chez saint Thomas, et nous n'entrerons bien évidemment pas dans la différence entre les préceptes premiers et les secondaires de la loi naturelle. D'autant plus que Montaigne est loin de proposer une lecture sur les lois aussi systématique que lui. Cependant, nous pouvons noter que saint Thomas soutient que les premiers principes de la loi naturelle sont communs et connus de tous. Les préceptes fondamentaux de la loi de nature, nous dit-il, ne sauraient d'aucune façon disparaître du cœur de l'homme. Regardant la question des lois naturelles de façon plus générale et prenant en compte le pessimisme de notre auteur par rapport à ce problème, il semblerait déplacé de dire qu'il tient les mêmes propos.

Montaigne semble plutôt souscrire, en ce qui concerne les lois naturelles, à ce que saint Thomas dit des préceptes secondaires à cette loi. Comme ces préceptes, elles peuvent disparaître du cœur de l'homme (saint Thomas dira lorsque la raison est entravée par la concupiscence ou une autre passion) en raison de convictions perverses, coutumes dépravées ou *habitus* vicieux. Lorsque nous passons aux lois humaines, nous pouvons relever que pour saint Thomas elles seraient quelque chose comme le niveau inférieur des lois divines et naturelles, en revanche pour Montaigne, elles sont de nature absolument distinctes et par là incomparables.

Saint Thomas affirme à la page 211 que par définition la loi humaine doit dériver de la loi de nature, ce qui revient à nous présenter toutes ces différentes lois sous un effet de cascade, à chaque étape plus éloignée de la loi divine, mais toujours dans un rapport de continuité : « la loi inclut la notion d'une raison directrice des actes vers leur fin. Or c'est un principe dans toutes les chaînes de moteur que la vertu du moteur second dérive de la vertu du moteur premier : car le second moteur ne meut pas, sinon dans la mesure qu'il est mu par le premier. (…) Or la loi éternelle est la raison de gouvernement dans le gouverneur suprême ; il est donc nécessaire que toutes les raisons de gouvernement qui sont dans les gouvernants inférieurs dérivent de la loi éternelle. Or ces raisons des gouvernants inférieurs, ce sont toutes les lois autres que la loi éternelle. Par conséquent, toutes les lois, dans la mesure où elles participent d'une droite raison,

dérivent de la loi éternelle. C'est pourquoi Augustin dit que dans la loi temporelle, rien n'est juste ni légitime, que les hommes ne l'aient tiré de la loi éternelle »[490].

Pour Montaigne cette cascade s'arrête aux lois naturelles, puisque les lois humaines ne participent pas des deux autres, mais se limitent à des créations humaines arbitraires. De cette divergence, découlent toutes les autres qui se rapportent encore aux lois humaines, comme nous allons le voir. Les lois humaines pouvant être dites légitimes, sont justes et dérivent de la loi éternelle, nous dit saint Thomas à la page 228. Elles ont le pouvoir d'obliger la conscience en profondeur. Cette affirmation semble introduire un doute sur l'écart suggéré auparavant entre les deux auteurs par rapport à la question de la justice des lois. Soulignant les lois justes, il accepte aussi l'existence des lois injustes, et s'éloigne de l'affirmation de saint Augustin selon laquelle toute loi doit être juste.

En réalité, ces deux auteurs restent opposés sur cette question, car les 'lois injustes' évoquées dans la suite du texte ne sont en vérité pas des lois, mais des usurpations : « Les lois peuvent être injustes d'une autre façon, en étant contraires au bien divin ; ainsi en est-il des lois des tyrans qui incitent à l'idolâtrie ou à toute autre chose qui serait contraire à la loi divine. De telles lois, il n'est licite en aucun cas de les observer, car, comme il est dit dans les actes, il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »[491]. Le refus de ces lois, si nous pouvons ainsi les appeler, est si grand, que l'auteur n'hésite pas à en prôner la désobéissance.

Ce qui évoque une autre différence, elle aussi fondamentale, entre Montaigne et saint Thomas quant à la question de l'obéissance à la loi. Saint Thomas dira par exemple[492] que les hommes vertueux et les justes ne sont pas soumis à la loi, soumission qui se limite aux méchants puisque être soumis à la loi serait comme subir une contrainte et une violence contraires à la volonté ; or la volonté des bons s'accordant à la loi, seule celle des méchants s'en écarte. L'exemple de Socrate à lui seul suffit pour montrer que selon Montaigne, les plus sages sont ceux qui se soumettent le plus parfaIbident aux lois, qui loin d'être bonnes et justes sont bien souvent

[490] Ibid, p. 132.

[491] Ibid, p. 230.

[492] Ibid, p. 233.

détestables. Notre auteur n'accepterait jamais la possibilité donnée par saint Thomas de ne pas observer une loi qui serait nuisible à l'intérêt commun[493].

Nous avons vu dans le détail, au cours des chapitres des *Essais*, le refus absolu et de principe du changement des lois. Refus inconditionnel qui s'oppose clairement à la lettre de la *Somme théologique* : « la loi humaine est un énoncé de la raison, qui dirige les actes humains. Dès lors, il pourra y avoir un double motif de modifier justement la loi humaine : l'un, du coté de la raison ; l'autre, du coté des hommes dont les actes sont réglés par la loi. Du coté de la raison, car il semble qu'il soit naturel à la raison humaine de parvenir graduellement de l'imparfait au parfait… Du coté des hommes dont les actes sont réglés par la loi, la loi peut être changée justement en raison du changement des conditions humaines »[494].

[493] Ibid, p. 238.

[494] Ibid, p. 242.

5. Loi temporelle empruntée : Saint Augustin.

Nous savons bien que Montaigne utilise toute son énergie au long des *Essais*, mais surtout dans le troisième livre, à défendre le corps face aux philosophes ou théologiens qui voudraient le diffamer ou le refuser. Nous avons pu voir qu'il le fait encore lorsqu'il est question des lois, thèmes, qui comme nous avons pu le remarquer sont intimement liés. Les lois naturelles, suivant la suggestion de Montaigne, exigent pour être perçues l'acceptation et la prise en compte du corps et de tout ce qui relève de son domaine. Dans cette perspective, il s'oppose à la doctrine de saint Thomas, qui voit dans les lois naturelles l'exigence d'une rationalité pure et exempte de souillure corporelle.

Pour ce faire, il fait appel, notamment dans le chapitre *De l'experience* à l'autorité de saint Augustin, ce qui pourrait laisser entendre que la position de ces deux auteurs est la même. Or pour ce qui concerne les lois nous verrons que ce n'est pas du tout le cas : la position de saint Augustin est beaucoup plus proche de saint Thomas que de Montaigne. C'est par ailleurs ce que le texte de saint Thomas nous indique, dans la mesure où il s'appuie lui-même sur l'autorité de saint Augustin pour soutenir de nombreuses thèses que Montaigne réfute. Regardons alors d'un peu plus près la discussion sur les lois dans le texte de saint Augustin afin de mieux comprendre ce renvoi de Montaigne. Nous nous limiterons au premier livre du *Le libre arbitre*, où il est plus spécifiquement et explicIbident question des lois. Montaigne, à la différence de saint Thomas, nie que les lois humaines puissent être justes.

Ce dernier, pour le prouver, fait appel à l'autorité de saint Augustin, qui comme Thomas affirme la justice des lois de façon tout à fait manifeste : « Alors la loi n'est pas juste, elle qui donne la possibilité au voyageur de tuer son voleur pour ne pas être tué, ou à quiconque, homme ou femme, d'ôter la vie au violeur qui va brutalement les agresser, s'ils le peuvent avant que le viol ne soit consommé. Car la loi ordonne même au militaire de tuer son ennemi, sous peine, s'il hésitait à verser le sang, d'encourir un châtiment de la part du général. Oserons-nous dire que ces lois sont injustes, ou plutôt, nulles ? Car une loi qui ne serait pas juste, n'est pas, à mon sens, une

loi »[495]. A la justice intrinsèque de la loi humaine suit nécessairement la participation des lois humaines aux lois naturelles ou éternelles, que nous avions déjà retrouvée chez saint Thomas :

« Alors, si tu en es d'accord, appelons temporelle la loi qui, même juste, peut être, à juste titre, changée selon les époques. / D'accord. / Quoi ? cette loi qu'on appelle raison suprême à laquelle il faut toujours obéir, selon laquelle les mauvais méritent une vie malheureuse et les bons une vie heureuse, selon laquelle, enfin, celle que nous avons appelée temporelle est promulguée ou changée à juste titre, peut-elle ne pas sembler, à celui qui la saisit par l'intelligence, immuable et éternelle ? Peut-il jamais être injuste que les mauvais soient malheureux et les bons heureux ? Ou bien qu'un peuple modeste et sérieux crée lui-même ses propres magistrats, mais que, dissolu et débauché, il soit privé de cette autorisation ? /

Je vois bien que cette loi est éternelle et immuable. / De même, je pense, tu vois aussi que rien n'est juste et légitime dans cette loi temporelle que les hommes n'aient emprunté à la loi éternelle. Car, si un peuple décerne à juste titre les honneurs à une certaine époque, et qu'à un autre moment, à l'inverse, ce ne soit plus à juste titre qu'il les décerne, cette vicissitude temporelle, pour être juste, est tirée de la loi éternelle selon laquelle il est toujours juste qu'un peuple sérieux décerne les honneurs et qu'un peuple léger ne les décerne pas. A moins que tu n'aies un autre avis ? / J'ai le même. /

Donc, pour expliquer, autant que je peux, en quelques mots, la notion de loi éternelle qui est inscrite en nous : elle est ce par quoi il est juste que tout soit ordonné. / Je n'ai rien à t'opposer quand tu dis la vérité. / Donc, comme il y a une seule loi d'où toutes les lois temporelles tirent les variations à appliquer pour régir les hommes, peut-elle pour cela varier elle-même en quelque manière ? / Je comprends qu'elle ne le peut absolument pas ; car aucune force, aucun hasard, aucun bouleversement ne fera jamais qu'il ne soit pas juste que toutes choses soient ordonnées »[496].

Toujours dans une nette équivalence avec la doctrine développée par saint Thomas, nous retrouvons dans la suite la définition ou plutôt l'établissement des éléments responsables de la

---

[495] *Libre arbitre* p. 418.

[496] Ibid, p. 422.

différence de nature entre les hommes et les autres animaux. En outre chez saint Augustin aussi la supériorité des hommes sur les autres animaux est affirmée : « puisqu'il est manifeste que, en ce qui concerne les forces et les autres fonctions du corps, l'homme est aisément surpassé par la plupart des bêtes, quelle est donc cette chose par laquelle l'homme excelle au point qu'aucune bête ne peut le dominer, alors que lui en domine beaucoup ? Peut-être est-ce cela même qu'on a coutume d'appeler raison ou intelligence ? / Je n'en vois pas d'autre, puisque ce par quoi nous somme supérieurs à la bête est dans l'âme ; et, s'ils étaient inanimés, j'aurais dit des animaux que nous les surpassons parce que nous avons une âme. Mais, en réalité, comme ce sont aussi des êtres animés, quel nom plus juste que raison pourrais-je donner à ce qui n'est pas dans leurs âmes pour qu'ils soient soumis à nous mais se trouve dans les nôtres pour que nous soyons meilleurs qu'eux ? »[497].

Rechercher les plaisirs du corps et éviter les déplaisirs est, selon saint Augustin, une activité de la vie des bêtes[498]. Vivre selon la raison devient alors l'activité spécifiquement humaine. Ainsi, ceux qui ne soumettent pas absolument leur corps à la raison ou à l'esprit 'perdent' en quelque sorte leur humanité et vivent comme des bêtes. Nous avons déjà démontré combien cette pensée est contraire à la lettre de Montaigne. Une fois établies la nature des hommes et celle des autres animaux, saint Augustin revient à la question de la loi pour montrer que, dans la mesure où la loi éternelle demande à chaque être l'accomplissement de sa nature, les hommes qui la suivent doivent faire en sorte que leur raison règne de façon absolue sur ce qui relève du corps.

Comme chez saint Thomas, l'accomplissement de la loi éternelle se trouve alors dans la rationalité et le refus du corporel : « Quand cette raison donc, ou esprit ou puissance spirituelle, régit les mouvements irrationnels de l'âme, alors domine en l'homme ce qui doit dominer selon cette loi dont nous avons découvert qu'elle était éternelle »[499]. Une fois que la raison établit la supériorité humaine sur les autres créatures, la conséquence est que ceux qui atteignent le sommet de la perfection accessible aux hommes doivent le faire par le moyen de cet instrument. Les sages

[497] Ibid, p. 423.

[498] Ibid, p. 425.

[499] Ibid, p. 426.

seront ceux qui réussissent à soumettre tout désir au règne de l'esprit[500], affirmation assez proche de la doctrine stoïque que notre auteur n'acceptera pas non plus.

Souvenons-nous par exemple des références et en même temps des éloges à Socrate : il préfère les plaisirs spirituels et les juge supérieurs, mais ne refuse jamais (selon Montaigne) les plaisirs corporels. Ce mode d'être de Socrate est probablement celui dont notre auteur s'approche le plus. Malgré tout, le passage de la page 437 pourrait laisser entendre une certaine proximité entre Montaigne et saint Augustin, dans la mesure où ce dernier exhorte au refus des biens temporels et superflus, telles les richesses et les honneurs : « Quoi ? lorsqu'il l'aime, il aime quelque chose de changeant et de temporel, ou de stable et d'éternel ? / Quelque chose de tout à fait éternel et d'immuable. / Est-il possible qu'ils aiment cette loi par laquelle le malheur est répandu à juste titre sur de tels hommes ? / En aucune manière, je pense. / N'aiment-ils rien d'autre ? / Si, et même beaucoup d'autres choses, à savoir tout ce que la mauvaise volonté leur intime d'acquérir et de retenir. /

Tu veux parler, je pense, des richesses, des honneurs, des plaisirs et de la beauté du corps, ainsi que de tout le reste, qu'ils peuvent à la fois ne pas obtenir quand ils le veulent et perdre quand ils ne le veulent pas. / Ce sont ces choses mêmes. / Penses-tu qu'elles sont éternelles, quand tu les vois sujettes à la mobilité temporelle ? Donc, puisqu'il est manifeste qu'autres sont les amateurs de richesses éternelles, autres les amateurs de richesses temporelles, et qu'il est accordé qu'il y a deux lois, l'une éternelle, l'autre temporelle, si tu sais ce qu'est l'équité, lesquels juges-tu devoir être soumis à la loi éternelle, lesquels à la loi temporelle ? /

Je pense que ce que tu demandes tombe sous le sens, car j'estime que ceux qui sont heureux par leur amour des choses éternelles vivent sous la loi éternelle, mais que la loi temporelle est imposée aux malheureux. / Tu en juges bien, pourvu que tu maintiennes intact ce que le raisonnement a déjà clairement démontré, à savoir que ceux qui servent la loi temporelle ne peuvent être libérés de la loi éternelle, d'où vient, nous l'avons dit, tout ce qui est juste et change avec justice ; mais ceux qui s'attachent à la loi éternelle n'ont pas besoin de la loi temporelle, comme tu le comprends assez, à ce qu'il paraît »[501].

---

[500] Ibid, p. 427.

[501] Ibid, p. 437.

L'entente est cependant partielle, car si Montaigne blâme l'attention portée vers les biens matériels, il ne condamne jamais les plaisirs corporels. La référence à la santé[502], si chère à Montaigne qui ne l'a plus, le démontre clairement. La fin du passage indique un autre élément encore très important, qui porte sur la définition même de la loi humaine, opposée chez ces deux auteurs, comme elle l'avait été entre Montaigne et saint Thomas. La loi temporelle concerne les malheureux, c'est-à-dire ceux qui ne suivent pas la loi éternelle. Son rôle et sa portée sont clairement définis et plutôt limités. Chez notre auteur, au contraire, la loi humaine qui, n'a aucune liaison avec la loi éternelle mais reste une création humaine visant l'équilibre des différentes sociétés, ne se restreint pas à un certain groupe d'hommes, mais doit être suivie par tous. Notamment par les meilleurs des hommes.

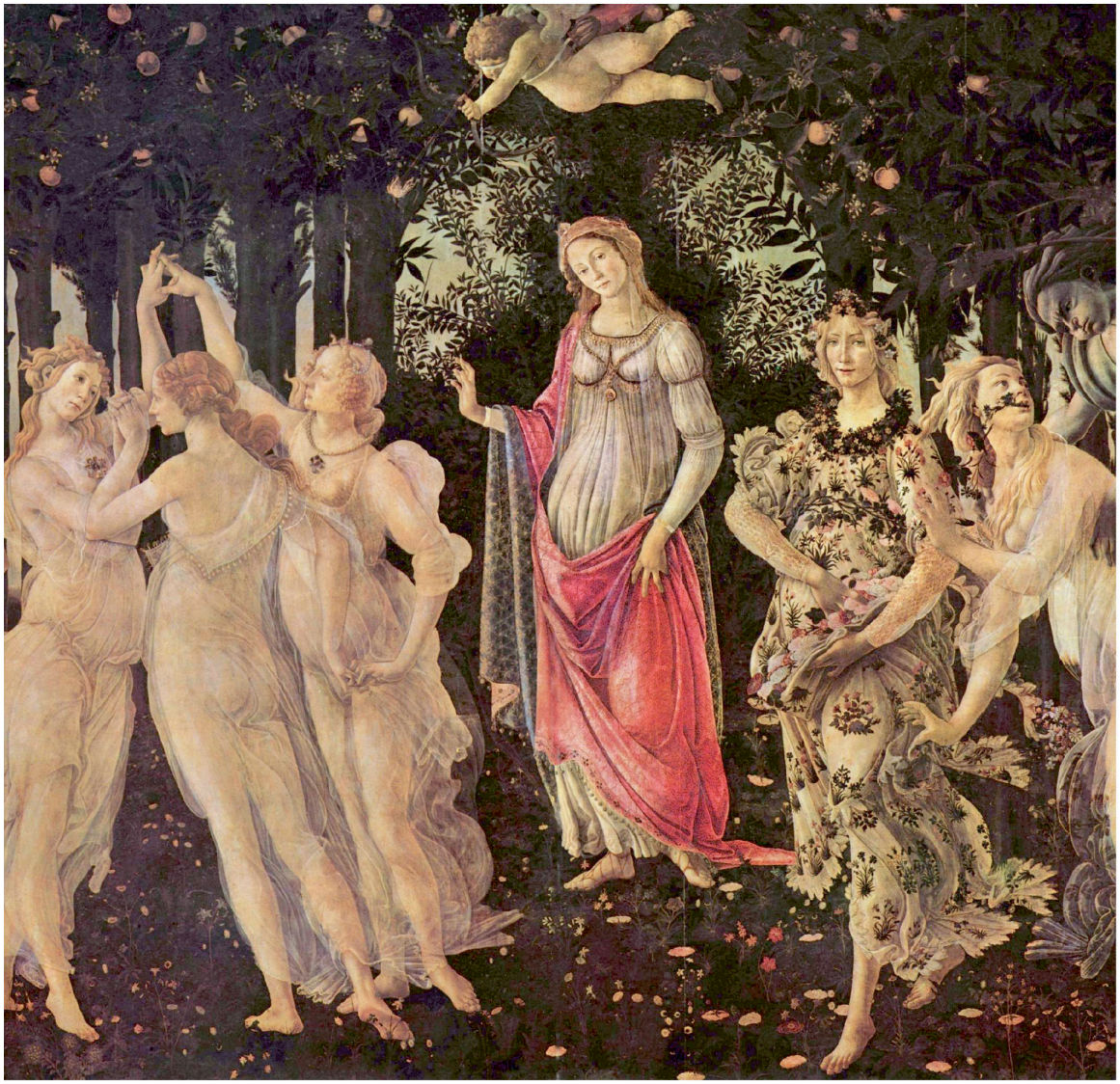
Chez Montaigne, la loi naturelle ou divine enseigne l'obéissance. Ceux qui suivent la loi éternelle suivront d'autant plus parfaIbident les lois humaines, dont ils connaissent les imperfections. Pour finir portons notre attention vers une dernière référence de saint Augustin au corps. Cette référence nous montre que, dans le *Libre arbitre* saint Augustin n'est pas une autorité de poids pour l'apologie corporelle figurant dans les *Essais* : « Aussi convient-il maintenant de se rendre compte et d'examiner si mal faire est autre chose que négliger les choses éternelles dont l'esprit même jouit par lui-même, qu'il perçoit par lui-même, et qu'il ne peut perdre s'il les aime, et suivre, comme si elles étaient grandes et admirables, les choses temporelles et toutes celles qui sont senties par l'intermédiaire du corps, partie la plus vile de l'homme, et qui ne peuvent jamais être certaines »[503].

---

[502] Ibid, p. 438.

[503] Ibid, p. 440.

LA MÈRE NATURE



Chapitre X

1. Apprendre la vie : *Que philosopher c'est apprendre à mourir*.

« [A] A la vérité, en toutes choses, si nature ne preste un peu, il est malaisé que l'art et l'industrie aillent guiere avant. (…) [A] Or j'ay pensé souvent d'où venoit cela, qu'aux guerres le visage de la mort, soit que nous la voyons en nous ou en autruy, nous semble sans comparaison moins effroyable qu'en nos maisons, autrement ce seroit un'armée de medecins et de pleurars ; et, elle estant tousjours une, qu'il y ait toutesfois beaucoup plus d'asseurance parmy les gens de village et de basse condition qu'és autres »[504].

Nous connaissons les enjeux de ce chapitre, où Montaigne s'oppose à l'idée d'une confrontation à la mort par l'affrontement et par l'ignorance même de celle-ci. Nous n'allons pas entrer dans le détail de cette position, car ce qui nous intéresse ici c'est l'usage du concept de Mère nature (considérée comme responsable de la deuxième option). Comme dans d'autres extraits, celle qui a la tâche de guider les hommes, détient le meilleur conseil, connaissant le meilleur pour ses créatures. Le fait est qu'ils ne l'écoutent pas. La mésentente et la pluralité des manières d'envisager la mort vient alors probablement de là. Dans l'*Apologie*, la nature est présentée comme pourvoyant à tous les besoins de ses créatures : « Nature a embrassé universellement toutes ses creatures ; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien plainement fourny de tous moyens necessaires à la conservation de son estre »[505]. Ce qui signifie implicIbident qu'elle ne leur fait pas subir ce qu'ils ne peuvent pas endurer.

Tout ce qui leur advient de la Nature est nécessairement selon leur force : si la mort est violente, elle est aussi courte, si au contraire elle est longue, elle ne sera jamais si violente que l'homme ne puisse la supporter. La nature prête donc la main à ses créatures et donne du courage à l'homme pour supporter la mort : paradoxalement une des plus difficiles épreuves qu'il ait à affronter. Toutefois, la nature prêterait vraiment la main à ses créatures, si ces dernières la suivaient et la prenaient pour guide. Revenons vers le texte. Montaigne nous dit que les gens ne

[504] *Que philosopher c'est apprendre à mourir*, p. 87-96.

[505] *Apologie*, p. 456.

savent pas affronter la mort avec le naturel que l'évènement - qui, souvenons-nous, fait partie de la nature de tous les êtres - exige. Si la plupart ne la suivent pas, de nombreuses exceptions notamment dans l'acceptation de la mort nous sont données au long des *Essais*.

Certains philosophes font preuve de beaucoup de courage et de contenance devant la mort. Nombreux sont encore les gens simples (comme par exemple les indiens, les paysans, les simples d'esprit…) qui, malgré le manque absolu de préparation, savent affronter la mort dans la plus grande dignité. Dans le cas du problème de la mort, le fait que la Nature ne soit pas présente chez tous les hommes se démontre assez facilement. Par exemple, par ceux qui faute d'accepter l'idée même de la mort, désirent l'immortalité. Le désir d'immortalité est opposé à la nature, car il est contradictoire avec la nécessité naturelle de la mort. Le rapport à la mort est donc une bonne mesure du rapport à la Nature. Nous retrouvons ainsi encore une fois une division assez délicate. La branche de la grande majorité qui se distancie de la Nature par la peur de la mort et le désir d'immortalité peut être plus facilement déterminable.

La difficulté se pose lorsqu'il faut procéder aux divisions internes de la branche de ceux qui suivent la Nature et en établir les causes. Certains philosophes, vivant en conformité avec la nature, ne craignent pas la mort, mais ils y parviennent grâce à la discipline et à l'exercice. Ils suivent la Nature indirectement, c'est-à-dire par des moyens artificiels. Toujours est-il que le résultat est le même que là où la contenance face à la mort et l'absence de peur sont spontanées et sans élaboration. Il demeure toutefois une distinction entre ce que nous pourrions nommer la sagesse naturelle et la sagesse acquise par les philosophes. De la sagesse naturelle ne participent pas exclusivement les hommes, puisque la Nature oriente également toutes les créatures. La participation des animaux est d'ailleurs d'autant plus importante qu'ils acceptent ses règles de manière uniforme et universelle.

D'où l'insistance de Montaigne sur l'exemplarité de leur conduite[506], comme nous le verrons dans la suite. De l'idée de l'incapacité de l'artifice à égaler la Nature, nous pouvons inférer que le seul moyen pour bien regarder la mort est de se conformer à son conseil : « à la vérité, en toutes choses, si nature ne preste un peu, il est malaisé que l'art et l'industrie aillent guère avant » p. 87. Sans la Nature, les hommes ne pourraient adopter un comportement adapté

[506]*De la phisionomie*, p. 1049.

face à la mort, puisque l'art n'est pas en mesure d'y conduire. L'exemple que Montaigne nous donne de son expérience personnelle est d'ailleurs très riche en la matière. Nous pourrions penser qu'il parvient à atteindre l'indifférence face à la mort par l'exercice de sa pensée, puisqu'il affirme qu'il « n'est rien dequoy je me soye des toujours entretenu que des imaginations de la mort : voire en la saison la plus licentieuse de mon age »[507].

Or il n'en est rien dans la mesure où il soutient qu'il est impossible que de prime abord ces imaginations « ne fassent sentir des piqûres, or ce ne fut pas son cas ». La cause de son indifférence à la mort doit donc être recherchée ailleurs. Le peu de souci de la mort ainsi que le peu de souci de la vie qui le causait naissaient en lui naturellement : « car jamais homme ne se défia tant de sa vie, jamais homme ne feit moins d'estat de sa durée. Ny la santé, que j'ay jouy jusques à present tresvigoureuse et peu souvent interrompue, ne m'en alonge l'esperance, n'y les maladies ne me l'acourcissent. A chaque minute il me semble que je m'eschape »[508]. Il est vrai que nous ne pouvons pas affirmer que Montaigne ignore la mort jusqu'à son arrivée, comme les animaux ; mais il est vrai aussi que ce n'est pas du fait de se l'imaginer souvent que vient son mépris, puisque ce mépris lui-même provient d'un mépris de la vie.

Ce dernier, qui constitue une des principales étapes de l'apprentissage dans l'acceptation de la mort, n'est pas dicté seulement par la nature, puisque la religion l'enseigne ; tout comme la crainte de perdre quelque chose qui, une fois perdue, ne peut plus être regrettée, est une grande idiotie. Après avoir démontré la naturalité et, pour mieux dire, la nécessité de la mort chez les hommes - démonstration qui peut, comme nous venons de le remarquer, être également retrouvée dans la religion et le discours rationnel -, Montaigne donne la parole à la Mère nature en personne, qui a soin de remettre l'homme à sa place. Elle seule semble être capable de forcer l'homme à accepter cette réalité là où la religion ou la raison auraient échouées.

Le premier argument consiste en une analogie avec la naissance, car si l'entrée dans la vie se fait plutôt dans la tranquillité, la sortie devrait se passer de même. S'il n'y a pas de souffrance ni de frayeur dans le passage de la mort à la vie, c'est-à-dire dans l'entrée en ce monde, il n'y a pas de raison que le passage de la vie à la mort ne se fasse pas de la même manière. Ce

---

[507] *Que philosopher c'est apprendre à mourir*, p. 87.

[508] Ibid, p. 88.

raisonnement sert d'ailleurs à un autre argument, lui aussi très important, qui est celui du fonctionnement du tout. La mort, nous dit la Nature par la voix de Montaigne, est une des pièces de l'ordre de l'univers, c'est-à-dire qu'elle est nécessaire pour le fonctionnement du monde dans lequel les hommes se trouvent. Une citation de Lucrèce renforce cette idée, qui peut d'ailleurs être comprise comme le résultat d'une influence de sa lecture : « les mortels se passent la vie les uns aux autres, et comme les coureurs dans le sable, ils transmettent de main en main le flambeau ».

Prend place alors la très présente critique de la présomption humaine qui fait que les hommes se croient au-dessus de toutes les autres créatures en s'accordant le droit de se plaindre de leur condition mortelle. Or cette révolte est absurde puisqu'elle s'élève contre quelque chose de nécessaire qui ne peut ni ne doit changer. Les hommes créés dans cette condition sont destinés à la conserver, qu'ils le veuillent ou non. Elle exprime dans un même mouvement un désir néfaste : celui d'imposer à la puissance qui gouverne le monde la volonté de sa créature. Le changement recherché aurait pour but non le perfectionnement du tout, mais la satisfaction d'une des créatures qui le constitue. Or le bel ordre des choses ne pourrait jamais être changé pour l'homme, moins encore pour le contentement de ses souhaits.

La beauté de la totalité face à une telle requête montre son absurdité, qui va dans le sens contraire à celui de l'accomplissement orchestré par la Nature. Montaigne ne nous surprend pas lorsqu'il dit entre les lignes que de telles pensées ne peuvent venir que des plus orgueilleuses et présomptueuses des créatures. Suivons les sages paroles de la Nature, disant cette fois que l'être dont jouissent les hommes est partagé entre la vie et la mort, leurs deux parties constituantes. Une analogie se prête ici aux propos sur la liaison du corps et de l'âme. L'homme qui est corps et âme accepte difficilement le caractère nécessaire de ces deux éléments, voulant la plupart du temps faire disparaître le corps.

Dans *De l'expérience*, comme nous le verrons dans la suite, Montaigne critique ceux qui ne veulent pas admettre que l'homme est un composé de corps et d'âme. Par rapport à la vie et à la mort il se passe quelque chose de similaire : ces deux éléments également constitutifs et nécessaires ne sont pas acceptés avec la même facilité. La préférence des hommes pour l'âme au détriment du corps est le même qui leur fait vouloir à tout prix l'immortalité en reniant la mort. Si l'homme est une créature mortelle comme toutes les autres, il n'est pas étonnant que dès le

premier jour de sa naissance, il soit conduit à mourir autant qu'à vivre. La Nature prend à nouveau la parole, disant que ni les hommes ni leurs vies ne se mesurent à l'aune, car selon elle une vie éternelle serait insupportable à ces derniers.

Si la vie mortelle l'est déjà à quelques uns, sans fin elle le serait à tous. La vie que les insensés désirent est donc moins bonne que celle que la nature leur a donnée. Si la vie que la nature donne à l'homme lui est moins pénible et plus supportable, cela se doit sans doute au fait que tout ce qui est créé par Dieu est bon. Tout ce que fait la Nature sa servante l'est aussi. L'homme montre encore une fois son arrogance, en supposant savoir ce qui est meilleur pour lui. Elle est d'autant plus éminente par son mépris de la condition établie par la Nature et son désir d'une autre. La condition octroyée aux hommes par la Nature est donc bonne, et si elle n'était pas conditionnée par la mort, dit-elle, ils la maudiraient. L'amertume dont la vie des hommes est remplie est consciemment donnée pour ne pas rendre la vie trop chère à l'homme au point qu'il ne veuille plus la quitter. Et malgré cela, elle reste précieuse à ceux qui souhaitent à tout prix la conserver.

Le conseil de la Nature est tout autre : la vie ne doit pas être embrassée trop avidement ou indiscrètement. Ce conseil est tout aussi important, car elle ne doit pas être méprisée non plus. Soulignons que ce que Montaigne nous dit à propos de sa relation personnelle à la vie et à la mort ne semble pas être très loin de cela. Pour inscrire les hommes dans la modération requise, qui est celle ne de ne fuir ni la vie ni la mort, la Nature tempère l'une et l'autre entre la douceur et l'aigreur. Nous pouvons alors nous demander si la vie devrait être dite indifférente, comme toute autre chose qu'il faut savoir prendre dans la bonne mesure. C'est justement ce que fit Thales, selon ce que nous en rapporte Montaigne. A quelqu'un qui lui aurait demandé pourquoi il ne mourrait pas (entendons pourquoi il ne se donnait pas la mort), ce sage répondit que parce que cela était indifférent. Les éléments qui composent l'univers (l'eau, la terre, l'air, le feu et tous les autres) ne doivent plus être pensés comme des instruments de la vie, car ils sont tout aussi bien ceux de la mort.

Cela ne devient clair qu'à partir du moment où l'on comprend que la vie et la mort sont deux parties intégrantes du monde, toutes deux nécessaires pour son bon fonctionnement. Cette référence aux éléments qui composent le monde rejoint une autre importante référence figurant dans l'*Apologie* dans la critique de la doctrine de Sebond. Les hommes se croient le centre du

monde, et pensent que tous les êtres et tous les éléments présents dans celui-ci sont là pour le servir d'une façon ou d'une autre. Ce 'servir' étant, bien entendu, plutôt pensé au sens de servir la vie que de servir la mort, il réside dans ce raisonnement deux idées fausses. D'abord que l'univers existe en vue de l'homme, ce qui impliquerait sa centralité et sa supériorité par rapport à tout autre chose.

Ensuite, le problème réside dans ce que les hommes croient être leur bien : en se pensant au centre de l'univers, ces derniers estiment que seule la vie les sert et excluent la possibilité de la mort comme bien. Supposons que ni la supériorité humaine, ni le fait que tout l'univers existe en fonction de l'homme et de son bien-être, ne soient rejetés ; faisant partie de sa constitution, la mort fait aussi partie de son être donc de son bien-être ; et n'est donc pas en opposition avec ce dernier. Les instruments de la vie sont et doivent être tout aussi bien les instruments de la mort, d'où la bêtise de la crainte du dernier jour par lequel elle arriverait. Cette appréhension est d'autant plus incompréhensible que les hommes voient en ce jour le passage à la fin de la vie alors qu'en réalité, c'est chaque jour que la mort est suspendue.

La différence étant que tous les jours s'orientent vers la mort - nous dit la Nature mais aussi Montaigne -, alors que le dernier y arrive. Ceux-là sont les bons avertissements ou les bons enseignements que la Mère nature donne à ses créatures, même si les hommes ne l'écoutent pas et font souvent le contraire de ce qu'elle demande. Il est important de faire un peu de place à ceux qui conservent encore les traces désormais perdues de ce guide et de s'interroger sur la possibilité d'en faire des exemples. Dans le cas des animaux, il le dit littéralement. Cette simplicité d'où viennent les plus vigoureux exemples de fermeté et de constance, qualités louées par les plus grands sages, pourrait, elle aussi, devenir édifiante. La comparaison entre les différents visages de la mort dans les guerres ou à la maison montre que dans une situation extrême, elle est moins effroyable que dans le quotidien.

Peut-être à cause de la construction élaborée autour d'elle au quotidien qui, dans une situation où l'atmosphère vécue est à chaque instant effroyable, n'aurait pas lieu d'être. Si la mort est la même, et notre auteur affirme qu'elle l'est, la question doit toujours être posée en termes de manières de l'envisager et de la recevoir. La différence dans sa perception n'est pas due uniquement aux situations dans lesquelles elle surgit - ce que nous a montré la comparaison entre une mort à la guerre et une mort au domicile -, mais principalement à la condition des individus.

Montaigne souligne qu'il y a beaucoup plus d'assurance et de fermeté parmi les gens de village ou de basse condition que chez les autres.

Reprenons l'hypothèse concernant les paysans et les simples d'esprit. Montaigne semble dire ici que les hommes de telle condition, c'est-à-dire dont l'esprit n'est détourné ni par le savoir ni par la curiosité, n'ont pas été enclins à fuir les leçons de la Nature. Etre moins entraînés par les inconstances et les troubles de l'esprit leur évite de tomber, comme la majorité des autres hommes, dans l'erreur de fureter comme le vers de soie jusqu'à l'étouffement. N'ayant pas élu un autre guide, ils suivent la Nature et considèrent la mort dans sa juste valeur. Ce qui veut dire qu'ils n'y ajoutent ni la crainte ni l'horreur, car c'est ce que la Nature enseigne et prescrit à ses créatures. Face à la mort, ils ont une sagesse toute naturelle, instinctive, qui n'est ni calculée ni recherchée. S'ils suivent la nature ce n'est donc pas nécessairement consciemment.

Au contraire, ils l'acceptent inconsciemment, et la veulent aussi, dans la mesure où ils reçoivent ce qui leur est donné de bonne volonté. Montaigne semble décrire le comportement des animaux face à la mort de manière similaires à ceux des hommes simples puisque, comme eux, ils suivent les conseils de la Nature montrant ainsi que la mort n'est pas à craindre. Toutefois, nous pouvons constater une division entre les créatures (hommes et animaux) dont la mesure est donnée par la Nature. Les animaux peuvent être classés parmi ceux qui suivent leur Mère nature. Cela ne peut cependant pas être affirmé de façon absolue mais relativement, car dans l'*Apologie*, Montaigne suggère que les animaux ne suivent pas la Nature de façon absolue.

Suivant les lignes générales du texte, nous trouvons encore un consensus pour dire que quelques personnages anciens (comme Socrate…) ou les indiens suivent la Nature, alors que la plupart de leurs contemporains ne le font pas. Essayons dans un premier moment d'élaborer une division entre les créatures qui la suivent et celles qui ne la suivent pas. Si, en ce qui concerne les animaux, cet essai de classification ne pose pas trop de problèmes ; pour ce qui concerne l'homme, nous avons bien entendu beaucoup de travail et d'incertitude devant nous. Cela dit, dans bien des cas, il y a bien une démarcation à faire. C'est le cas par exemple des amérindiens. Si pour ce qui est des paysans et des hommes simples et vulgaires la chose n'est pas aussi simple et visible, il y a quand même des éléments qui nous permettent de les rapprocher plutôt du groupe qui suit la Nature (où se trouvent déjà les animaux et les indiens) que de celui qui l'aurait rejetée

pour faire place à l'artifice. Où se place Montaigne dans cette classification ? Nous espérons pouvoir le dire au cours de ce travail.

2. Ecart absolu : *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance*.

« [A] Ce n'est pas à l'adventure sans raison que nous attribuons à simplesse et ignorance la facilité de croire et de se laisser persuader : car il me semble avoir apris autrefois que la creance, c'estoit comme une impression qui se faisoit en nostre ame ; et à mesure qu'elle se trouvoit plus molle et de moindre resistance, il estoit plus aysé à y empreindre quelque chose. (…) [C] Si l'on entendoit bien la difference qu'il y a entre l'impossible et l'inusité, et entre ce qui est contre l'ordre du cours de nature, et contra la commune opinion des hommes, en ne croyant pas temerairement, ny aussi ne descroyant pas facilement, on observeroit la regle de : Rien trop, commandée par Chilon »[509].

Une facette intéressante de ce passage, déjà relevé dans le chapitre VII, est qu'il rend explicite le passage et la liaison entre le contre nature et la Nature. La fausse croyance aux différentes choses monstrueuses ou miraculeuses tient sa raison d'une conception tout à fait équivoque de la Nature. Montaigne affirme au tout début du chapitre que l'idée selon laquelle la crédulité et l'ingénuité résultent de la simplicité et de l'ignorance des gens, n'est pas sans fondement. La raison en est que la croyance, qui est une impression qui se fait en l'âme, a davantage de facilité à s'inscrire en elle lorsque l'âme est plus molle et de moindre résistance. Il se trouve que ceux qui sont ainsi constitués sont les enfants, les femmes, les malades et le vulgaire. Ces derniers sont donc nécessairement plus sujets à être 'menées par les oreilles', et ce sont eux qui croiront le plus fermement aux choses peu probables et incroyables.

Cela explique encore qu'on associe souvent à la sorcellerie le genre féminin, manifestement plus dociles aux supercheries. Wier le disait d'ailleurs en toutes lettres, utilisant le même terme 'avoir l'âme plus molle', d'où notre supposition d'une possible influence sur le texte de notre auteur. Dans un ajout en [C] loin de la nier, Montaigne en renforce l'idée : « d'autant que l'ame est plus vuide et sans contrepoids, elle se baisse plus facilement souz la charge de la premiere persuasion »[510]. Pourtant, dans la suite, notre auteur introduit un important élément de

[509] *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance*, p. 178-180.

[510] Ibid, p. 178.

contrepoids. Selon lui, s'il est vrai que les gens de peu d'esprit croient facilement à tout ce qui est surprenant, ceux qui en ont pèchent aussi dans l'extrême opposé en niant tout ce qui n'accepterait pas une explication ou une cause évidente ou connue : « de l'autre part, c'est une sotte presumption d'aller desdaignant et condamnant pour faux ce qui ne nous semble pas vraysemblable : qui est un vice ordinaire de ceux qui pensent avoir quelque suffisance outre la commune »[511].

Montaigne avoue d'ailleurs, tout en le regrettant, avoir souvent rejeté les choses étonnantes pour fausses, alors qu'il n'en avait pas le pouvoir. Il semble l'avoir fait particulièrement au sujet des divinations et sorcelleries, qu'il niait sans plus. Quand il entendait parler des esprits qui reviennent, des prévisions des choses futures, des enchantements, des sorcelleries ou autres, au lieu de souligner son ignorance et son incrédulité, il s'attribuait la capacité d'en postuler l'impossibilité. En plus de nier des faits qu'il ne pouvait pas expliquer, il avait, dit-il, de la compassion (qui dans le fond revenait à une secrète moquerie) du pauvre peuple qui, au contraire de lui qui en percevait la supercherie, était facilement abusé par de telles folies.

Aussi incrédule sans doute qu'avant, mais ayant fait par contre la critique de son comportement, il dit dans la suite (toujours en couche A) qu'il était autant à plaindre que ces gens trop crédules. Si ces derniers n'avaient pas suffisamment d'esprit pour recevoir les choses avec précaution, lui s'avérait démesurément présomptueux et s'attribuait un pouvoir que sa condition ne lui permettait pas d'avoir. Il a le soin de souligner que ce regret n'est pas du à un changement d'opinion, puisque malgré sa grande curiosité pour le sujet, son expérience ne lui montre rien qui pourrait le faire changer d'opinion ; il demeure ainsi aussi incrédule face à ces événements fabuleux qu'auparavant.

Le regret de son attitude antérieure résulte d'une maturité de sa raison, qui lui montre l'arrogance qu'il y a à vouloir déterminer le vrai et le faux : « condamner ainsi resoluement une chose pour fauce et impossible, c'est se donner l'advantage d'avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de nostre mere nature »[512]. L'ampleur de son orgueil se dévoile au moment où il se rend compte que sa prétention ne se limitait pas à atteindre

---

[511] Ibid.

[512] Ibid, p. 179.

une connaissance que sa raison ne lui permettait pas d'embrasser, mais allait jusqu'à vouloir s'élever à Dieu. Se prétendre capable d'établir ce qui est et ce qui n'est pas équivaut à penser pouvoir atteindre la volonté de Dieu. Seul lui peut tout connaître, donc dire ou plutôt savoir ce qui est et ce qui n'est pas. L'homme qui prétend pouvoir faire la même chose, s'imagine être à la hauteur du créateur de toutes choses.

Il n'y a pas, se rend-il enfin compte, de plus notable folie que de ramener Dieu et sa servante Nature à la mesure de la capacité et suffisance humaines. L'*Apologie* est d'ailleurs la meilleure preuve des limites de la raison et pour tout dire de l'homme car elle montre avec finesse la fausse prétention de ce dernier à pouvoir tout connaître, démontrer et commander. Ce texte nous montre que l'homme ne pourrait se connaître lui-même ni les animaux. Penser pouvoir connaître Dieu ou la Nature relève d'une audace encore plus absurde selon Montaigne. Et si ici il ne fait que suggérer l'absurdité de cette prétention, dans l'*Apologie* il montre dans le détail et par de consistantes démonstrations la vanité de ceux qui pensent et affirment pouvoir le faire.

Une autre chose importante qu'il faut observer dans ce passage est la proximité établie entre Dieu et la Nature. S'il ne fait jamais de distinction entre ces deux figures, il ne nous semble cependant pas que ce soit dans le but de remplacer le premier par la deuxième dans un crescendo d'incrédulité qui accompagne la lecture de Cicéron ou de Lucrèce. La Nature des anciens lui est très certainement familière, mais cette familiarité et complicité ne deviennent pas l'occasion d'un rejet de la religion et d'une adhésion au panthéisme. Premièrement, la foi de Montaigne est exprimée clairement dans les *Essais*. Deuxièmement, les principaux traits attribués par ces païens connus de lui à leur Nature déifiée peuvent parfaIbident l'être à la Nature servante ou chambrière du Dieu chrétien. C'est une fausse question, que de vouloir séparer ce qui relève de la Nature de ce qui relève de Dieu dans les *Essais* : la Nature est elle aussi une créature de Dieu ; si bien que ce qu'elle fait sous ces ordres est aussi fait par lui.

D'où l'indifférence qu'il y a à utiliser l'un ou l'autre nom pour tenter d'identifier la responsabilité des faits accomplis. Continuons : « Si nous appellons monstres ou miracles ce où nostre raison ne peut aller, combien s'en presente il continuellement à nostre veüe ? »[513]. Ce que la raison humaine ne peut comprendre est immédiatement défini par elle comme monstrueux ou miraculeux, alors qu'il ne s'agit là que d'ignorance ou d'étonnement. Nous retrouvons donc ici

[513] Ibid.

cette même arrogance qui se croyait capable de tout établir, cette fois créant des choses fausses pour ne pas vouloir avouer son ignorance et ses limites. Ce sont donc de faux noms que les hommes donnent aux choses inconnues, les désignant par un nom et par là même par une nature qui ne leur convient pas du tout, alors qu'ils pourraient tout simplement les avouer comme nouvelles ou inconnues.

La même chose se passe dans *Des cannibales* avec la désignation des sauvages ou barbares, attribuée faussement aux amérindiens en raison de leur différence et de leur non appartenance au déjà connu. La barbarie est le nom permettant de qualifier ce qui n'est pas de son usage, et ne désigne pas une qualité réelle. Le miraculeux et le monstrueux ne sont pas contraires à la nature, mais relèvent de ce qui, tout en appartenant à la nature ou à Dieu, n'est pas connu des hommes. Le rapprochement avec l'*Apologie* se confirme dans l'insistance sur la faiblesse de la connaissance humaine et l'invitation à prendre conscience que l'homme avance à tâtons sur le chemin de la connaissance. La clarté et la transparence du savoir sont refusées à l'homme.

Dans ces conditions, son accès à une connaissance opaque et voilée n'a pas de quoi être vanté. La connaissance des choses qui lui sont proches, qui sont entre ses mains, est elle aussi perturbée par des nuages qui rendent tout flou. D'où la démonstration de l'impossibilité de connaître l'homme lui-même. S'il ne peut se connaitre, moins encore est accessible ce qui est au-dessus de lui : la Nature et Dieu. La monstruosité ne s'accompagne donc pas, comme nous aurions pu le croire, de l'ignorance, car même si la plupart des choses ne sont pas connues des hommes, elles ne sont toutefois pas désignées comme monstrueuses. Ce qui fait la monstruosité est plutôt l'étonnement et la surprise. L'accoutumance, et non pas la science qui n'en sera pas capable, permet une familiarisation aux choses qui abolit leur étrangeté et donne l'impression de normalité et de connaissance.

Suit en couche [B] une citation de Lucrèce affirmant que 'personne ne daigne plus lever la tête vers les temples de lumière que sont les astres, à cause de la lassitude et du rassasiement dans lesquels sont tombés les hommes face au spectacle qu'offrent les cieux'. L'accoutumance et l'habitude d'avoir toujours ce même spectacle majestueux et incompréhensible au dessus de la tête finit par le rendre ordinaire aux yeux humains. Si les choses auxquelles nous sommes habitués, nous dit Montaigne, nous étaient présentées pour la première fois, nous les

apprécierions d'une toute autre façon, et nous ne les trouverions pas aussi banales. Mais au contraire excentriques, étranges, monstrueuses ou miraculeuses.

C'est aussi l'idée de Lucrèce dans la deuxième citation du *De rerum natura* reprise dans ce passage : « supposez que maintenant pour la première fois elles se manifestent soudainement aux mortels et tout à coup se présentent à leurs yeux, on ne pourrait rien nommer de plus admirable si avant de les voir les hommes n'eussent rien pu examiner de semblable ». L'auteur cité propose un autre point de vue sur cette question. En effet, s'il évoque le pouvoir de l'accoutumance à rendre plus acceptable des choses qui en principe ne le sont pas, c'est dans le but de défendre sa doctrine. Ses thèses sont chose nouvelle et frapperaient les oreilles avec trop de force. C'est un aspect tout à fait neuf des choses qui se montre. « Il n'est rien d'aisé, argumente Lucrèce, qui n'ait d'abord été difficile à croire ni rien de grand ou d'admirable, qui ne voie peu à peu diminuer cette admiration »[514].

Il affirme cela avant de donner l'exemple des astres repris par Montaigne qui, loin de désirer la disparition de l'étonnement comme Lucrèce, croit plutôt que ce genre de spectacle devrait toujours étonner ceux qui l'observent au lieu de devenir monotone, fade et ennuyeux jusqu'à soutenir comme le fait Lucrèce que si ces astres éclatants et surprenants étaient présentés aux hommes, ils sentiraient tout l'enthousiasme et l'exaltation que l'habitude les empêche d'avoir. Il ne faut pas rejeter sa théorie, dirait Lucrèce, à cause de son étrangeté ou bizarrerie : une fois entrée dans l'habitude, sa monstruosité disparaîtrait et elle deviendrait tout à fait admissible et acceptable. Si Lucrèce soutient sa doctrine surprenante par sa nouveauté, le but de Montaigne est d'abord de rendre visible le mécanisme humain qui rejette le différent et accepte l'usuel pour ensuite l'abolir.

Dans la suite, il reprend d'une autre façon la même idée : les hommes trouvent monstrueux ou miraculeux ce dont ils n'ont pas l'habitude, mais il est vrai aussi qu'ils ont l'habitude de considérer ce qu'ils voient pour la première fois comme le plus grand, établissant ainsi une limite à ne pas être dépassée. Pour illustrer cette attitude, un exemple proche de celui de Lucrèce : celui qui n'avait jamais vu de rivière crut que celle qu'il vit pour la première fois était l'océan. Cet homme ne confond bien entendu pas l'océan avec une rivière. Mais l'océan étant dans son imaginaire la plus grande surface d'eau existante, et son étonnement face à la rivière

[514] *De rerum natura* II, 1024-1029.

étant tel - chose inconnue, donc stupéfiante à ses yeux - qu'il ne pourrait s'agir que de l'océan. Le plus important à retenir dans ces propos est l'esprit présomptueux - certes inconsciemment - de ceux qui pensent pouvoir, comme l'évoquait déjà Montaigne quelques lignes auparavant, établir et connaître les limites de Dieu et de la Nature.

Juger que les choses grandes et étonnantes données à notre connaissance sont le sommet que la nature puisse atteindre dans le genre est un réflexe hautain mais profondément enraciné chez les hommes indiquant la croyance de pouvoir y accéder. Montaigne désire qu'en lui faisant avouer sa propre faiblesse, la raison lui indique encore son impossibilité à déterminer les limites de la science possible. L'incapacité humaine souvent interprétée comme impossibilité réelle mène donc les hommes à une lecture erronée du monde ainsi que de la Nature. A ce propos soulingons la distinction conséquente faite par Bernard Sève entre les trois différents types de possibles présentés dans les *Essais*, qui sont celui des possibilités de l'esprit humain, le possible comme contenu d'une croyance, et le possible mesuré par la toute-puissance divine.

Comme partout ailleurs, la mention à la Nature sous-entend nécessairement la référence à Dieu qui en est le supérieur et créateur. Pour illustrer l'exemple de l'homme qui croit la rivière être l'océan, il rappelle la citation déjà mentionnée de Lucrèce : « un fleuve a beau n'être pas immense, il paraît tel à qui n'en a pas vu de plus grand ». Montaigne généralise alors l'exemple valable pour tout autre chose : un arbre, un homme, somme toute n'importe quoi, une fois « qu'en chaque genre ce que chacun a vu de plus grand il le trouve énorme ».

Pour fermer ces images et exemples, Montaigne cite Cicéron reprenant l'idée initiale selon laquelle l'accoutumance enlève l'étrangeté des choses. La citation qui aurait pu suivre la phrase « c'est plutôt l'accoutumance que la science qui nous en ôte l'étrangeté » va clore une phase de la discussion incitant à la prudence devant la limite du savoir humain. Avant de conclure, reprenons la citation cicéronienne et la petite phrase qui la suit. Disant que « l'accoutumance des yeux familiarise nos esprits avec les choses », Cicéron est plus minutieux que notre auteur, qui parle d'accoutumance en général, sans souligner le rôle de l'esprit dans la familiarisation des choses. Cicéron dit donc que les esprits ne s'étonnent pas de ce qu'ils voient fréquemment et que cela leur ôte le désir d'en chercher les causes.

Montaigne qui n'avait à aucun moment mentionné la quête des causes introduit ce thème en affirmant que « la nouvelleté des choses nous incite plus que leur grandeur à en chercher les

causes » p. 180. La science des hommes ne recherche jamais ce qu'il faut, ce qui serait doté d'une vraie valeur. Au contraire, la valeur est souvent donnée à ce qui n'en a pas. Nous voyons les hommes courir après des choses sans importance, car c'est la nouveauté des choses qui les attire et non leur utilité. C'est désormais l'habitude et non la nature qui fait la grandeur des choses. L'importance effective ou naturelle d'une chose peut se voir anéantie si faisant partie de leur quotidien, elle devient monotone. Quiconque prendrait conscience de ces faits en verrait son absurdité. L'exemple des astres, temples de lumière, reflète encore cette absurdité puisque là où il y a une grandeur digne d'y porter le regard, d'examiner et d'en chercher les causes, les hommes ne le font pas.

Une fois de plus, la coutume prend le dessus de la nature. Lorsque l'habitude détermine la valeur des choses, la nature se voit empêchée de guider, instruire et gouverner les hommes, étouffée par sa tyrannie. Les vraies valeurs font alors place aux valeurs établies. Venons-en donc à l'exhortation à la prudence qui suit : « il faut juger avec plus de révérence de cette infinie puissance de nature et plus de reconnaissance de notre ignorance et faiblesse »[515]. Tout d'abord une remarque de grande importance : le terme nature remplace le terme Dieu qui préfigurait dans les premières éditions. Nous avions déjà fait mention de la proximité existante entre la nature et Dieu : dans cette substitution, elle ne pourrait être plus claire. Reste quand même à comprendre, et là est la plus difficile tâche, le sens de cette identification, et de son étendue.

Villey, mais encore d'autres auteurs après lui, identifient la cause de ce changement de terme en réorientation de la pensée de Montaigne vers le panthéisme. Il est vrai qu'une plus grande présence du terme nature en son esprit, causé par la lecture des anciens, peut l'influencer à procéder à ce changement. C'est pour ainsi dire la substitution d'un acteur, non d'une doctrine. S'il préfère à un moment donné parler de la Nature que de Dieu, cela n'implique aucune contradiction, ni nouveauté dans sa pensée. Au contraire le changement se fait tout naturellement dans la mesure où Montaigne voit dans la Nature une servante de Dieu. L'exhortation proposée dans cette phrase est une des principales idées de l'*Apologie* mais encore des *Essais*. D'abord elle rappelle la nécessité d'admettre les limites de la raison humaine.

Ensuite elle évoque la retenue nécessaire devant le mystère de la Nature et de Dieu. L'homme, contrairement à sa croyance, ne peut pas accéder aux mystères ou énigmes, ni avoir la

[515] *C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance*, p.180.

clé de leur secret. L'ignorance des ses limites rend l'homme plus arrogant, orgueilleux et présomptueux. Reconnaissant la grandeur et la puissance de la Mère nature ou de Dieu, ainsi que sa petitesse, l'homme se rendrait compte de l'écart incommensurable qui les sépare. Cela constitue une raison de plus pour rendre claire l'inaccessibilité du domaine réservé de Dieu ou de la nature et l'arrogance de prétende pouvoir le saisir. Revenant sur son regret d'avoir nié ce qui lui paraissait improbable, il rappelle que d'innombrables choses à nos yeux invraisemblables font pourtant l'objet de témoignages de personnes dignes de foi. Montaigne n'appelle pas non plus à la croyance aveugle mais suggère de laisser en suspens ce dont nous n'avons pas connaissance. Le refus en tout cas doit être absolument évité.

Par là nous pouvons revenir sur la question des miracles posée dans le chapitre VIII : s'il est vrai que Montaigne ne croit pas en la plupart des miracles, sans pour autant dire d'eux qu'ils sont impossibles, cela s'explique par le fait qu'ils sont rarement persuasifs mais au contraire la plupart du temps douteux. Pour ceux attestés par la sainte écriture, en revanche, il n'est pas besoin de se persuader, puisqu'il faut les croire et non pas les comprendre. Pour tous les autres, dans la mesure où ils seront difficilement prouvés, la personne n'ayant été persuadée est en droit de ne pas y croire, aussi grande soit l'autorité qui l'atteste. Pour ne pas 'se faire fort' et pour ne pas 'faire preuve d'une téméraire présomption' de savoir jusqu'où va la possibilité des choses, il faut donc s'abstenir d'en décider la possibilité ou l'impossibilité.

Par un ajout en [C], il pose la différence entre l'impossibilité et l'inusité, c'est-à-dire entre ce qui est contre l'ordre du cours de la nature et contre la commune opinion des hommes. Ne pas savoir faire la distinction entre ces deux concepts, croyant impossible ce qui n'est qu'inusité et surprenant est la plus grande erreur. Les choses inconnues et surprenantes sont infinies. Par contre, les choses impossibles ou surnaturelles ne sont pas du ressort des hommes et il ne leur revient pas de les énumérer ou de les découvrir. Par rapport à ceux-là, la limite entre la terre et le ciel reste infranchissable. Celui qui intègre cette différence l'écueil de condamner les choses qui lui sont inconnues et de croire pouvoir connaître leurs limites.

Celui qui comprend cette différence ne croit pas avec témérité, mais ne mécroit pas facilement non plus ; il serait ainsi susceptible d'un jugement plus sain et par conséquent d'une conduite de vie saine. Pour finir, Montaigne soutient qu'en se conformant à cette conduite prudente, on observe la règle de Chilon : Rien de trop. Il est intéressant de remarquer que la

référence au précepte de Chilon n'est pas complète. Voici comment elle est présentée au livre VII de l'*Histoire Naturelle* de Pline : « Ne désirer rien de trop ». Nous pouvons supposer que Montaigne ait emprunté ce précepte à Pline, mais il nous faudrait expliquer alors la raison pour laquelle Montaigne ne la restitue pas entièrement. En vérité, cela n'aurait pas modifié son propos, au contraire il aurait été plus complet : celui qui ne désire pas trop se contente de la connaissance utile à sa vie et ne cherche pas le savoir superflu ou impénétrable. Ce dernier se satisfait également du nécessaire, suivant par là même les lois de la Nature. Ces mêmes lois de la Nature prêchent l'ignorance et l'humilité, que Montaigne exhorte dans ce même passage.

3. Egalité, uniformité : *Apologie*.

« [A] Nous reconnoissons assez, en la pluspart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au dessus de nous et combien nostre art est foible à les imiter. (…) [A] ces plaintes là sont fauces, il y a en la police du monde une esgalité plus grande et une relation plus uniforme »[516].

Le début de notre passage fait allusion aux actions sublimes et inexplicables des animaux. Montaigne évoque d'abord le choix énigmatique que les hirondelles font de leurs nids, ensuite il s'émerveille des nœuds que l'araignée fait pour la construction de sa toile. Sous cette bucolique divagation à propos des exploits produits par les animaux dans leurs besognes naturelles, nous retrouvons en réalité en toile de fond, la question très importante de la présence de la raison chez les animaux, laquelle pourrait se déduire de leurs opérations. Selon notre auteur, il est impossible de nier d'emblée la présence d'une telle faculté chez ces animaux. A la surprise que génèrent chez les hommes leurs mouvements inexplicables, s'ajoute l'incapacité humaine à connaître ou définir leur démarche.

Ces choix et ces gestes sont surprenants et incompréhensibles surtout en raison de leur perfection, que l'homme convoite pour lui-même mais qu'il ne peut trouver. Si nous faisons appel à la raison chez ces créatures en principe considérées comme irrationnelles, les causes de ces actions deviendraient peut-être explicables. Il se pourrait que les actions des animaux soient soutenues par la réflexion, la pensée et finalement par la capacité d'élaborer des conclusions. Soulignons toutefois que Montaigne ne cherche ici à aucun moment à prouver la présence de la raison chez les animaux, ce que selon lui il est impossible d'établir. La vraie connaissance, celle qui est accompagnée de certitude est, comme il ne cesse de le répéter au long des *Essais*, inaccessible aux hommes. La conséquence est simple : la raison des animaux ainsi que celle des hommes n'est pas passible de définition ou de démonstration.

[516] *Apologie*, p. 455/456.

Ce qu'il entend montrer, c'est que nous ne pouvons pas la nier non plus. Passons à la suite pour remarquer la conscience de l'excellence de leurs ouvrages ainsi que la faiblesse de l'art humain à les imiter. S'esquisse ici une dualité centrale dans ce passage de la nature à l'art. Montaigne rapporte la croyance commune selon laquelle les animaux agissent par la Nature et l'homme par l'art. Après avoir énuméré, en ce début de paragraphe, une longue liste d'actions parfaites produites par les animaux, Montaigne souligne que la reconnaissance de l'excellence des animaux dans leurs actions, et de la faiblesse de l'art humain, notamment en ce qui concerne l'imitation des actions animales, reste cependant contradictoire avec les conclusions que les hommes en tirent : « nous voyons toutesfois aux nostres, plus grossiers, les facultez que nous y employons, et que nostre ame s'y sert de toutes ses forces ; pourquoy n'en estimons nous autant d'eux ? pourquoy attribuons nous à je ne sçay quelle inclination naturelle et servile les ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons par nature et par art ? »[517].

Les hommes distinguent clairement dans leurs ouvrages les facultés qui les ont permis : notamment la raison. Ils perçoivent également distinctement la présence de l'âme travaillant elle aussi pour l'accomplissement de ces actions. La question qui se pose alors est la raison du refus d'une même raison ou âme pour les animaux dont les ouvrages sont pourtant nettement supérieurs. Il est dans la tradition scolastique - refusée par Montaigne - de supposer l'absence de raison chez les autres créatures que les hommes (nous ne prenons en compte bien entendu pas dans cette affirmation le cas des anges, que Montaigne ne mentionne jamais). Or, il serait logique de supposer que, pour un meilleur accomplissement dans l'action, la faculté employée soit elle aussi meilleure, mais il n'en est pas ainsi et l'on attribue à ces ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons par art et par nature une inclination naturelle et servile.

De ce point de vue, la présence exclusive de la Nature dans les actions animales est interprétée de la façon la plus dédaigneuse. Montaigne tire une conclusion toute différente de celle qui voit dans cette sujétion à la Nature de la part des animaux une sorte de passivité ou d'infériorité. Selon lui, au contraire, si la Nature préside à l'action des animaux alors il y aurait chez ces derniers un grand avantage. Il serait infiniment meilleur d'être accompagné et de se faire guider dans toutes les actions et commodités de la vie par la douceur maternelle de la Nature. Etre abandonné - à supposer que l'homme le soit, ce que Montaigne ne confirme cependant pas -

[517] Ibid, p. 455.

au hasard et à la fortune, à rechercher par les moyens de l'artifice les choses nécessaires à sa conservation n'a rien de supérieur ou de désirable. A croire que si c'était le cas, cette même Nature qui guide maternellement les animaux et abandonne les hommes à la fortune, leur refuse en plus les moyens d'arriver à l'industrie naturelle des animaux par quelque contention de l'esprit.

Soulignons encore que Montaigne n'évoque pas ici l'idée, souvent présente dans son texte, que ce sont les hommes qui ont abandonné la Nature et non l'inverse. La conclusion provisoire semble être que, ce qui est perçu comme 'stupidité brutale des animaux' surpasse dans toutes les commodités tout ce dont serait capable la 'divine intelligence humaine'. Ainsi Montaigne refuse d'une part ces manières de qualifier les animaux et les hommes, et d'autre part de déconsidérer la Nature présente chez les animaux au profit de l'art humain. En même temps, il ne semble pas non plus vouloir diviniser l'« instinct » octroyé par la nature aux animaux, ni nier l'intelligence humaine qui n'est plus naturelle. Si tel était le cas, il y aurait raison d'appeler la Nature, à la suite de Pline, une très injuste marâtre. Tel n'est pas son propos parce qu'il croit que ce sont les hommes qui abandonnent la Nature dont le gouvernement n'est ni difforme ni déréglé. Si la Nature embrasse universellement toutes ses créatures et que toutes ont en leur possession tous les moyens nécessaire à la conservation de leur être, il n'est pas envisageable de dire qu'elle a abandonné les hommes à leur sort.

Montaigne évoque dans son texte les différentes plaintes dirigées contre la Nature des hommes qui se sentent défavorisés. Ce faisant, il note que la licence de leurs opinions les élève tantôt au-dessus des nuées, tantôt les ravale aux antipodes. Pour que nous comprenions bien ce que veulent dire ces antipodes et ces nuées (désignant la divinité), il faudrait avoir à l'esprit la hiérarchie des êtres proposée par exemple par Sebond. Montaigne la présente ainsi : « Dieu est bien entendu le meilleur et plus parfait d'entre eux, [duquel les hommes seraient en proximité grâce à leur ressemblance avec leur créateur] tandis que les animaux, encore que n'étant pas les plus infimes des êtres, sont déjà très abjects et ignobles ». Dans la perspective de Sebond, désignée par la première partie de la parenthèse, ces deux repères (Dieu et les animaux) sont suffisants en tant qu'ils permettent de placer l'homme dans leur intervalle. Plus encore, grâce à sa raison et à son intelligence, il semble plus proche de Dieu que des animaux.

Si nous demeurions dans cette première perspective, le niveau où sont placés les animaux dans la hiérarchie des êtres étant très bas, il paraît impensable d'établir une quelconque similitude entre ces créatures et les hommes. Montaigne nous expose aussi la thèse opposée qui rappelle qu'il existe dans cette échelle des êtres, d'autres encore inférieurs aux animaux, qui ont tout de même l'atout d'avoir une sensibilité. En effet, dans l'ordre établit par les quatre éléments que sont l'être, la vie, le sens et l'intelligence, les derniers des êtres sont ceux qui ne font que vivre, ou respirer. Remarquons que dans l'ordre proposé, être proche de ces animaux serait déjà quelque chose d'impensable. Que devrions-nous penser alors, si nous n'étions même plus à la hauteur des animaux mais devions nous mettre encore au dessous d'eux, proches des derniers êtres de la chaîne incapables même de sensation ?

Ce que veut dire la parenthèse proposée par Montaigne, c'est que l'homme est si inconstant et incroyable, qu'il oscille entre ces deux opposés (qui pour ces hommes seraient les seuls possibles, encore qu'un de ces deux pôles soit infiniment indésirable) se croyant être tantôt à la hauteur de Dieu tantôt, si la plainte en question s'avérait, plus bas que les animaux eux-mêmes. Comment pourrait-il se faire que les hommes, semblables à Dieu et faits à son image, dotés de raison et d'intelligence, ne seraient même pas à la hauteur de ces animaux vils incapables de penser ? Notre auteur ne croit pas en cette division des êtres, ni en l'infériorité animale pas plus qu'en sa supériorité. Il essaie alors de montrer l'absurdité non seulement de la deuxième proposition qui dénigre les hommes, mais aussi de la première qui les élève plus qu'il ne faut. Si cette dernière peut passer plus inaperçue (on accepterait bien plus volontiers de ressembler à Dieu qu'aux bêtes), elle tente comme la deuxième de donner à l'homme une condition différente de la sienne, le poussant à rejeter sa place.

Montaigne n'accepte pas cette hiérarchie, mais c'est bien par rapport à elle qu'il exerce sa critique. Toutes les suppositions selon lesquelles les hommes sont les seules créatures abandonnées par la Nature sur terre sont donc fausses, les lamentations et plaintes humaines infondées et déraisonnables. La dernière ligne du passage le confirme : « ces plaintes là sont fausses, il y a en la police du monde une égalité plus grande et une relation plus uniforme »[518]. Deux raisons nous sont données dans les *Essais* pour expliquer cette erreur : soit les hommes sont complètement aveugles et incapables de se rendre compte de leur condition, qui n'est pas

[518] Ibid, p. 456.

délaissée comme elle porte à le croire ; soit ils sont délaissés mais par leur propre faute et non par une décision de la Nature.

Etant donné que la totalité des références à la Nature la présente comme pourvoyant ses créatures, les protégeant, les guidant et leur octroyant tout ce dont elles ont besoin et qu'en outre Montaigne ne cesse de dire que les hommes ont abandonné la Nature, nous n'avons pas de doute sur le manque de fondement de ces plaintes divulguées par Pline. Malgré les soins que nature leur accordait, les hommes se sont éloignés d'elle. Entre les seules mains de l'art humain, ils se retrouvent finalement vraiment dépourvus.

« [A] Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessoubs du reste : tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille. (…) Il n'est pas en nostre puissance d'acquerir une plus belle recommandation que d'estre favorisé de Dieu et de nature »[519].

Ce passage s'inscrit dans la continuité du précédent, séparé de lui uniquement par des anecdotes ou récits sur les animaux. En effet, tous les développements sur les animaux figurant dans l'*Apologie* ne semblent avoir d'autre but que de démolir l'échelle des êtres qui impose la nécessité du dessus et du dessous. Montaigne au contraire prêche plutôt pour l'égalité, encore que celle-là soit plutôt présupposée que démontrée. En effet, aucune démonstration en ce sens ne pourrait être faite puisque les hommes ne peuvent connaître les natures essentielles. En revanche, Montaigne peut établir, non pas de façon rationnelle mais par l'autorité de son église, que toutes les créatures sont soumises à une même loi et souffrent une même fortune. Il ne reste pas de place pour appliquer des différences (donc des supériorités) dans un univers où tous sont régis de la même façon par les mêmes préceptes.

La référence à Lucrèce dans les deux citations qui suivent par un ajout en [B], « toutes choses sont enchaînées par les liens de leur propre destinée » et « chaque chose se développe à sa manière, et toutes conservent les différences établies par l'ordre immuable de la nature », pourrait rendre ses déclarations suspectes si la même chose n'avait pas été dite par Salomon. Pour conclure, il y a donc nécessairement des différences ; il y a des ordres et des degrés car abolir l'échelle ne veut pas dire nier toute différence, mais toutes ces créatures sont soumises à une même loi ou règle imposée par la Nature ou Dieu. Dans son arrogance et son orgueil, l'homme est la seule des créatures qui n'accepte pas les règles universelles et qui tente de les transgresser, malgré son incapacité : « [A] Il faut contraindre l'homme et le renger dans les barrieres de cette police. Le miserable n'a garde d'enjamber par effet au-delà ; il est entravé et engagé, il est assubjety de pareille obligation que les autres creatures de son ordre, et d'une condition fort moyenne, sans aucune prerogative, praeexcellence vraye et essentielle »[520].

Ce qui fait sa différence avec les animaux, en fin de compte, semble être la liberté de son imagination et le dérèglement de ses pensées (ailleurs il dira de l'esprit) qui lui font croire être en

[519] Ibid, p. 459-460.

[520] Ibid, p. 459.

mesure de connaître ce qui est et ce qui n'est pas, de savoir ce qu'il veut ou encore d'établir le faux et le vrai. Cette capacité à fabuler à l'infini, loin d'être digne d'admiration, est un bien qui lui revient trop cher puisqu'elle engendre à sa suite de nombreux maux : 'péché, maladie, irrésolution, trouble, désespoir'. Le paragraphe qui suit prend des allures de texte rhétorique, avec le but précis de donner le coup de grâce à la théorie de l'échelle des êtres supposant une hiérarchisation des créatures. Il porte un regard négatif sur les inclinations naturelles, ce qu'il est loin de faire dans les autres passages que ce soit dans l'*Apologie* ou dans le dernier livre, qui le conduit à la conclusion selon laquelle il n'y a aucune raison de penser que les animaux font de manière forcée ce que les hommes font par choix et habileté.

Montaigne non seulement ne conservera pas cette interprétation négative des inclinations naturelles puisqu'elles ne seront plus comprises comme le résultat d'une obéissance aveugle mais comme l'indice d'une liaison avec la Nature et par là même avec Dieu, mais il montrera en outre que les hommes eux-mêmes en sont pourvus : pour preuve les indiens, les paysans etc… Il suggère le principe selon lequel les mêmes effets sont produits par les mêmes facultés, les plus riches par les plus riches, les plus simples par les plus simples. Ce qui nous justifie donc à dire que Montaigne utilise ici des moyens rhétoriques pour soutenir sa thèse réside dans ce fait qu'il semble embrasser des positions qu'il rejette par ailleurs : « Pourquoy imaginons nous en eux cette contrainte naturelle, nous qui n'en esprouvons aucun pareil effet ? »[521].

La suite rejoint cependant les propos qu'il tient dans plus d'un passage. Selon lui, il y a davantage d'honneur à agir de façon réglée par condition naturelle et inévitable, ce qui comme nous l'avons déjà souligné s'approche de la divinité, que par liberté téméraire et fortuite. Cette liberté en effet produit bien plus souvent du dérèglement que du règlement. Il est donc plus sûr de se laisser guider par la Nature. Or il se trouve que la présomption humaine dans son aveuglement trouve plus d'honneur à être suffisant grâce à la force de l'artifice que grâce à la libéralité de la Nature ou de Dieu. Ce qui revient en quelque sorte, pour la consternation de Montaigne, à se juger préférable à son créateur. Les biens naturels auxquels les hommes renoncent et qu'ils laissent aux animaux sont donc remplacés par des biens acquis par lesquels ils pensent s'honorer et s'ennoblir : « Par une humeur bien simple, dira Montaigne, ce me semble, car je priseroy bien autant des graces toutes miennes et naifves que celles que j'aurois esté mendier et quester de

[521] Ibid, p. 460.

l'apprentissage »[522].

La Nature, loin d'être une marâtre pour les hommes, est en fait une très bonne mère. Les hommes par contre ne se rendent pas compte du bonheur d'y être sous ses soins, et préfèrent la quitter et se suffire à eux-mêmes: « Il n'est pas en nostre puissance d'acquerir une plus belle recommendation que d'estre favorisé de Dieu et de nature »[523]. Les rares hommes qui parviendront à la sagesse se rendront compte de la valeur de cette protection.

« [A] Mais, quoy qu'il en soit, nature ne nous a non plus privilegez en cela que, au demeurant, sur ses loix communes. (…) Certes, nous avons estrangement surpaié ce beau discours dequoy nous nous glorifions, et cette capacité de juger et connoistre, si nous l'avons achetée au pris de ce nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment en prise »[524].

A la fin du bestiaire, parallèlement aux réflexions à propos de la beauté chez les hommes et les animaux, nous retrouvons une mention à la Nature. La conclusion de la comparaison entre la beauté des hommes et celle des animaux consiste à dire que la Nature n'a pas privilégié les premiers par rapport aux seconds en matière de beauté pas plus qu'en matière de lois. Les lois naturelles sont accordées aux hommes comme elles le sont aux autres animaux. Non seulement ces lois existent chez les hommes (encore que nous ne puissions pas les définir ou les reconnaître) mais plus encore en tant qu'elles sont communes, il suggère l'idée d'une coparticipation de toutes les créatures aux lois naturelles. La première chose à signaler est la confirmation de leur existence qui, ajoutée à un ensemble de propositions semblables, ne paraît pas faire de doute. Revenons au texte : l'avantage de la beauté, reprend-il, ne peut pas être réservé aux hommes : s'il y a des animaux moins favorisés en cela que les hommes, il y en a d'autres, et en grand nombre, qui le sont plus.

En fermant la question de la beauté, Montaigne clôt également le problème de la supériorité humaine sur les animaux, puisque la beauté était le dernier point sur lequel l'on

[522] Ibid, p. 460.

[523] Ibid.

[524] Ibid, p. 483-486.

pouvait soupçonner une quelconque supériorité du premier sur le second. La stature droite et le regard vers le ciel ne peuvent pas non plus se définir comme proprement humains ni compter parmi les prérogatives humaines, car certains animaux en sont dotés. La même chose vaut pour n'importe quelle qualité de la constitution corporelle pouvant être arguée par les philosophes cherchant à établir une différence. Au contraire, si un rapprochement devait être fait entre hommes et animaux, c'est aux plus laids et abjects que ce dernier ressemblerait : le magot et le pourceau. Ayant considéré leur tare, subjection naturelle et imperfection, tout cela ajouté à la nudité humaine : Montaigne donne raison aux hommes de s'être couverts.

L'impossibilité de l'avantage humain en matière de beauté devient alors claire, d'autant plus que c'est de la beauté animale que les hommes se servent pour se couvrir. Montaigne trouve à l'homme une excuse d'emprunter ce que les autres animaux ont de plus beau et encore d'y cacher ses imperfections. Soulignons tout de même à sa suite que son examen ne fait référence qu'à l'ordre commun ; les beautés divines, extraordinaires et surnaturelles n'étant pas concernées par son discours. Pour conclure, la part des faveurs faite aux animaux est bien plus avantageuse que celle faite aux humains. En effet, Montaigne montre qu'il est reconnu que, tandis que nous avouons chez les animaux des biens essentiels (c'est-à-dire réels donc véritablement présents) maniables et palpables, ceux qu'ont les hommes, quand ils ne sont pas imaginaires, ont un bénéfice absolument douteux et contesté.

Que l'homme s'attribue des biens imaginaires et fantastiques, c'est ce que notre auteur nous montre tout au long de l'*Apologie*, surtout dans la déconstruction d'une raison humaine omnipotente, forgée illégitimement. La caractérisation de ces biens nous permet de retrouver la critique des hommes qui ne sachant pas vivre le présent sont toujours ailleurs, se projetant dans le futur et s'empêchant de vivre ce qui est devant leurs yeux. Pour les biens, il se produit la même chose. Au lieu de profiter des biens présents et à sa portée, l'homme les dédaigne désirant les biens futurs ou absents, la plupart du temps inaccessibles. Les animaux, au contraire, suivant en cela les lois de la Nature, ne cherchent pas des biens qui ne sont pas à leur portée, mais se contentent de biens tangibles et sûrs. Ceux cherchés par l'homme, qu'ils soient dans le futur, imaginaires ou fantastiques, témoignent du désir perpétuel des hommes pour ce dont ils ne peuvent se procurer mais qui malgré cela persiste dans son esprit.

Plus encore, il existe encore les biens faussement attribués par la licence de l'opinion

humaine : tels la raison, la science ou l'honneur. Laissons de côté ce dernier, car il semble en réalité ne pas y voir de bien du tout, comme cela est suggéré dans ses critiques de la gloire et de la réputation. Concentrons-nous sur la raison et la science : si elles sont de faux biens cela ne veut pas dire qu'elles soient mauvaises en un sens absolu, ou qu'elles n'existent pas. La raison peut et doit être un bien mais elle ne peut et ne doit être comprise comme un bien réservé aux êtres humains et nié aux autres animaux, ni comme une faculté omnipotente, infaillible et incontestable. Considérée en ce sens elle ne peut pas devenir un bien pour l'homme, car elle serait alors classée parmi les biens inaccessibles. Une telle raison, si elle pouvait exister, ne serait pas à la portée des hommes.

En partant à la recherche de ces biens fictifs, à la différence des animaux qui acceptent volontiers les biens que la nature leur octroie, les hommes abandonnent les biens réels et palpables qu'ils pourraient trouver devant eux. Il est donc incorrect de parler d'une Mère nature donnant plus d'avantages à certaines créatures et défavorisant les autres. Cependant certaines de ses créatures ne se contentent pas de ce qu'elle leur propose et laissent ces biens sûrs pour en rêver de meilleurs, toujours superflus et souvent pas à leur portée. Les biens attribués aux animaux dans la suite du texte et désignés comme essentiels, maniables et palpables (non imaginaires) sont la paix, le repos, la sécurité, l'innocence et la santé (présenté comme le plus beau et le plus riche présent que la nature offre à ses créatures).

Cette dernière est explicIbident accordée aux indiens par de nombreux récits de voyage en Amérique, ainsi que dans *Des cannibales* : « ils vivent en une contrée de pays très plaisante et bien tempérée ; de façon qu'à ce que m'ont dit mes témoins, il est rare d'y voir un homme malade »[525]. L'innocence ne manque pas d'être observée par notre auteur non plus, qui en plus des allusions qu'il y fait dans plusieurs passages, nous dit explicIbident à la page 206 que Lycurgue et Platon « n'ont pu imaginer une naïveté si pure et simple ». La référence au repos est elle aussi explicite à la page 213 : « ignorant combien coûtera un jour à leur repos et à leur bonheur la connaissance des corruptions de deçà, et que de ce commerce naîtra leur ruine »[526]. Reste alors la paix et la sécurité largement sous-entendues dans les descriptions par Montaigne

[525] *Des cannibales*, p. 207.

[526] Ibid, p. 206.

de ces nations lesquelles, tout en ayant des guerres, les ont plus nobles et acceptables que les autres.

La même chose se passe d'ailleurs chez les animaux : « quant à la guerre, qui est la plus grande et pompeuse des actions humaines, je saurais volontiers si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prérogative, ou, au rebours, pour témoignage de notre imbécillité et imperfection ; comme de vrai la science de nous entredéfaire et entretuer, de ruiner et perdre notre propre espèce, il semble qu'elle n'a pas beaucoup de quoi se faire désirer des bêtes qui ne l'ont pas [B] *quando leoni Fortior eripuit vitam Leo ? quo nemore unquam Expiravuit aper majoris dentibus apri* ? [A] Mais elles n'en sont pas universellement exemptes pourtant, témoins les furieuses rencontres des couches à miel et les entreprinses des princes des deux armées contraires (de lions) »[527]. Si la valeur que peuvent avoir à ses yeux la paix et la sécurité est due à l'absence de cruauté, d'assassinats, de dévastation, de souffrance, de famine nous pouvons supposer que les guerres nobles des indiens ou chez les animaux n'empêchent pas l'existence de ces biens, à partir du moment où leurs guerres n'ont pas comme conséquence les éléments cités ci-dessus.

Les amérindiens sont en fait assez proches des animaux en ce qui concerne la réception des biens offerts par la Nature. Non seulement parce que les mêmes biens sont attribués aux uns et aux autres, mais parce qu'ils se satisfont également des biens qui leur sont accordés sans en chercher des futurs, imaginaires ou inaccessibles. Recevoir ce qu'offre la Nature est une attitude largement louée par Montaigne, qui en cache une autre peut être encore plus importante : se contenter de sa condition : « [A] Ils sont encore dans cet heureux point, de ne desirer qu'au tant que leur necessitez naturelles leur ordonnent : tout ce qui est au delà, est superflu pour eux (…) car autrement ils n'ont que faire des biens des vaincus, et s'en retournent à leur pays, où ils n'ont faute de aucune chose necessaire, ny faute encore de cette grande partie, de savoir heureusement jouyr de leur condition et s'en contenter »[528].

Les créatures qui acceptent les biens octroyés par la Nature sont aussi celles qui se contentent de leur condition. Continuons. A l'opposé des biens octroyés par la Nature se

[527] *Apologie*, p. 473.

[528] *Des cannibales*, p. 210.

retrouvent bien entendu ceux inventés par les hommes : l'inconstance, l'irrésolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appétits déréglés forcenés et indomptables, la guerre, le mensonge, la déloyauté, la détraction et la curiosité. En supposant que la raison soit un privilège humain, elle ne saurait compenser sa contrepartie. Si pour avoir la raison - encore une fois, si elle était un privilège humain, ce que l'*Apologie* ne nous permet pas d'affirmer - il eut fallu que l'homme soit aussi chargé de tous ces défauts, alors Montaigne pense que les pouvoirs de la raison n'en valent pas la peine.

Si « nous avons surpayé ce beau discours de quoi nous nous glorifions et cette capacité de juger et connaître », surtout si nous l'achetons au prix de telles passions, c'est que la capacité de juger et de connaître est pleinement déconstruite dans l'*Apologie*. Soulignons, avant de finir la lecture de ce passage, le rejet catégorique d'un ordre naturel, pourtant amplement accepté, où chaque créature serait subordonnée aux hommes. Cela devient clair par exemple dans la théorie de Sebond, où s'impose l'échelle des êtres avec leur division et classification par différents genres et espèces. Cette théorie ne se limite pas à séparer les êtres les uns des autres. Ce qui paraît plus significatif et par là même refusé par Montaigne est la valorisation (ou dévalorisation) donnée à chacun des êtres dans son rapport aux autres.

Ce qui s'établit dans une telle proposition n'est pas une simple division par l'observation des différences et structures, mais bel et bien une hiérarchisation légitimée par des valeurs attribuées à chaque élément de la nature. Pour pouvoir comparer chacune des créatures dans la nature, dans le but de leur imposer une hiérarchisation, il faudrait avant tout autre chose pouvoir vraiment connaître chacun de ces êtres. Ce que nous montre Montaigne c'est justement l'incapacité humaine à atteindre une telle connaissance, que ce soit par rapport aux hommes, aux animaux, ou aux autres êtres. La connaissance de ceux-là étant niée à l'humaine capacité, il ne reste plus qu'à abandonner toute prétention à construire d'une telle hiérarchie ou échelle des êtres. La raison proposée par ce texte de l'abandon de la nature en tant qu'ordre bien établi, en tant qu'échelle stable des êtres semble être surtout gnoséologique.

« Comparez la vie d'un homme asservy à telles imaginations à celle d'un laboureur se laissant aller apres son appetit naturel, mesurant les choses au seul sentiment present, sans science et sans prognostique, qui n'a du mal que lorsqu'il l'a ; où l'autre a souvent la pierre en l'ame avant qu'il l'ait aux reins : comme s'il n'estoit point assez à temps pour souffrir le mal lors qu'il y sera, il l'anticipe par fantaisie, et luy court au devant »[529].

Dans ce petit paragraphe, nous découvrons le même topos que nous avons rencontré jusqu'ici en ce qui concerne les hommes suivant la nature. Les éléments sont repris à chaque fois, surtout pour ce qui est de l'ignorance, l'humilité et l'obéissance. A l'exemple de l'attitude face à la mort, Montaigne souligne cette fois la relation à la maladie qui s'établit selon le même schéma qu'il s'agisse de celui qui suit ou pas la nature. Nous avions vu que les hommes qui suivent les préceptes de la Nature ne craignent pas la mort et à la différence des sages, ils n'ont pas besoin de s'y préparer par de longues méditations. Leur sagesse se limite en réalité à l'ignorer jusqu'à ce qu'elle soit présente, à l'image des animaux. Le laboureur pris ici comme exemple d'un homme simple qui suit la Nature par son appétit naturel fait la même chose avec la douleur que les paysans faisaient avec la mort : il ne la sent que lorsqu'elle est là.

Le rapport au temps est significatif. Le regard vers le futur, comme nous avons pu le voir dans l'analyse des désirs, est la traduction d'une insatisfaction devant le présent et avec ce que l'on a. Les hommes désirent plus que ce qu'ils ont ou peuvent avoir et leur regard vers le futur est la quête d'autre chose en même temps que le signe d'un mécontentement de leur condition. Dans le cas de la maladie et de la mort ce même mécontentement fait jour sous la forme d'un mouvement d'impatience. Le même mouvement qui conduit certains à s'orienter vers le futur pour désirer des choses à venir, en conduit d'autres à appréhender le futur sous la forme des maux à venir. Dans cette appréhension ils anticipent un 'mal' qui n'a pas d'existence.

Celui qui suit son appétit naturel se caractérise par un contentement de sa condition. Vivant pleinement son présent, il ne regardera pas vers le futur, et n'anticipera ni les possibles 'biens' ni les possibles 'maux' à venir. Celui-là n'aura jamais de maux imaginaires, et ne souffrira jamais ce qu'il ne sent pas dans l'immédiat. Il est donc tout le contraire de ceux qui commencent à avoir

[529] *Apologie*, p. 491.

des douleurs bien avant qu’une maladie, qui pourrait bien ne jamais venir, n’arrive.

« [A] Comme la vie se rend par la simplicité plus plaisante, elle s'en rend aussi plus innocente et meilleure, comme je commençois tantost à dire. (…) [C] Enfin il se resolut qu'il n'estoit distingué des autres et n'estoit sage que par ce qu'il ne s'en tenoit pas ; et que son Dieu estimoit bestise singuliere à l'homme l'opinion de science et de sagesse ; et que sa meilleure doctrine estoit la doctrine de l'ignorance, et sa meilleure sagesse, la simplicité »[530].

La simplicité, conséquence de l'ignorance et du suivre les lois naturelles, est alors dite plaisante. Rien d'étonnant si nous avons en mémoire les nombreuses affirmations de Montaigne selon lesquelles le plaisir est un des importants instruments que la Nature donne aux créatures afin qu'elles sachent ce qu'il leur faut. Pour les plus ascètes qui ne peuvent voir ou accepter la valeur attribuée au plaisir par la Nature, donc par le Créateur, Montaigne nous dit qu'en plus de plaisante, la vie de ceux qui conservent la simplicité devient encore innocente et meilleure. Il est important pour mieux comprendre sa pensée de souligner qu'établir un rapport entre le plaisir et l'innocence a un but bien précis, qui est celui de leur donner de la valeur, et par la même au corps. La même chose est dite, avec d'autres mots, par une autorité plus respectable. Tandis que l'ignorance ouvre le passage à la bonté, nous dit S. Paul, le savoir au contraire ouvre la porte à la méchanceté.

Nous ne saurions pas entrer dans l'opposition paradis/enfer dans la pensée de Montaigne, d'ailleurs très rare. Nous nous limiterons à souligner que, la bonté étant la condition pour accéder aux cieux, nous concluons que celui qui suit les lois de la Nature suit encore les lois divines et atteint par conséquent une certaine bonté. Celui qui au contraire se limite à la méchanceté ne suit évidemment pas les lois divines, par conséquent ni les naturelles. Avant de s'arrêter à l'exemple de Lycurgue, il mentionne encore quelques personnages ayant été suffisamment sages pour percevoir le danger intrinsèque aux sciences ou lettres. Ce fut le cas des deux empereurs romains, ennemis déclarés des sciences et des lettres, que sont Valentien et Licinius et qui la nommaient « le venin et la peste de tout estat politique », mais encore de Mahumet qui l'interdisait à ses hommes. Lycurgue, finalement, exemple souvent loué par notre auteur, construisit une société où l'absence des institutions et des lettres permirent le développement de la vertu et du bonheur.

---

[530] Ibid, p. 497-498.

Comme souvent, les indiens côtoient les spartiates ; et c'est à eux que Montaigne fait mention dans l'exemple suivant en soulignant que ces nations sans magistrat et sans loi vivent avec plus de légitimité et de règles. L'association de la profusion des sciences et des lettres avec la profusion des lois humaines est claire, ainsi qu'avec l'éloignement des lois de Nature. Dans certains exemples donc il mettra l'accent sur l'absence des sciences, alors que dans d'autres ce sera sur l'absence de lois. Ainsi la société de Montaigne, qui abonde en officiers de justice et en lois, manque d'hommes et d'actions ; car les lois humaines ne conduisent pas aux actions mais au dérèglement, alors que les lois naturelles entraîne les actions et plus encore, les bonnes actions. Les inventions humaines au-delà des nécessaires, qu'elles soient des lois, des désirs infondés, des sciences sont toujours nuisibles.

Et Montaigne nous en donne d'innombrables exemples, dans les différents domaines, montrant que les constructions humaines sont proportionnellement opposées à la sagesse ou bonté : « c'estoit ce que disoit un senateur Romain des derniers siecles, que leurs predecesseurs avoient l'aleine puante à l'ail, et l'estomac musqué de bonne conscience ; et qu'au rebours ceux de son temps ne sentoient au dehors que le parfum, puans au-dedans toute sorte de vices » p. 498. Que ce soit donc l'apparence, la connaissance, les règles, les besoins superflus, tout ce que les hommes inventent se situe au delà des prescriptions naturelles, et distancie nécessairement ceux-là de la sagesse proportionnée à la proximité à cette même Nature à laquelle ils sont sourds. L'humilité, la crainte, l'obéissance et la bonté (exigées de la Nature de ses créatures), nous dit Montaigne, demande une âme vide et docile, présumant encore peu ou pas de soi.

C'est ce qu'il avait déjà dit ailleurs : la connaissance ou la supposition d'avoir une connaissance génère une arrogance et désobéissance qui, éloignant les créatures de leur créateur, finit par les rendre corrompus ou mauvais. L'incivilité des amérindiens, la simplicité qui se révèle chez les gens du peuple ainsi que la rudesse des paysans, nous dit Montaigne, s'accompagnent de l'innocence octroyée par les lois naturelles ou divines. Ces caractéristiques, qui pourraient être vues d'un mauvais œil surtout en un siècle qui valorise tellement le luxe et la sophistication, loin d'être regrettables et risibles, sont dignes des plus grandes louanges. La curiosité, la subtilité et le savoir malgré leur apparent intérêt doivent au contraire être fuis dans la mesure où ils n'entraînent que la malice. Le savoir et la curiosité en éloignant les hommes des lois naturelles les éloignent en même temps des divines.

Le terme malice employé par lui est d'ailleurs très singulier, puisqu'il renvoie à la désobéissance caractéristique du démon. La référence à l'éloignement des lois divines, sous-entendue jusqu'ici, devient explicite dans le paragraphe suivant : « Les Chrestiens ont une particuliere cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain ; c'est la voye par où il s'est précipité à la damnation eternelle. L'orgueil est sa perte et sa corruption : c'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier des voyes communes, qui luy fait embrasser les nouvelletez, et aimer mieux estre chef d'une trouppe errante et desvoyée au sentier de perdition, aymer mieux estre regent et precepteur d'erreur et de mensonge, que d'estre disciple en l'eschole de verité, se laissant mener et conduire par la main d'autruy, à la voye batuë et droicturiere »[531].

Ces lignes pleines de sens contiennent différents niveaux de lecture, car nous pouvons voir dans cet homme jeté par l'orgueil dans la voie des nouveautés non seulement le protestant (souvent critiqué par lui pour cela même) ou l'hérétique, mais encore le philosophe ou l'érudit présomptueux, ainsi que tant d'autres exemples. Car que ce soit sous la forme des lois de la religion ou sous la forme des lois de la nature, les conséquences liées au fait de les suivre ou non sont toujours les mêmes. La référence à la chute encore est très intéressante : tout d'abord parce que c'est une des seules, et la seule aussi explicite. Ensuite parce que nous avons l'impression de retrouver l'établissement d'une cause nécessaire à la corruption humaine qui se répète à l'infini. La curiosité naturelle qui lui donne le désir du savoir fait naître l'orgueil qui le mène à sa perte et corruption.

Cela pourrait paraître évident mais chez Montaigne cela ne l'est pas : les lois divines, avant de se faire connaître sous la forme de la vraie religion, étaient déjà imprimées chez les hommes sous la forme de lois naturelles, ce que nous montre l'exemple de Socrate dans l'ajout en [C] qui suit. Etonné de se voir attribué par le Dieu la sagesse dans la mesure où il ne trouvait aucun fondement pour cette sentence, d'autant plus qu'il en connaissait d'aussi justes, tempérants, vaillants et savants mais plus beaux, éloquents et utiles, Socrate comprit « qu'il n'estoit distingué des autres et n'estoit sage que par ce qu'il ne s'en tenoit pas ; et que son Dieu estimoit bestise singuliere à l'homme l'opinion de science et de sagesse ; et que la meilleure

[531] Ibid, p. 498.

doctrine estoit la doctrine de l'ignorance, et sa meilleure sagesse, la simplicité »[532]. Ce que le Dieu grec exigeait des sages était ni plus ni moins l'ignorance, la simplicité, l'humilité et la soumission demandées aux chrétiens par saint Paul.

[532] Ibid, p. 498.

4. Devoir de plaisir : *Sur des vers de Virgile*.

« [B] Quel monstrueux animal qui se fait horreur à soy mesme, [C] à qui ses plaisirs poisent ; qui se tient à mal-heur ! (…) [C] Les regles positives de ton invention t'occupent et attachent, et les regles de ta parroisse : celles de Dieu et du monde ne te touchent point »[533].

Jetons encore un coup d'œil dans ce passage du chapitre où il est le plus question du corps dans les *Essais*. Ici comme ailleurs Montaigne rejette ce penchant à condamner tout ce qui relève du domaine du corporel. Celui qui a horreur de lui-même à cause des plaisirs humains, se croyant un malheur, est en réalité un animal monstrueux. Montaigne utilise ici peut-être pour la première fois le terme monstrueux au sens de contre nature, puisqu'il est contre nature de ne pas accepter un corps qui est partie constituante de la nature humaine. Ceux qui créent une conception de l'homme contre nature, tenterons donc de cacher leur vie (qui ne peut exister sans la présence du corporel) et de la dérober de la vie des autres hommes. La santé et l'allégresse pour le plus grand regret de notre auteur sont alors évitées, car on les croit ennemies et dommageables pour la condition de l'homme : « Non seulement plusieurs sectes, mais plusieurs peuples, maudissent leur naissance et benissent leur mort. [C] Il en est où le soleil est abominé, les tenebres adorées »[534].

L'homme, dira Montaigne, ne se montre capable d'ingéniosité que lorsqu'il s'agit de mal mener sa vie. L'esprit, ce dangereux outil en dérèglement, montre une force incroyable lorsqu'il s'agit de se conduire sur le mauvais chemin. La citation qui suit dans la couche [B] souligne encore une fois la misère des hommes qui s'accusent de leurs joies. Les plaisirs, la santé et les joies, marques par excellence de l'humanité accomplie selon Montaigne, sont aux yeux de beaucoup un fardeau lourd à porter. Preuve complémentaire de la stupidité humaine : la misère de la condition imparfaite et corrompue de l'homme n'étant pour certains pas suffisante, les hommes s'efforcent donc de se rajouter d'autres souffrances : « Hé ! pauvre homme, tu as assez

[533] *Sur des vers de Virgile*, p. 879-880.

[534] Ibid, p. 879.

d'incommoditez necessaires, sans les augmenter par ton invention ; et és assez miserable de condition, sans l'estre par art. Tu as des laideurs reelles et essentielles à suffisance, sans en forger d'imaginaires »[535].

Sans vouloir composer un portrait parfait des hommes, ce qu'il est loin de concevoir, Montaigne voit quand même en la condition humaine des facteurs positifs qu'une majorité ne veut pas ~~a~~percevoir ; facteurs dont fait partie ce corps dont on voudrait nier l'existence. Ici encore il ne manquera pas de souligner que ces éléments issus du même créateur que les autres, doivent eux aussi être pris en compte. Supposant qu'ils sont trop heureux, si leur bonheur ne devient pas malheur, ces hommes érigent en règle une exigence de superflu que Montaigne accepte uniquement en raison de l'imperfection des hommes. Ils se trompent tout d'abord de croire avoir réalisé tous les offices nécessaires exigés par la Nature, car Montaigne nous montre bien combien loin des préceptes naturelles sont les hommes. Ensuite, ils font encore l'erreur de se voir dans l'obligation d'en inventer de nouveaux, les offices naturels étant à leurs yeux trop imparfaits et oisifs.

Devenant sourd aux exigences de la Nature (donc de Dieu), les hommes se croient vides et lacunaires et s'inventent une infinité de besoins nuisibles et superflus. L'arrogance distinctive de sa condition mène l'homme à donner plus de valeur aux exigences humaines qu'aux naturelles et divines : « [C] Tu ne crains point d'offenser ses loix universelles et indubitables, et te piques aux tiennes, partisanes et fantastiques ; et d'autant plus qu'elles sont particulieres, incertaines et plus contredictes, d'autant plus tu fais là ton effort ». Cette critique des préceptes humains supplantant les préceptes naturels et divins rejoint cette autre, présente dans *Des prières*, d'une foi humaine et feinte des chrétiens substituant l'authentique foi au vrai Dieu. En effet, Montaigne clôt ici son propos en soulignant que les règles de Dieu ne touchent point les hommes qui ne s'occupent et s'attachent qu'aux positives ou celles de leur paroisse.

Le fait que les hommes aient oublié ou ignoré les règles de Dieu en ne suivant plus que celles qu'ils trouvent dans leurs coutumes, indique qu'ils ont embrassé une religion chrétienne de parole et de tradition. Soulignons, avant de quitter ce passage, que font partie de ces règles

[535] Ibid, p. 879.

naturelles et divines oubliées des hommes l'acceptation du corps ainsi que du plaisir et de la joie qu'il engendre.

5. Simplicité, vertu : *De la physionomie*.

« [B] La plupart des instructions de la science à nous encourager ont plus de montre que de force, et plus d'ornement que de fruict. (…) [B] Car il est bien vray qu'elles mesmes ne vont pas tousjours exactement dans la route de nature, mais ce qu'elles en desvoyent c'est si peu que vous en appercevez tousjours l'orniere »[536].

Le passage que nous allons étudier à présent se trouve à la suite d'une longue exposition sur la présence de la constance chez les gens du commun lesquels sont tous caractérisés par leur absence d'instruction. La plupart des exemples exposés dans ce passage sont des exemples pris soit parmi des gens de guerre ou des paysans bordelais lors de la peste qui s'emparât de leur région. Montaigne se montre, comme nous pouvons le voir, très impressionné par l'attitude spontanée du peuple se montrant capable des plus grands exemples de fermeté et de patience face aux difficultés mais surtout à la mort. Il est assez singulier que ce passage où il nous parle de la Nature soit précédé de nombreuses références à l'absence de peur face à la mort. Puisqu'il est spécialement question de la conduite des hommes face à la mort, remarquons que les exemples des gens du peuple ne sont pas éloignés de ceux des plus grands sages.

La différence réside dans le fait que les premiers montrent cette fermeté spontanément alors que les deuxièmes y sont parvenus après de longs et durs efforts. Les paysans ou soldats sont d'autant plus louables qu'ils réussirent à regarder la mort en face avec sérénité sans aucune instruction de la philosophie. Essayons de comprendre la différence entre l'attitude du sage et du paysan faisant preuve de grande résolution devant la mort. La raison et le but de ces résolutions ne sont pas les mêmes. Après ces nombreuses références, Montaigne passe à une importante discussion à propos de la présence de la Nature chez les hommes. Cette présence-mise en relation avec la deuxième nature travaillée au chapitre VII nous donne la clé pour comprendre la question. Au début du chapitre, Montaigne semble suggérer que le paysan participe au même mouvement naturel que Socrate.

[536] *De la phisionomie*, p.1049/1050.

Cependant, l'attitude de l'un et de l'autre reste distincte. Socrate monte au dernier point de vigueur par complexion et soumet son point originel et naturel par la vigueur, âpreté et difficulté. Par rapport à la plupart des autres sages, dont la sagesse est plus artificielle que la sienne, il prend assez de distance. Ce qui s'explique par le fait que son habitude ou sagesse soit devenue une deuxième nature, contrairement à Caton par exemple dont la sagesse reste exercice. Caton, loin d'avoir une démarche aussi naturelle que Socrate, a une « allure tendue bien loin au dessus des communes » mais reste toujours « monté sur ses grands chevaux » p. 1038. Tout en ayant une sagesse élaborée, Socrate est montré plus proche des gens du commun que les autres sages. « La plupart des instructions de la science à nous encourager ont plus de montre que de force, et plus d'ornement que de fruit »[537].

Les instructions données aux hommes leur servent plutôt à l'exhibition, puisqu'il n'est pas difficile de s'en vanter et de montrer ses connaissances. Le fruit que l'on pourrait attendre de cette instruction n'est quant à lui pas nécessaire, bien au contraire. Ceux mêmes qui supposent pouvoir se glorifier de cette acquisition, au moment d'en faire la preuve, montrent une contenance bien opposée à celle d'un sage. Ceux encore qui sont parvenu à faire preuve d'une contenance digne de leur instruction, la perdent souvent à l'heure fatidique de la mort. Ce n'est évidemment pas le cas de tous les sages, beaucoup utilisent cet apprentissage positivement pour le bénéfice de leur vie, par une conduite droite et louable. La difficulté n'est pas dans le fait de comprendre que cette instruction de la science ou de la philosophie donne ses fruits seulement dans certains cas ou, pour mieux dire, dans très peu de cas.

La surprise est plutôt dans le fait que certains n'en aient pas besoin du tout pour arriver à la même conduite que les sages, se limitant à suivre Nature. Encore une fois nous entendons : « nous avons abandonné nature et lui voulons apprendre sa leçon, elle qui nous menait si heureusement et si sûrement », comme un refrain qui se répète tout au long des *Essais*. Si la nature est étouffée et cachée, il est compréhensible que les hommes ne se laissent plus guider par elle, empruntant des chemins qui lui sont étrangers. Soulignons toujours que ce guide doux apporte à ceux qui la suivent non seulement du plaisir mais encore la sécurité et le bonheur, comme le dit Montaigne dans *Des cannibales*. Parmi les hommes qui abandonnent la Nature pour créer leurs propres préceptes la plupart sont mal orientés par ces mauvaises règles et

[537] Ibid, p. 1049.

d'autres, peu nombreux, essaient de retrouver les traces de la Nature.

Parmi ceux qui tentent de retrouver leur premier guide, rares encore sont ceux qui y parviennent. Parmi ceux qui y parviennent, également rares sont ceux qui réussissent à recevoir son enseignement de façon naturelle, donc de façon plaisante et aisée. En effet, la plupart ne réussit à suivre les préceptes indiqués par la Nature que de façon artificielle et laborieuse. Une autre branche encore de l'humanité est celle qui semble ne l'avoir jamais étouffée et la suit de façon instinctive : « Et cependant les traces de son instruction et ce peu qui, par le bénéfice de l'ignorance, reste de son image empreint en la vie de cette tourbe rustique d'hommes impolis, la science est contrainte de l'aller tous les jours empruntant, pour en faire patron à ses disciples de constance, d'innocence et de tranquillité »[538].

Remarquons que l'ignorance fait encore une fois son apparition aux côtés de la Nature. Grâce à cette ignorance fortement méprisée à son époque, les hommes simples maintiennent le contact avec la source première des règles de vie. L'ignorance ou la rusticité préserve la nature chez les individus en les empêchant de déplacer les limites imposées par la Nature vers la recherche de l'infinie science des hommes. Les paysans mentionnés par Montaigne, par exemple, doivent toute la grandeur de leur conduite face à la mort à une nature qui ne saurait être présente chez Caton. Il se trouve donc que la nature enseigne plus sûrement que la science ou la philosophie ceux qui sont sous son égide. En conséquence, c'est en se tournant vers les leçons de la Mère nature que les arts essaient de mieux apprendre ce qu'il faut aux hommes.

Il demeure quand même ce paradoxe : la science qui essaie de substituer la Nature et qui est dans une grande mesure responsable de son abandon prend comme patron cette même nature, n'étant pas capable de se fournir ce patron d'elle-même. Il fait alors « beau de voir, nous dit Montaigne, que ceux-ci, pleins de tant de belle connaissance aient à imiter cette sotte simplicité, et à l'imiter aux premières actions de la vertu, et que notre sapience apprenne des bêtes même les plus utiles enseignements aux plus grandes et nécessaires parties de notre vie »[539]. En conclusion, nous pouvons dire que la connaissance offerte par l'art n'est pas suffisante pour pourvoir à l'homme les choses nécessaires à sa vie. La Nature à son tour, n'arrêtant jamais de veiller sur ses

[538] Ibid.

[539] Ibid.

créatures, ne fournit pas des connaissances superflues, mais ne les laisse jamais tomber pour les nécessaires.

La conduite droite dans la vie fait partie des choses les plus essentielles, et si l'art ne peut fournir cette bonne conduite, la Nature le pourrait. Ce n'est pas seulement à l'homme que la nature fait don de ses leçons, mais aussi aux animaux, de qui les hommes peuvent aussi tirer une infinité de bons exemples. Chez ces derniers, il est plus facile de retrouver les précieux enseignements de la Nature puisqu'ils la suivent plus que les hommes. L'apprentissage de la meilleure façon de vivre et de mourir, le moyen de ménager les biens, d'aimer et d'élever les enfants et d'entretenir justice font partie des choses essentielles que la science faute de pouvoir écouter la Nature, doit chercher chez les créatures qui le font. Ici encore Montaigne nous présente la raison comme responsable du fait que nous ne puissions plus retrouver les traces de la nature : « cette raison qui se manie à nostre poste, trouvant tousjours quelque diversité et nouvelleté, ne laisse chez nous aucune trace apparente de la nature »[540].

Responsable donc du fait que les hommes ne se satisfont jamais du peu que la Nature fournit et exige pour la conservation. L'insatisfaction qu'elle crée la rend cause de l'incessante quête et invention de nouveautés et de choses superflues qui finissent par devenir nécessaires par l'accoutumance. Dans la mesure où les hommes se créent de nouvelles nécessités et besoins chaque fois plus sophistiqués, ceux de la nature finissent par être rejetés en raison même de leur simplicité. Le rejet du naturel devient si important et si puissant que les besoins naturels sont petit à petit oubliés. Comme les 'parfumiers' pour l'huile, les hommes artificialisent tant la nature des argumentations et des discours appelés du dehors, qu'elle perd son propre visage constant et universel, pour devenir variable et particulière à chacun.

C'est toute la discussion de l'habitude devenue une deuxième nature que nous avons développée au chapitre VII. La différence est que dans ce passage la deuxième nature est considérée de manière beaucoup moins profitable que dans d'autres passages où elle est tout à fait acceptée. La nature, par essence universelle, est au fur et à mesure substituée par cette deuxième nature qui provient de la coutume. Laissant la place à la nouveauté, elle se perd avec son universalité, et s'ouvre sur une nature qui ne l'est que par une nécessité créée par l'habitude.

---

[540] Ibid.

Encore que la « deuxième nature » ou habitude puisse paraître et même être nécessaire, elle ne pourra jamais prétendre à l'universalité, caractéristique réservée à la Nature. Seul ce qui est établit par la Nature est essentiel, le besoin de la seconde nature se limitant au superflu, vain et inutile.

Revenons donc à la présence de la Nature chez les créatures : avec Montaigne nous pouvons dire que chez les hommes en tout cas, « la nature a perdu son visage d'universalité et de constance ». Essayons d'être plus justes : la nature s'est perdue chez les hommes, elle qui seule peut se montrer universelle, la constance en revanche peut être atteinte par l'art. Ce qu'il est important de comprendre c'est que la Nature n'a pas en elle-même subit de modification, elle reste identique à elle-même, il s'agit donc bien d'une substitution et non d'un changement. En revanche, la nature de l'homme semble avoir perdu son visage d'universalité faisant place aux deuxièmes natures présentes en chacun. Montaigne suggère que la nature des animaux n'aurait pas perdu son visage universel : chez eux les enseignements de la Nature sont toujours présents.

Ainsi c'est chez les animaux qu'il faut selon Montaigne rechercher cette nature universelle dans la mesure où ils en sont les témoins en tant qu'ils ne sont pas sujets aux faveurs et ils ne subissent ni la corruption ni la diversité d'opinions. Encore une fois, certaines facultés humaines, apparemment absentes chez les animaux, sont désignées comme responsables de l'écart humain avec la Nature. Bien que les bêtes elles-mêmes « ne vont pas toujours exactement dans la route de nature »[541], elles sont infiniment plus fiables pour ceux qui en recherchent la trace, puisque « ce qu'elles en dévient c'est si peu que vous en apercevez toujours l'ornière »[542]. Toutefois, certains groupes d'hommes, non négligeables, à l'image de ces animaux n'auraient pas perdu la trace de la nature. En ce sens, ils peuvent eux aussi servir d'exemples à ceux qui voudraient la retrouver. Ainsi, selon Montaigne, afin de redécouvrir les enseignements de la Nature, l'homme peut emprunter deux chemins inégaux : d'une part celui de la science ou de l'art, mais ce moyen reste le plus complexe et le plus incertain puisque l'art et la science sont très éloignés de la Nature, d'autre part celui plus facile qui consiste à se rapporter aux animaux et à certains groupes humains encore sous les lois de la nature.

---

[541] Ibid, p. 1050.

[542] Ibid.

6. Sentiment de la volupté : *De l'expérience*.

« [C] En ceste université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde. (…) [C] O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte »[543].

Passons au passage donné en un ajout en couche [C]. Nous avons déjà fait référence au premier paragraphe de ce passage dans le chapitre précédent, puisqu'il était question de la loi générale du monde. Dans les paragraphes suivants il fait porter son regard vers Dieu et la Nature. Voyons cela de plus près. Il disait, avant notre passage, par des citations de Properce et Lucain que, ceux qui sont tourmentés par le désir de savoir : « par quel art Dieu gouverne le monde, notre demeure ; par où s'élève la lune et par où elle se retire, et comment réunissant son double croissant, elle se retrouve chaque moins dans son plein ; d'où viennent les vents qui commandent la mer et quelle est l'influence du vent de midi ; par quelles eaux sont formés incessamment les nuages ; s'il doit venir un jour qui détruise le monde, etc. : qu'ils les cherchent, puisqu'ils sont tourmentés par le besoin d'approfondir ces mystères »[544].

C'est ce que font les philosophes et ceux qui contemplent la nature. Montaigne, quant à lui, dit ne pas prendre ce chemin, devant cette infinité de questions il préfère se laisser mener ignoramment par la loi générale du monde. Selon lui, ces recherches, dont le but est d'alimenter la curiosité humaine, ne peuvent parvenir à des réponses satisfaisantes. Si les réponses à ces questions ne peuvent pas être trouvées, plus éloignée encore des hommes doit rester la route tracée du gouvernement du monde. Il est non seulement vain mais plus encore impie de vouloir s'en mêler. En effet, le gouverneur est sans conteste bon et tout puissant : ceux qui s'en mêlent mettent en doute ces attributs, en se croyant capables de mieux. Cette démarche, en d'autres termes, poursuit l'abandon de la Nature, porte-parole du précepte divin. Les hommes en même

[543] *De l'experience*, p. 1073.

[544] Ibid.

temps qu'ils sous-estiment le gouvernement (les lois) de la Nature donc de Dieu se surestiment dans leur puissance.

Montaigne, qui perçoit l'absurdité de cette prétention, renvoie les hommes de la présomption à l'obéissance. Les sublimes connaissances de la philosophie ne lui sont d'aucun secours pour retrouver les traces de la Nature. Au contraire, elles finissent par les falsifier, et présentent un visage de la nature peint trop haut en couleur et trop sophistiqué. De là vient la naissance d'infinis portraits d'une nature qui ne devrait en avoir qu'un. Une fois de plus Montaigne rend visible l'incompatibilité du savoir et de la Nature. Elle exige de ceux qui la suivent ainsi que de ceux qui voudraient la retrouver, de garder l'humilité et l'ignorance. Aux hommes au visage arrogant et plein de savoir, le chemin est donc interdit. Si les philosophes ne peuvent pas distinguer ou connaître les règles naturelles, une chose est sûre, et Montaigne l'affirme, c'est un guide auquel nul reproche est à faire. Remarquons que nous avons, ici encore, une substitution de la Nature à Dieu. Pour le dire plus exactement, il semble que ce sont les philosophes eux-mêmes les responsables de cette transposition : ne le connaissant pas, ils ne peuvent y faire mention.

Pour maintenir le dialogue, Montaigne tait alors la référence au Dieu créateur pour donner la parole à sa servante, qui se limite presque à représenter le gouverneur absent. Regardons de plus près les précieux dons de la chambrière de Dieu : « Comme elle nous a fourni de pieds à marcher, aussi a elle de prudence à nous guider en la vie ; prudence, non tant ingenieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'advenant facile et salutaire, et qui faict tresbien ce que l'autre dict, en celuy qui a l'heur de sçavoir s'employer naïvement et ordonnéement, c'est-à-dire naturellement »[545]. Les hommes, comme toutes les autres créatures, sont créés de telle façon à pouvoir trouver en eux-mêmes tout ce dont ils ont besoin. Et cela est ainsi indépendamment de toute corruption ou abandon de la Nature. La discussion à propos des vêtements montre à ce sujet que la nudité n'est pas mortelle et que les hommes n'ont donc pas à se couvrir pour survivre, mais le font par habitude.

D'autres dons, comme la sagesse par exemple, ne sont pas nécessairement effectifs dans la mesure où leur actualité dépend de d'autres facteurs. Pour ce qui est de la sagesse, ce n'est que

[545] Ibid.

parce que l'homme se conforme aux lois de la nature qu'il pourra être qualifié de sage, c'est donc en proportion de sa proximité avec elle que la sagesse sera tangible en lui ou non. Cette sagesse, comme nous pouvons l'imaginer, n'a rien de savante mais au contraire est simple. Il s'agit donc d'une sagesse naturelle donnée uniquement à ceux qui restent proches de la Nature, écoutant ses lois et suivant le chemin qu'elle exige. Elle se situe donc à l'opposé de la sagesse proposée par la philosophie, qui reste ingénieuse, robuste et pompeuse, donc difficile. Entendons ici la philosophie stoïcienne, qui semble être la cible de Montaigne.

Si la Nature offre une sagesse facile d'accès et salutaire alors que les stoïciens la peignent au sommet d'un mont escarpé, il est plutôt logique que la première ait beaucoup moins de mal à encourager les hommes à suivre ses préceptes que la seconde. A croire ce que disent ces derniers, la Nature serait un guide humainement injoignable et il faudrait être surhumain pour réussir à suivre ses traces. Notre auteur affirme qu'en ce qui concerne la sagesse naturelle il n'en est pas du tout ainsi. Nous retrouvons des propos équivalents lors de la mention à la vertu dans le chapitre *De l'institution des enfants* :

« [C] Elle a pour son but la vertu, qui n'est pas, comme dit l'eschole, plantée à la teste d'un mont coupé, rabotteux et inaccessible. Ceux qui l'ont approché, la tiennent, au rebours, logée dans une belle plaine fertile et fleurissante, d'où elle void bien souz soy toutes choses ; mais si peut on y arriver, qui en sçait l'addresse, par des routes ombrageuses, gazonnées et doux fleurantes, plaisamment et d'une pante facile et polie, comme est celle des voutes celestes. Pour n'avoir hanté cette vertu supreme, belle, triumphante, amoureuse, délicieuse pareillement et courageuse, ennemie professe et irreconciliable d'aigreur, de desplaisir, de crainte et de contrainte, ayant pour guide nature, fortune et volupté pour compagnes ; ils sont allez, selon leur foiblesse, faindre cette sotte image, triste, querelleuse, despite, menaceuse, mineuse, et la placer sur un rocher, à l'escart, emmy des ronces, fantosme à estonner les gens »[546].

Nous dirons donc qu'il soutient et maintient la sagesse, ainsi que la vertu, comme chose facile et plus encore agréable et plaisante : à condition qu'elle soit accordée par la Nature. En effet, dans le chapitre *De la cruauté*, il semble affirmer le contraire, mais si nous regardons bien, nous pouvons voir qu'il ne s'agit pas du tout de la même vertu (ou sagesse) :

[546] *De l'institution des enfants*, p. 161.

« [A] Il me semble que la vertu est chose autre et plus noble que les inclinations à la bonté qui naissent en nous. Les ames reglées d'elles mesmes et bien nées, elles suyvent mesme train, et representent en leurs actions mesme visage que les vertueuses. Mais la vertu sonne je ne sçay quoy de plus grand et de plus actif que de se laisser, par une heureuse complexion, doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison. Celuy qui, d'une douceur et facilité naturelle, mespriseroit les offences receues, feroit chose tres-belle et digne de louange ; mais celuy qui, picqué et outré jusques au vif d'une offence, s'armeroit des armes de la raison contre ce furieux appetit de vengeance, et apres un grand conflict s'en rendroit en fin maistre, seroit sans doubte beaucoup plus. Celuy-là feroit bien, et cettuy-cy vertueusement : l'une actionse pourroit dire bonté ; l'autre vertu : car il semble que le nom de la vertu presuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans partie »[547].

La vertu difficile qui exige un douloureux combat est celle qui doit être entreprise par des moyens purement humains : c'est celle que les sages réussissent à atteindre par de longs efforts. Elle est différente non seulement de la sagesse attribuée par la nature aux indiens par exemple ; mais encore de celle de Socrate qui, devenant une deuxième nature, devient facile et plaisante. La vertu ou sagesse difficile n'est donc pas une deuxième nature, mais un travail entrepris infiniment par le sage. La sagesse naturelle n'est pas moins efficace du fait d'être facile et salutaire : au contraire, puisqu'elle réalise tout ce que la sagesse philosophique se limite à dire. Reprenons l'exigence de la Nature pour permettre la réalisation de ce que la sagesse humaine propose : à savoir s'employer à la suivre naïvement et ordonnément, c'est-à-dire naturellement.

La difficulté revient au savoir 'vivre selon la nature'. Il nous dit que la sagesse offerte par la nature correspond à la simplicité. Plus encore, il joint cette même simplicité à l'ignorance et à l'incuriosité. Pour finir, après avoir proposé une certaine équivalence entre la simplicité, l'ingorance, l'incuriosité, la sagesse et la nature, il reprend une fois de plus leurs conséquences : cette sagesse est saine, douce et confortable : c'est l'oreiller parfait pour reposer une tête bien faite.

[547] *De la cruauté*, p. 422.

« [B] Pour moy donc, j'ayme la vie et la cultive telle qu'il a pleu à Dieu nous l'octroyer. (…) [B] Et n'est pas une commission par acquit à l'homme de conduire l'homme selon sa condition : elle est expresse, naïfve [C] et tres principale, [B] et nous l'a le createur donnée serieusement et severement »[548].

Ayant fait allusion aux distinctes formes des hommes, Montaigne commence le passage nous donnant à connaître la façon de mener sa vie. Il aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu la lui octroyer. Deux questions importantes se posent. La première concerne l'association Dieu/Nature. La deuxième entend s'interroger sur ce qu'est la vie selon la Nature (ou Dieu). Nous allons essayer de connaître en quoi consiste le vivre selon nature dans la conception adoptée ou formulée par Montaigne comme étant la meilleure. Par ailleurs, l'association Dieu/Nature est elle-même un bon indicateur de ce qu'il entend par suivre la Nature. Dans la mesure où ces deux entités sont utilisées presque indistinctement, où Montaigne n'adhère pas à une forme de panthéisme mais nous renvoie à un concept de Nature chrétienne, alors le précepte 'suivre la Nature' doit obligatoirement avoir une signification chrétienne.

Cela exclut déjà la totalité des doctrines antiques en contradiction avec le christianisme. Dans la suite, il explicite ce qui caractérise ce mode de vie et indique deux aspects qui dignes d'attention. Selon lui, en effet, vivre selon la nature comprend boire et manger. Cette position signifie deux choses : d'abord qu'il ne faut pas condamner comme insignifiantes ou répugnantes les choses nécessaires et déterminées par la Nature pour ne s'attacher qu'aux créations humaines. Ensuite, que ces actions nécessaires à l'homme ne manquent pas de lui apporter de la volupté et du plaisir, constituants eux-mêmes des biens pour l'homme. Il ajoute en couche [C] que s'il ne faut pas désirer l'inexistence de cette nécessité, il ne faut pas non plus lui donner plus d'importance que la bonne mesure. Il est important de noter ici le renvoi implicite au juste milieu (αριστον μετρον) aristotélicien selon lequel il faut éviter par l'excès ou par le manque, les extrémités.

Le sage en recherchant avec avidité les richesses naturelles indique son adhésion aux dons

[548] *De l'experience*, p.1113-1114.

de la nature, traduits ici par ce qui est nécessaire à l'homme. Est riche et a de la valeur ce que la Nature désigne comme propre à l'homme. Une des raisons pour ne pas rejeter ces deux actions (le boire et le manger) est dans le plaisir sain qu'elles apportent. Il ne faudrait pas non plus « que nous nous sustentissions mettant seulement en la bouche un peu de cette drogue par laquelle Epimenide se privoit d'appetit et se maintenoit »[549], car le plaisir de l'action de manger serait détruit laissant uniquement la fonction nutritive. Montaigne valide la fonction 'plaisante' offerte par les actions nécessaires. Si la nécessité et le plaisir du boire et du manger ne doivent pas être chassés, avec d'autant plus de raison le plaisir sexuel qui accompagne la procréation non plus. S'il ne s'agit plus ici d'une action nécessaire à la vie de l'homme, elle n'est pas moins naturelle et souhaitable.

C'est d'ailleurs ce qu'il dit dans l'*Apologie*, en parlant des désirs humains par rapport aux désirs animaux : « Les cupidités sont ou naturelles et nécessaires, comme le boire et le manger; ou naturelles et non nécessaires, comme l'accointance des femelles; ou elles ne sont ni naturelles ni nécessaires: de cette dernière sorte sont quasi toutes celles des hommes; elles sont toutes superflues et artificielles »[550]. Les désirs naturels causent à l'homme du plaisir et même s'il arrive qu'ils ne soient pas nécessaires, ils sont bons et selon l'ordre des choses. Cela est une raison suffisante pour les accepter et les tenir en estime. Montaigne affirme d'ailleurs sur un ton humoristique qu'en : 'parlant de révérence, plutôt qu'on les (les enfants) produise encore voluptueusement par les doigts et par les talons'.

Le corps ne doit pas 'être sans désir et sans chatouillement'; la sensibilité corporelle ne doit pas être avilie. Les plaintes humaines liées à ces nécessités ou désirs naturels sont ingrates et iniques. Se plaindre de quelque chose institué par la Nature (donc par Dieu) c'est d'abord faire preuve d'ignorance et d'ingratitude. Ignorance en tant que tout ce qui est produit et demandé par la Nature est par principe bon dans la mesure où elle ne fait rien de mauvais ou contre l'ordre général des choses. Ingratitude parce que si tout ce qu'elle fait est bon, l'homme devrait reconnaître en elle sa bienfaitrice. Montaigne accepte de bon cœur le présent que lui fait la Nature (ou Dieu), car cela ne pourrait être qu'un présent. Il sait en être l'obligé de celui qui créa ce

---

[549] Ibid, p. 1113.

[550] *Apologie*, p 471.

monde et l'ordre dans lequel il se trouve et duquel il fait partie.

En évoquant l'acceptation et le remerciement, il ne fait plus référence à Dieu mais à la Nature. Elle est l'instrument qui maintient l'ordre façonné par le créateur. A travers sa reconnaissance, il démontre un grand sentiment d'appartenance au monde régit par la Nature. Quittant encore une fois la nature pour reprendre la figure de Dieu, il dit alors qu'on 'fait tort à ce grand et tout puissant donneur de refuser son don, l'annuler et défigurer' car même si la Nature en est l'intermédiaire, le premier donateur est Dieu. Reconnaître la provenance des dons de Dieu ou de sa servante est un devoir humain, ainsi que de les accepter tels qu'ils sont donnés. Vouloir les changer équivaudrait à dénaturer et défigurer ces dons et manquer de respect envers la volonté de celui qui établit les choses de cette façon.

Il ajoute en [C] l'assertion: 'tout bon, il a fait tout bon', que nous avons vu en II, 30 où il disait que 'de toute sa sagesse il ne part rien que bon, commun et réglé'. A l'aide d'une citation de Cicéron encore, il renforce cette idée souvent présente chez lui que : 'tout ce qui est selon la nature est digne d'estime », ce qui veut dire que tout ce qui est selon la nature est réglé ou bon, car une chose désordonnée ou mauvaise ne saurait être digne d'estime. La Nature elle aussi agit de manière bonne et ordonnée puisqu'elle ne fait que maintenir l'ordre établi par son créateur. La création est ainsi qualifiée de bonne même si cela est ignoré des hommes. Dans ce paragraphe nous pouvons observer un constat d'importance. En effet, Montaigne semble procéder à un sérieux plaidoyer en faveur des sensations et du plaisir.

Etant donné que les sensations ont été données à l'homme (par la Nature donc par Dieu) pour sa conservation et son bien, elles ne peuvent pas être considérées comme mauvaises ni ne peuvent être rejetées (comme si souvent elles le sont). La démonstration de la nécessité et plus encore du plaisir et des sensations qui y sont liés semble établie, pourtant Montaigne réintroduit la question au travers de l'analyse des différentes opinions de la philosophie sur ce sujet. Il commence en faisant part de son propre point de vue. Montaigne nous dit embrasser plus volontiers les opinions de la philosophie les plus solides, c'est-à-dire les plus humaines ; et justifie cette démarche par ses mœurs qui, comme ses discours, sont humbles et qualifie la philosophie qui accepte la volupté comme humble.

Montaigne avait déjà souligné le fait qu'il ne peut accepter la philosophie qui méprise le

corps et l'accuse de tous les maux : lui « qui se manie terre à terre, hait cette inhumaine sapience qui nous veut rendre dédaigneux et ennemis de la culture du corps. Il estime pareille injustice prendre à contre cœur les voluptés naturelles que de les prendre trop à cœur. Xerxes était un fat, qui enveloppé en toutes les voluptés humaines, allait proposer pris à qui lui en trouverait d'autres. Mais non guère moins fat est celui qui retranche celles que nature lui a trouvé. Il ne faut ni les suivre, ni fuir, il les faut recevoir. Il les reçoit un peu plus grassement et gracieusement, et se laisse plus volontiers aller vers la pente naturelle »[551].

Dans l'ajout en [C], il affirme que la philosophie fait l'enfant lorsqu'elle se met dans une position hautaine, condamnant l'union du corporel et du spirituel, comme si l'homme était exclusivement esprit et comme si le corps le corrompait nécessairement. Ces séparations se manifestent également, selon Montaigne dans les oppositions entre le divin et le terrestre, le raisonnable et le déraisonnable, le sévère et l'indulgent, l'honnête et le déshonnête. Si nous endossons cette conception séparée et dichotomique de la réalité, toute chose liée au corporel devient terrestre, déraisonnable et malhonnête. Montaigne rejette ce point de vue ainsi que l'idée selon laquelle la volupté est une qualité brutale indigne d'être goûtée par le sage. La volupté n'est pas une bassesse, et n'a pas la propriété de corrompre ceux qui la goûteraient.

Tout comme la raison n'est pas spécifique à l'homme ; la volupté n'est pas non plus une spécificité des animaux et n'humilie pas les hommes dans la mesure où elle lui est attribuée par le créateur. Goûtée avec mesure, comme doit l'être toute autre chose, elle est bonne et positive, et c'est pourquoi elle peut être présente même chez le sage. En s'adonnant à la critique de la philosophie qui rejette la sensation, il mentionne ceux dont le seul plaisir tiré « de la jouyssance d'une belle jeune espouse est le plaisir de la conscience de faire une action selon l'ordre, comme de chausser ses bottes pour une utile chevauchée »[552]. Montaigne nous donne aussi l'exemple contraire d'un sage qui accueille et accepte la volupté comme telle : Socrate. Mais avant d'évoquer ce personnage, il fait le vœu tout à fait ironique que les disciples de ce grand philosophe ne soient pas contraires à ce qu'il prêchait lui-même et qu'ils ne dévalorisent pas la jouissance de leurs jeunes épouses face à la philosophie.

---

[551] Ibid, p. 1106.

[552] Ibid, p. 1113.

Tout comme la vertu ne pourrait exister, selon ce qu'il affirme dans certains passages, si elle avait un autre but qu'elle-même, de la même manière le plaisir doit pouvoir être pris pour lui-même et l'homme doit savoir lui accorder de la valeur. Les philosophes considèrent le corporel trop infime et bas par rapport au spirituel et en particulier certains disciples de Socrate lui-même. Après avoir parlé de ces derniers de façon très générale, Montaigne fait allusion à l'un d'entre eux en particulier, sans pour autant en donner le nom. Etant donné les positions platoniciennes à propos du corps, exprimées surtout dans le *Phédon*, c'est probablement de ce dernier (l'un des disciples les plus connus de Socrate) que Montaigne veut parler. Socrate est le grand nom auquel il fait appel et qu'il donne comme garant des sensations.

Mais Montaigne se réfère également à saint Augustin quelques paragraphes plus loin, encore que ce dernier ait selon nous une position plus nuancée que Socrate : « quiconque exalte l'âme comme le souverain bien et condamne la chair comme chose mauvaise, certes il embrasse et chérit l'âme charnellement et charnellement fuit la chair, par ce qu'il en juge selon la vanité humaine, non d'après la vérité divine »[553]. Socrate, selon notre auteur, revendique la volupté corporelle ; tout en préférant celle de l'esprit. Il ne s'agit pas non plus de dédaigner l'esprit pour faire la louange du corps seul et l'objectif de Montaigne de défendre l'un au détriment de l'autre, mais de lutter contre le rejet d'une de ces parties. La préférence pour la volupté spirituelle n'empêche pas, comme nous pouvons le voir, l'acceptation de celle d'ordre corporel.

Elle se doit en outre à une plus grande « force, constance, facilité, variété et dignité » de la part de l'esprit. La caractérisation de la maladie naturelle de l'esprit, qui ne fait que « fureter et quester, qui va sans cesse tournoiant, bastissant et s'empestrant en sa besongne, comme nos vers de soye, et s'y étouffe. 'mus in pice'. Il pense remarquer de loing je ne sçay quelle apparence de clarté et vérité imaginaire; mais, pendant qu'il y court, tant de difficultez luy traversent la voye, d'empeschemens et de nouvelles questes, qu'elles l'esgarent et l'enyvrent »[554], ne semble guère compatible avec cette force, puisqu'elle ne pourrait passer pour de la constance. Dans l'*Apologie*, la description de l'esprit en est encore éloignée, étant beaucoup plus proche de celle de la page 1068. En 559, il est caractérisé comme « un outil vagabond, dangereux et téméraire », « auquel il

[553] Ibid, p. 1114.

[554] Ibid, p. 1068.

serait malaisé d'y joindre de l'ordre et de la mesure ».

Dans ce cas non plus l'esprit ne semble posséder force et constance. Quant à la variété, on peut souvent la lui attribuer, ainsi qu'au corps, mais elle n'a pas toujours la tonalité positive qu'elle recouvre dans ce passage. Pour ce qui est de la dignité, lorsqu'il est question de l'esprit dans les *Essais*, c'est plutôt sa faiblesse qu'il semble vouloir souligner. Revenons alors aux attributions faites à Socrate : il se serait limité à affirmer la primauté de la volupté spirituelle par rapport à celle corporelle, sans pourtant nier cette dernière. Dans l'affirmation suivante Socrate propose 'la tempérance comme modératrice, non adversaire des voluptés'. Malgré l'éloge que Montaigne fait des voluptés, elles ne doivent pas être menées à l'extrême, car elles deviendraient mauvaises. Rappelons nous encore une fois que Montaigne reprend ici le précepte aristotélicien de l'αριστον μετρον. Après cet ajout en [C], dans lequel il fait appel à Socrate pour soutenir sa défense des sensations et du corporel, il revient à la Nature.

Retenons alors un détail important : dans cette partie du texte où des personnages anciens ont pour rôle de réhabiliter le corps, Montaigne développe son propos dans le cadre des biens de la Nature. Plus tard, il sera question des chrétiens et le donateur sera Dieu. C'est ainsi que Montaigne montre que la nature est un guide doux, prudent et juste. Elle est un guide doux en tant que ses voluptés rendent la vie selon la sagesse (car mener une vie selon la nature est mener une vie de sagesse) plaisante et non âpre comme le voudraient les stoïciens. Le fait qu'elle soit un guide juste et prudent prouve une fois de plus la bonté des voluptés qu'elle procure. Avant de dire qu'il 'quête partout sa piste', il dit en [C] avec Cicéron qu'il 'faut pénétrer la nature des choses et voir exactement ce qu'elle exige'.

Dans ce chapitre, Montaigne va un peu plus loin qu'il ne le fait dans l'*Apologie* et nous offre une piste importante de ce que la Nature exige ou promeut : la volupté. S'il est vrai que la nature est un doux guide et que pour cela même Montaigne la cherche partout, il avoue immédiatement que la tâche n'est pas facile puisque « nous l'avons confonduë de traces artificielles »[555]. Ainsi la Nature est un guide doux, mais ceux qui veulent la suivre doivent avec difficulté rechercher sa trace, en la distinguant de ce qui relève en l'homme de l'artifice. Dans un ajout en [C], Montaigne montre que le souverain bien, de l'Académie ou de l'école

[555] Ibid, p. 1113.

péripatéticienne, qui consiste à vivre selon la nature, ainsi que le souverain bien stoïcien où il s'agit de se conformer à elle, sont pour cette cause difficiles à définir. La difficulté de délimiter ces différentes doctrines ne se réduit pas au fait que la Nature soit cachée. L'idée de leur multiplicité et plus encore de leur opposition, présente un fait plus important : l'improbabilité que ces auteurs aient su vaincre la force de la coutume et trouver les vraies traces de la Nature.

Dans la couche [B], il avait déjà présenté son idée de ce que serait le vivre selon Nature : accepter ce qu'elles nous présentent comme propre à l'homme, c'est-à-dire l'alliance du corporel avec le spirituel. C'est une erreur d'estimer certaines actions moins dignes d'estime sous prétexte qu'elles sont nécessaires. Au contraire, nous pouvons conclure de ses propos que le seul fait qu'elles soient nécessaires (donc naturelles) leur apporte déjà suffisamment de dignité. Sa formulation est claire : le mariage du plaisir avec la nécessité est très convenable. L'argument, comme nous pouvons le constater, s'articule autour de la défense du corps, sans lequel l'homme ne peut pas réaliser sa nature : « A quoy faire desmembrons nous en divorce un bastiment tissu d'une si joincte et fraternelle correspondance ? Au rebours, renouons le par mutuels offices. Que l'esprit esveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arreste la legereté de l'esprit et le fixe »[556].

Montaigne fait appel cette fois à un chrétien pour seconder son propos, retrouvant le même souci d'union chez saint Augustin : « quiconque exalte l'âme comme le souverain bien et condamne la chair comme chose mauvaise, certes il embrasse et chérit l'âme charnellement et charnellement fuit la chair, parce qu'il juge selon la vanité humaine, non d'après la vérité divine ». Il reprend pour finir sa conclusion un argument déjà rencontré : la bonté des dons divins : « [B] il n'y a piece indigne de nostre soin en ce present que Dieu nous a faict ; nous en devons conte jusques à un poil. Et n'est pas une commission par acquit à l'homme de conduire l'homme selon sa condition : elle est expresse, naïfve [C] et très principale, [B] et nous l'a le createur donnée serieusement et severement »[557].

Nous retrouvons ainsi toujours un donateur, un don et celui qui doit le recevoir en comprenant la vraie valeur et fonction de ce présent. Dans la mesure où la Nature et Dieu réfèrent

[556] Ibid, p. 1114.

[557] Ibid.

à une même chose, il adapte le vocabulaire au contexte en question. Cela dit, l'important n'est pas la distinction entre le rôle du créateur et de sa servante, mais l'affirmation de la bonté de toutes les pièces créées et données à l'homme par lui. En un mot, son but est la réhabilitation du corps qui constitue un élément essentiel de l'accomplissement de la nature humaine.

7. Servante du premier chainon : Ronsard.

Nous ne pouvons pas nous permettre, dans le cadre de ce travail, de faire un parallèle soigneux entre le concept de Nature employé par Montaigne et celui de Ronsard. Nous allons tout de même faire un rapide survol du texte *Hymne au ciel, Elegies* et *Hymne de l'éternité* du poète, dans la mesure où certains passages travaillent le rapport Nature/Dieu. Nous nous sommes déjà familiarisés lors de la lecture des textes de Montaigne avec le vocabulaire de Ronsard. En effet, Montaigne, en appelant la Nature servante et chambrière de Dieu reprend des termes qui lui sont propres. Le fait que Henri Busson ait lu une tendance du poète à pencher vers une forme de panthéisme, que Jean Céard réfute cette interprétation, nous incite à reprendre quelques passages-clé dans le cadre de notre problématique. Nous nous limiterons toutefois à ajouter quelques extraits selon nous décisifs pour la discussion.

Si nous limitons notre attention au vocabulaire utilisé par Ronsard, il est certain que nous aurons l'impression dans ses écrits d'y voir exprimé une adhésion au panthéisme, ou plutôt encore un polythéisme, non pas mitigé mais tout à fait clair. Le panthéon grec que nous retrouvons sous sa plume n'est cependant pas, en tout cas pas toujours, une reprise avec d'autres vers de la mythologie grecque. Loin de là, nous retrouvons des aspects qui y seraient inconciliables, et qui désignent au contraire la religion chrétienne - d'où la licence poétique, car en effet cela se fait quelques fois par un vocabulaire tout à fait étrange à la chrétienté.

Un deuxième point à souligner, ayant d'ailleurs servi à prouver le panthéisme notamment de Montaigne, est la présence simultanée de la Nature et de Dieu. Dans un contexte panthéiste, surtout de type stoïcien, les deux auteurs n'auraient pas senti le besoin de faire presque à chaque fois allusion à Dieu, et auraient pu se contenter de parler de la Nature, comme le fait d'ailleurs Pline. Or non seulement ils avancent souvent ensemble, mais en plus chez Ronsard la mention à la subordination de la Nature à Dieu est fréquente, comme dans le passage de l'*Hymne au ciel* :

« La nature en ton sein ses ouvrage respend,

Tu es premier chaisnon de la chainsne qui pend.

Toy, comme fecond père, en abondance enfantes

Les Siecles, et des ans les suites renaissantes ;

Les mois et les saisons, les heures et les jours,

Ainsi que jouvenceaux jeunissent de ton cours,

Frayant sans nul repos une orniere eternelle »[558].

Dans les *Elegies* encore nous retrouvons un passage intéressant qui commence par une référence à la volonté divine, clairement attribuée au Dieu chrétien. Cette dernière est accompagnée d'une autre renvoyant à l'insatisfaction permanente des hommes qui se plaignent toujours de leur Créateur. Tout en dénonçant l'iniquité et l'ingratitude de ces plaintes, Ronsard en profite pour montrer la dépendance et proximité des lois divines des lois de Nature, puisque se plaindre du Créateur signifie non seulement pécher contre les lois divines mais aussi contre les lois naturelles qui reprennent le contenu des premières :

« Dieu mesmes, qui tout peut, ne sçauroit jamais faire

Que sa volonté puisse à tous hommes complaire :

L'un desire la pluye, et l'autre le beau temps,

Et jamais ici-bas on ne les voit contens ;

Mais une heure à la fin accomplit toutes choses.

Tousjours des humains le sort n'est pas egal,

Il faut l'un apres l'autre endurer bien et mal,

Et l'homme qui se deult d'une telle avanture,

Peche contre les loix du Ciel et de Nature »[559].

Pour finir notre détour par Ronsard, citons encore l'*Hymne de l'éternité*, où mêlée à une couleur antique, côtoyant Saturne et le Soleil, la référence à Dieu est claire. Evidente encore est la

[558] *Hymne au ciel*, p. 192.

[559] *Elegies XXI*, p. 100.

distance entre ce même Dieu et la Nature sa chambrière qui le suit de loin. La fin du passage est sans ambiguïté quant à son sens, dans la mesure où après avoir mentionné les faits du Créateur, Ronsard renvoie à la condition déchue et mortelle de l'homme qui prit la décision de lui désobéir, perdant par là les dons qu'il lui avait fait :

« Bien loin derriere toy, comme ta chambriere

La nature te suit, Nature bonne mere,

D'un baston appuyée, à qui mesmes les Dieux

Font honneur du genoul, quand elle vient aux cieux.

Saturne apres la suit, le vieillard venerable,

Marchant tardivement, dont la main honorable,

Bien que vieille et ridée, eslece une grand' faux.

Le soleil vient après à grands pas tous egaux,

Et l'an qui, tant de fois, tourne, passe et repasse,

Glissant d'un pied certain par une mesme trace.

O grande Eternité, eternels sont tes faits !

Tu nourris l'univers en eternelle paix ;

De chaînons enlassez les siecles tu attaches,

Et, couvé sous ton sein, tout le monde tu caches,

Luy donnant vie et force, autrement il n'auroit

Membres, ame, ne vie, et sans forme mourroit ;

Mais ta vive vertu le conserve en son estre,

Tousjours entier et sain, sans amoindrir ne croistre.

Tu n'a pas les humains favorisé ainsi

Que tu as heritez de peine et souci,

De vieillesse et de mort, qui est leur vray partage »[560].

[560] *Hymne de l'éternité*, p. 123.

8. Le monde : Pline.

Nous avons cité Pline dans le cadre de notre passage sur Ronsard pour une raison très simple. Auteur connu de Montaigne et repris par lui à plusieurs reprises, *comme par exemple dans l'affirmation de la nature comme marâtre laissant l'homme totalement démuni*, ou encore eu égard à la question de la puissance divine… il est encore supposé responsable du penchant qu'aurait pris notre auteur vers le panthéisme. La lecture des différents chapitres des *Essais* où il était question de la Nature nous a montré comme infructueuse l'hypothèse d'un panthéisme chez Montaigne. Regardons tout de même d'un peu plus près le livre II de l'*Histoire Naturelle* dans lequel Pline développe le thème de la nature et de Dieu, et duquel ressort encore avec évidence l'écart entre les deux auteurs.

La première définition de la Nature proposée par cet auteur propose de l'identifier, ce qui n'est pas le cas chez Montaigne, avec le monde : « Le monde, cet ensemble qu'on s'est plu à appeler d'un autre nom, 'le ciel', dont la voûte couvre la vie de tout l'univers, doit être tenu pour une divinité, éternelle, immense, sans commencement comme sans fin. Scruter ce qui est en dehors de lui n'importe pas à l'homme et échappe aux conjectures de l'esprit humain. Le monde est sacré, éternel, immense, tout entier dans le tout, ou plutôt il est lui-même le tout ; infini et paraissant fini, déterminé en toutes choses et paraissant indéterminé ; au-dedans, au dehors embrassant tout en lui, il est à la fois l'œuvre de la nature et la nature elle-même »[561].

Cette identification de la nature, du monde et de dieu conduit Pline à refuser l'existence de plusieurs mondes. Dans cette perspective, elle n'a pas de place dans les *Essais* puisque Montaigne au contraire accepte cette possibilité, Dieu ayant très bien pu créer des mondes à l'infini. Même la Nature, qui chez Montaigne ne se confond pas avec Dieu, ne pourrait correspondre exactement au monde. Si infinité de monde il y avait, la Nature, créature de Dieu et sa servante, serait encore une seule et non infinie à la suite des mondes.

Une deuxième distinction réside dans le rôle attribué au soleil, qui pour Pline prend la place (p. 11) de l'âme ou de l'esprit du monde, règle première et première divinité de la nature. Inutile

[561] *Histoire naturelle II*, p. 8.

de s'arrêter sur l'inconsistance d'une telle idée pour Montaigne. Tout aussi éloignée de Montaigne est la louange de Pline adressée au génie d'un ancien qui, ayant développé l'astronomie, est vu comme le 'confident des desseins de la nature' et 'l'interprète du ciel dont l'esprit embrasse la nature entière'[562]. La possibilité de la connaissance de la nature soutenue par Aristote et reprise par Pline, est soigneusement niée par Montaigne dans l'*Apologie*. L'ignorance humaine de la nature qui pour Pline est honteuse (p. 48) est, chez Montaigne, non seulement naturelle mais plus encore l'indice de la condition corrompue de l'homme.

Or la connaissance possible de la nature ne se fait pas dans l'*Histoire naturelle* par le seul concours de l'intelligence humaine, puisque le pouvoir divin de la nature donne encore à savoir les mystères de la Nature par des moyens plus surnaturels : « ailleurs ce sont des cavernes prophétiques, dont les exhalaisons enivrent et donnent le pouvoir de prédire l'avenir, comme à l'oracle si fameux de Delphes. Or pour expliquer tout cela, quelle cause un mortel pourrait-il proposer, sinon le pouvoir divin de la nature, qui partout répandu fait sans cesse éruption sous des formes diverses ? » p. 93 *Histoire naturelle II*. Etrange à la lettre de Montaigne encore est l'assujettissement aux lois naturelles (p. 33) que, selon Pline, la nature s'impose à elle-même. Le Dieu qui, dans l'*Histoire naturelle*, est lui-même assujetti à ses propres lois, ne saurait l'être chez Montaigne puisque, pour ce qui est des lois naturelles, il en est le créateur, et quant aux lois divines, il est lui-même ces lois.

La nature qui chez Pline est définie par l'assemblage des quatre éléments qui composent le monde, chez Montaigne, sera plutôt envisagée comme l'ensemble des êtres créés et régis par Dieu, ordonnée par des lois elles encore créées par la divinité. Inexistante encore chez Montaigne est la discorde entre ces éléments que Pline retient et, notamment entre la terre et le ciel[563]. Une Nature bien ordonnée par son créateur ne saurait laisser de place à la discorde comme il arrive dans le panthéon grec ; si discorde il y a dans les *Essais*, elle se limite aux humains, dont la condition est corrompue.

---

[562] Ibid, p. 24.

[563] Ibid, p. 46.

La même chose vaut pour les crimes commis par la Nature que Pline oppose aux merveilles de la Terre[564], qui semble bien plus avoir pris la place d'une divinité que la Nature : « vient ensuite la terre, la seule partie de la nature qui, pour ses bienfaits éminents, ait reçu de notre vénération le titre de mère. Elle appartient à l'homme comme le ciel à Dieu : elle nous reçoit à notre naissance, nous donne ensuite la nourriture et une fois mis au monde nous sert toujours de support ; finalement, elle nous embrasse dans son sein quand le reste de la nature nous a désormais rejetés, en nous couvrant alors surtout comme une mère, et elle n'est jamais plus sacrée que par ce bienfait qui nous rend sacrés aussi, elle qui porte même nos tombeaux et nos épitaphes » p. 67 *Histoire naturelle II*.

La terre donc, dans sa bienveillance, douceur, complaisance, en sa qualité d'esclave des hommes sous la contrainte desquels elle va tout engendrer, s'oppose nettement à la Nature qui, de façon bien plus explicite dans le livre VII de l'*Histoire naturelle*, sera décrite comme la méchante marâtre des hommes. Bien à l'opposé de Montaigne qui ne cesse de souligner l'ingratitude des hommes et surtout des chrétiens envers leur Dieu 'qui fait tout bon', Pline invoquait l'ingratitude humaine non pas envers la Nature (donc envers la divinité), mais envers la terre, et cela malgré la subordination de la première à la Nature : « il faut croire que cette organisation a été voulue par la nature créatrice pour permettre à la terre, qui, aride et sèche, ne pourrait subsister par elle-même et sans humidité, et à l'eau qui ne pourrait en revanche se maintenir sans l'appui de la terre, de s'unir par un mutuel entrelacement » p. 73.

Ces quelques parallèles montrent de façon assez évidente l'écart qui existant entre la pensée de Montaigne et celle de Pline. Ils montrent tout aussi clairement l'impossibilité de trouver une Nature identique dans ces deux textes.

[564] Ibid, p. 92.

Conclusion

Dans le deuxième chapitre de la première partie de ce travail, nous avons entrepris une analyse des termes condition et état dans le but de comprendre ce que désignait la condition humaine des *Essais*. Cela nous a permis tout d'abord de confirmer notre hypothèse selon laquelle des questions théologiques essentielles comme celle de la chute et de la grâce sont profondément présentes dans le texte et dans l'esprit des *Essais*. Les conséquences de cette analyse ont par ailleurs été confirmées dans le sixième chapitre où nous nous sommes employés au traIbident de la question de la religion. Ce point de vue nous a distingués de Géralde Nakam, selon laquelle la notion de péché est absolument ignorée dans les *Essais*. Il nous a encore opposés à Emmanuel Faye, qui voit chez Montaigne la volonté se séparer de façon absolue la théologie de la philosophie pour se limiter à cette dernière. L'interrogation philosophique sur l'homme, qui est comme le souligne Friedrich une des plus importantes aux yeux de notre auteur, ne saurait s'abstraire de l'interrogation théologique qui constitue une toile de fond absolument nécessaire à la discussion.

Le péché originel et tout ce qui en découle, sont peut être peu présents, surtout dans les termes habituellement utilisés, mais nous pouvons cependant les trouver. Loin de voir comme Emmanuel Faye une misère humaine naturalisée à l'œuvre chez Montaigne, nous observons qu'elle y est toujours liée à la chute et notons par là la présence d'une distinction entre deux états de l'homme. Nous n'avons pas pu, compte tenu de l'objet qui était le nôtre, établir dans ce travail un parallèle satisfaisant entre Montaigne et saint Augustin. Toutefois, les quelques rapprochements que nous avons été amenés à faire, et qu'Emmanuel Faye nient pour ne pas retrouver la grâce dans l'œuvre de Montaigne, révèlent une similarité entre l'homme augustinien qui ne peut se relever de lui-même et l'homme montaignien qui ne s'élève que par le concours de Dieu.

Si les censeurs de Rome ont pu reprocher à Montaigne de considérer l'homme seul, cela pourrait se justifier par plus d'une raison, mais non pas par l'absence d'invocation des éléments constitutifs de la doctrine théologique de la grâce ou de la chute de l'homme. La condition humaine présente, au-delà de sa polysémie est fermement rattachée chez Montaigne à la chute de

la nature humaine. Nous avons pu montrer par ce travail que le dessein de Montaigne peut se dire humain et philosophique, à condition de considérer ses thèses théologiques comme des bases pour sa pensée. Notre lecture de la condition humaine chez Montaigne nous éloignera encore d'Hugo Friedrich, lequel pour affirmer que notre auteur n'est pas chrétien argue l'inexistence de traces dans son texte indiquant que la mort serait une conséquence du péché. Il invoque encore pour preuve l'absence de références aux textes bibliques sur lesquels repose la conception chrétienne de la mort. De ce fait, nous sommes bien d'accord mais selon nous cet argument ne permet pas d'asserter que Montaigne n'a pas de conception chrétienne de la mort.

L'étude du concept de forme, toujours dans ce deuxième chapitre, visait tout premièrement à confirmer ou écarter la proposition dans les *Essais* d'une nature humaine universelle. Cette question s'est avérée également essentielle pour comprendre certains problèmes liés à la notion de nature, tel que celui de la relation du corps et de l'âme. La philosophie chrétienne pense l'homme comme l'union d'une âme et d'un corps, ce que Montaigne soutient à sa suite. Nous ne dirons cependant pas, avec Screech, que les *Essais* assimilent le composé corps et âme avec le composé matière et forme. Si nous admettons que Montaigne établit une distinction entre la matière et la forme et, plus encore, l'applique à l'homme, nous avons montré cependant que, de la même manière qu'il s'oppose à Aristote pour ce qui regarde sa définition de l'homme selon le critère de la rationalité, eu égard à la matière et la forme il s'y oppose encore dans la mesure où il ne conçoit pas l'âme comme la forme du corps. Dans les rares extraits où Montaigne utilise le terme forme dans un sens non singulier, il le fait pour désigner la grâce divine. Dans ce cas, la matière serait plutôt le composé humain âme et corps, que la grâce est seule en mesure d'élever à sa perfection. L'idée d'une forme essentielle issue d'Aristote et dont le rôle est de donner l'être spécifique à la matière, est absente dans les *Essais*.

La deuxième partie, consacrée à la question de la nature humaine et aux différents problèmes qu'elle soulève, nous a conduits à une importante conclusion avec des répercussions notoires sur la notion même de nature : Montaigne ne suppose à aucun moment de son développement une définition universelle de l'homme. Il nie qu'elle puisse être définie, et nie encore ce qui lui est traditionnellement attribué en propre comme la raison, la sociabilité ou encore le rire. Ainsi, en ce qui concerne Montaigne, il paraît impossible de soutenir qu'il propose

un concept de nature propre à l'homme et dont la valeur serait universelle. Nous avons retrouvé la presque totalité des usages des différents termes (nature, condition, forme) se faisant dans le sens d'une particularité. Ce n'est pas pour autant que nous pouvons taxer Montaigne d'un relativisme car nous avons bien trouvé chez lui un principe d'universalisation de la nature humaine sous la forme d'une idéalisation. C'est en effet à travers un idéal chrétien d'humanité dont l'effectivité est rare et imparfaite que Montaigne évoque l'unité humaine.

Dans cette perspective, nous avons consacré le chapitre troisième à la question de la barbarie, tout d'abord dans le but de comprendre ce que Montaigne entendait par ce terme. La réflexion que l'auteur développe autour de la conquête de l'Amérique nous a apporté une clé précieuse pour notre interprétation. Montaigne a une très bonne connaissance des débats qui agitent son époque sur cette question - entre autres en ce qui concerne la problématique de la barbarie - et c'est dans la réfutation, la plupart du temps sous-entendue, de ses contemporains que les caractères innovants et audacieux de ses positions prennent effet. Tout en devançant des courants de pensée émergents, notre auteur se montre original dans la mesure où ses convictions contredisent un certain nombre de valeurs traditionnellement admises pendant la renaissance. Ces valeurs sont par ailleurs intimement liées aux théories anciennes qui fondent leur édifice sur une quasi omnipotence de la raison laquelle constitue selon elles la définition, la règle et la mesure humaines.

Il s'érige alors contre les concepts de barbarie, d'humanité et même de nature définis à l'aune d'un concept de rationalité, lui-même proposé par Aristote et repris entre autre par la philosophie scolastique, notamment le thomisme. Nous avons pu voir que ce faisant, il relance une autre tradition chrétienne, plus spécifiquement augustinienne, qui s'appuie sur l'union consubstantielle et nécessaire du corps et de l'âme pour saisir la nature de l'homme. Nous dirons peut-être que la santé et autres avantages issus d'une valorisation plus grande du corps face à l'âme sont l'innovation et l'ajout personnel de Montaigne à la théorie.

Dans le quatrième chapitre de cette deuxième partie, dont le dessein était de reconstruire la figure de l'indien et évaluer sa fonction dans la pensée de notre auteur, cette valorisation du corps et de la sensation se dégagent avec clarté. La valorisation du corporel ajoutée à l'imperfection de la raison humaine élèvent la sensation ou le domaine de l'instinct à un rang de première importance. C'est par ce moyen que certains groupes d'hommes suivent la nature,

accèdent aux lois naturelles et par là même s'approchent un peu plus des lois divines. Nous n'avons cependant pas interprété cette valorisation dans le même sens que Frédéric Brahami, lequel limite l'instinct humain chez Montaigne au vital. Si nous sommes en accord sur le fait que la 'vérité' se donne à l'homme sous la forme d'un instinct et non comme une science, en revanche nous rejetons son idée selon laquelle la nature, ne pouvant être un cadre englobant les genres et les espèces hiérarchiquement articulés, se borne au mouvement de la vie se réalisant. La construction de l'humain proposée par cet auteur, dans laquelle l'art de vivre se limite à la jouissance et le bien à la santé poursuit un dessein différent de celui que nous avons observé. La présence et l'importance de la jouissance dans les *Essais* est indéniable, mais nous avons pu voir qu'elle est plutôt une conséquence du fait de savoir suivre la nature que le but à atteindre.

Tout n'est d'ailleurs pas plaisir dans la vie humaine, puisque selon Montaigne, elle comporte aussi nécessairement son lot de peines. Notre lecture reste toutefois assez proche de celle de Frédéric Brahami, puisque comme lui nous avons relevé la promotion du domaine de la sensation ou de l'instinct, et le fait que ce domaine conduit à une certaine plénitude résultant de l'intégration du vivant à son milieu. Notre éloignement avec cet auteur se noue donc plutôt autour de l'interprétation possible de ce domaine. En effet, l'accès à l'instinct qui devient un but humain ultime et par là même une perfection d'autant plus accomplie qu'il se confond avec la seule jouissance, écarte de son champ d'une part le domaine moral et d'autre part le surnaturel. Or l'auteur des *Essais* poursuit un tout autre but et un tout autre bien, qui nécessitent une attention particulière à la morale et peut-être même à la religion tout en laissant une place à la jouissance. L'écoute de la nature, dont la pièce maitresse est l'instinct, mène ainsi l'homme non pas à la jouissance mais à la vertu, une vertu plaisante certainement, mais incomplète et définitivement imparfaite compte tenu de son rapport avec la véritable vertu qui elle reste surnaturelle.

Le cinquième chapitre, consacré à l'homme dans ses origines, s'interrogeait sur la présence, dans le texte de Montaigne, d'un état de nature ou une humanité primitive, qui pourrait d'ailleurs se confondre avec l'humanité du nouveau monde. Cette analyse nous a permis de reprendre les différentes théories de l'origine des hommes qui, ayant influencé la pensée de la renaissance, se trouvaient encore de façon explicite ou implicite dans le texte des *Essais*. Nous avons tout d'abord évoqué le récit ancien sur les peuples barbares, souvent associé chez Montaigne à Tacite, qui nous a mené dans un même mouvement à la question d'un état de nature

primitif, dont nous avons noté l'absence dans les *Essais*, et que nous ne pouvons d'ailleurs surtout pas associer aux amérindiens. Cette perspective nous éloigne de l'interprétation du texte de Montaigne comme éloge traditionnel, à la suite de Tacite, de la simplicité des peuples primitifs soulignée par André Tournon.

Gérard Defaux, de qui nous nous éloignerons encore, ne perçoit dans les cannibales de Montaigne que la répétition, sous de nouvelles couleurs, d'un discours déjà bien établi qu'Hérodote et Tacite ont porté sur, respectivement, les scythes et les germains, représentants d'une race héroïque et quasi divine. Si le Montaigne de notre lecture n'a pas interprété la citation '*viri a diis recentes*' dans ce sens, nous avons pu suggérer que Tacite et Hérodote en sont plus éloignés. Dans ces conditions, nous nous sommes rapprochés de l'interprétation de Géralde Nakam selon laquelle les brésiliens ne sont pas vus comme les représentants d'une humanité primitive ou d'un moment de l'humanité, mais bien comme une autre humanité dans sa plénitude.

Nous sommes passés ensuite à une lecture de l'âge d'or dans le texte qui, encore que présent à la différence de l'état de nature primitif, n'est jamais sérieusement confondu ou associé aux sociétés amérindiennes. Enfin, la dernière partie du chapitre s'est consacrée à Adam ainsi qu'aux différents problèmes liés à l'origine humaine, où nous avons pu voir nettement, à la différence de Géralde Nakam cette fois, le péché originel comme toile de fond de sa pensée.

Le sixième chapitre de la deuxième partie s'est porté sur la figure du chrétien, que nous voulions décoder, notamment dans le rapport réalité/idéal. Sous son double aspect, réel et idéal, Montaigne élabore une critique radicale de la religion ou de la foi des chrétiens. C'est cette dernière (qui la montre comme fausse), et non l'ignorance de la chute de l'homme ou de son salut, qui mène Montaigne à ne pas se prononcer sur la possibilité du salut des hommes. Ce silence aurait pu nous mener, à la suite de Pascal, à y voir une pensée du désespoir et le témoignage d'une humanité privée de la grâce. Le développement de la lecture nominaliste de la toute puissance divine, proposée par Vincent Carraud, nous en a épargné, dans la mesure où nous retrouvons chez Montaigne une grâce divine qui se montre absolument gratuite.

Ainsi, notre interprétation de ce silence se s'est distinguée de celle de Friedrich, qui y perçoit non pas un désespoir, mais une incrédulité au salut démontrant la croyance que l'homme n'a pas besoin de la divinité et peut se passer de la grâce dans la mesure où la nature autonome

constitue une règle suffisante pour la vie. Nous avons pu voir, au long de ce travail, un Montaigne qui accorde beaucoup de place à la nature et notamment à la nature humaine. Ce ne fut tout de même pas au point de lui imputer les idées pélagiennes ou de dire que la grâce perd son importance. Le chrétien idéal, c'est-à-dire celui des préceptes, représente la perfection humaine toujours gardée par Montaigne comme mesure de l'imperfection de la condition présente.

Dans la troisième partie du travail nous retrouverons finalement une nature comme totalité et ordre, comportant par là même des lois et des règles. Le septième chapitre, que nous avons consacré à la deuxième nature, visait premièrement à mieux comprendre la portée de la coutume dans la pensée de Montaigne, c'est-à-dire la possibilité face à son extension d'y trouver l'allégation de règles et valeurs. Loin d'indiquer le moindre relativisme de la part de notre auteur, cette lecture nous a permis d'accentuer au contraire une idée de désir d'unité de sa part. En effet, c'est en montrant la diversité infinie des coutumes et des habitudes humaines et par là même l'infinité des natures particulières à chaque homme, qu'il a souligné celles qui s'approchent d'un idéal humain chrétien qu'il érige en norme et qu'il associe par là même à la nature.

La problématique des miracles et des monstres, que nous avons travaillée dans le huitième chapitre, partait tout premièrement d'une interrogation sur l'adhésion de Montaigne au contre nature, donc à la réalité des monstres, miracles, sorcellerie entre autres. Elle a constitué une autre bonne clé pour la compréhension de la pensée de Montaigne, et particulièrement en ce qui concerne la notion de nature. Le refus du contre nature ainsi que la déclaration que tout n'est que selon la nature nous ont conduits à lire dans les *Essais*, au contraire de ce que propose Frédéric Brahami, l'affirmation claire d'un ordre dans la Nature. S'il est vrai que l'ordre est difficilement décelable au sein des individus, à l'extérieur il est incontestable, malgré l'incapacité humaine à le décoder et à le comprendre.

L'affirmation que l'homme ne peut pas atteindre cet ordre ne rend pas nécessaire l'anéantissement de ce dernier. Nous avons proposé non seulement qu'il n'y a pas de destruction de l'idée de nature, mais qu'il n'y a pas de destruction de l'idée d'ordre. C'est cet ordre même qui assure l'inexistence du monstre en tant qu'opposition à la nature, et qui nous a permis de proposer un rapprochement - refusé par Frédéric Brahami - entre Montaigne de saint Augustin, selon lesquels rien ne peut y être opposé. Reprenons les termes de Bernard Sève, qui accentue

cette similarité entre les auteurs par une différence soulignée en termes de difformité : « Pour dire que l'enfant monstrueux n'est pas un monstre, Montaigne n'a pas besoin de le ranger dans un tout harmonieux dont il serait une ombre nécessaire, il lui suffit de l'envisager comme une des formes de la nature » *Montaigne. Des régles pour l'esprit* p. 306. En ce sens, le réel pour Montaigne est incompréhensible, mais il n'est pas chaos. La critique de la raison, et là nous rejoignons cet auteur, atteint toute la logique des classifications par genre et par espèce, tout comme elle atteint la notion même de hiérarchie de valeur dans la nature.

Nous n'avons en effet pas trouvé dans la lecture des *Essais* la transposition de cette destruction de la hiérarchie à la destruction de toute notion d'ordre. Si Montaigne nie l'existence de quoi que ce soit contre nature, c'est parce que cela reviendrait à dire que quelque chose existe contre l'ordre divin et à nier la toute puissance divine. Par là même il nie la réalité concrète des monstres et de la plupart des miracles, laissant intacts seuls ceux attestés par son Eglise, qui restent dans le cadre de la volonté divine maintenue par l'affirmation de sa toute-puissance.

Les lois de nature - présentées de façon plus détaillée dans notre neuvième chapitre - dont le but était de savoir si Montaigne croyait ou non en leur existence, nous ont été présentées de façon bien plus abondante. Notamment dans leur différence aux lois humaines et divines, font la liaison entre le domaine de l'humain et du divin. Après la confirmation de leur existence et plus encore de leur présence chez certains hommes, nous avons retrouvé les éléments qu'elles proportionnent, parmi lesquels l'écoute et l'acceptation du corps. Nous avons montré alors que, loin de les limiter au domaine de l'instinct, les lois naturelles ouvrent aux hommes qui la suivent une voie vers la vertu. La vertu étant encore, quoique dans un autre degré, le but de celui qui connaîtrait les lois divines, nous avons pu retrouver le pont que les lois naturelles construisent entre la pure animalité et la véritable perfection humaine.

La discussion sur les lois nous a encore aidés à mieux comprendre le rôle de l'énigmatique Mère nature, ainsi que son rapport à Dieu, traités dans le dixième et dernier chapitre. La descendance des lois naturelles des lois divines montre par là même que la Nature et Dieu ne sont pas une même chose, mais que la première est sous la dépendance de celui qui l'a créée. En s'opposant encore ici à la plupart de ses contemporains, et semblant quelquefois même se placer en porte à faux avec les doctrines de son Eglise (ce que beaucoup concluront), Montaigne affirme la vérité impénétrable et inaccessible de son Dieu, ainsi que de la Nature sa

servante ou chambrière. Dans le rapport entre cette dernière et Dieu, il reste encore une fois fidèle aux préceptes de sa religion, maintenant l'écart nécessaire entre les deux entités qui, dans bien des cas, s'approchent presque dangereusement.

Notre lecture d'une orthodoxie de la Nature chez Montaigne est restée d'ailleurs assez proche de celle de Jean Céard, et nous nous sommes distingués par là même entres autres de Friedrich, qui pousse l'interprétation d'une Nature représentante autonome de Dieu jusqu'à la rupture totale de cette dernière avec son créateur. Le lien affectif que nous pourrions espérer du contact avec celle qui permet à l'homme de s'approcher de son Créateur (et il ne faudrait pas confondre cette approximation avec l'accès au salut que seule la médiation par le Christ permettra) ne semble aux yeux de Friedrich pas chrétienne, apparemment en raison de la proximité de l'emploi des termes nature et Dieu. La licence littéraire qui permet à Montaigne de personnifier la Nature à la manière antique, n'a posé à notre lecture pas de problème, puisque nous n'y avons nullement vu la marque d'un panthéisme. Ce travail nous aura donc présenté un 'suivre la nature' qui, contrairement à celui mentionné par Friedrich qui n'est pas regardé comme bon dans l'acception chrétienne, y sera pleinement conforme, dans la mesure où son instruction vise le même but que la divine.

Nous n'avons pu développer dans ce travail le problème de la censure faite par Rome à Montaigne, mais nous en suggérons des aspects qui nous permettent de mieux visualiser le problème. C'est le cas de la présence, pour beaucoup problématique du point de vue religieux, de la Mère Nature, chambrière et servante de Dieu selon les termes de Paré et Ronsard, que nous interprétons spontanément comme la totalité de la création divine. Emmanuel Faye suppose à chaque confrontation de Montaigne avec les censeurs de Rome une soumission extérieure quoique sincère, côtoyant une revendication d'entière liberté de parole et de pensée dans le domaine humain et philosophique auquel l'auteur se serait selon lui limité. La question se cantonne de notre point de vue à un désir de liberté d'expression, dans le sens où il formule souvent de façon audacieuse, et donc éloignée des termes exigés par la censure, une pensée qui n'a rien d'hérétique ou contraire à la théologie officielle.

Une fois le parcours de la polysémie du terme nature fait, nous nous sommes clairement rendus compte d'une structure de base qui sied toute la discussion, qui est celle de la distinction entre la nature et la coutume/l'art. Cette polarisation à elle seule ne nous permet bien entendu pas

de comprendre les différents sens du terme nature retrouvés dans les *Essais*, et par là même ne nous permet pas non plus de bien comprendre le concept de nature dont la bonne compréhension dépend intimement de chacune des parties. Une fois cependant que nous avons sous les yeux toutes les pièces du puzzle, l'introduction de cette polarisation rend la lecture certainement plus nette. Après avoir repris les acquis de chaque chapitre, qui sont en même temps les acquis de chaque sens du terme nature, essayons de clore notre lecture par un regard sous un autre angle.

Nous pouvons ainsi mettre en évidence une première distinction essentielle que Montaigne fait entre ce qui provient de la nature et ce qui relève de la coutume (ou d'un écart à la nature). Une grande partie des usages du terme nature dépend ou plutôt se traduit par la coutume sous ses différentes formes, ce que nous avons pu voir par exemple avec le concept de deuxième nature, mais encore avec celui de contre nature (d'où l'invention des monstres ou des miracles). Nous éliminons, par le renvoi à la coutume, la difficulté d'une très grande partie des sens et des usages du terme nature dans les *Essais*. Cette coutume, qui correspond à la première voie de la répartition de la nature que nous avons mentionnée, sera désignée encore comme la voie la plus facile. Lorsque nous sommes parvenus à classer les natures attribuées aux différentes personnes - tout comme la deuxième nature qui peut venir la supplanter - parmi les natures individuelles et particulières (qui sont en fait des coutumes bien enracinées) ; lorsque nous avons découvert l'équivalence de ce qui est interprété comme contre nature ou monstrueux avec les différentes coutumes ; la plupart des difficultés et contradictions du texte se sont levées.

Si ce que nous appelons coutume nous a semblé plus facile à comprendre et à identifier, en revanche, le problème de la Nature en tant que tel aura été beaucoup plus ardu. Nous pouvons pourtant conclure, et tel était l'un des principaux desseins de notre travail, qu'en plus de cette nature que nous avons appelé coutume et qui pourrait de façon plus générale être dite tout simplement création humaine, Montaigne nous présente une toute autre nature, qui n'a rien d'humain et dont l'interprétation est pour cela même considérablement plus laborieuse. Cette dernière n'est pas simple, mais se faufile sous différents sens, que nous avons pu analyser séparément. Que ce soit par les lois naturelles, par la nature animale, par une nature idéale de l'homme ou par la Mère Nature nous avons pu faire converger différents éléments vers un ensemble, un tout intimement rattaché à la divinité.

Cet ensemble nous a renvoyé logiquement à la première division relevée entre nature et coutume, puisque l'homme appartenant à ce tout est celui qui crée les coutumes. Après avoir analysé le pôle constitué par cette dernière, notre regard s'est orienté vers ce qui n'a pas été crée par les hommes. Le pôle de la nature étant celui qui se rapproche le plus du divin, nous avons pu conclure que le pôle de la coutume est celui qui s'y distancie le plus, quelques fois au point de s'y opposer. Ce qui (ou ceux qui) reste sous les lois que le Créateur place dans la totalité en vue de la permanence de l'ordre, maintient par là même sa proximité avec Lui. Ce qui (ou ceux qui) s'éloigne de cette Nature ou totalité démontre, par là même, le désir de s'affranchir de cette proximité avec le Créateur.

Nous avons enfin pu voir que toute cette classification entre le naturel et le coutumier sied parfaIbident à l'homme que nous retrouvons dans les *Essais*. C'est d'ailleurs sans doute en partant du regard sur l'humain que Montaigne y est parvenu. Nous avons pu ainsi distinguer 'quatre différents hommes' dans les *Essais*, chacun lié d'une façon différente au schéma d'ensemble : l'homme avant la chute, l'homme de la vie heureuse, l'homme déchu qui suit la Nature et pour finir l'homme déchu qui l'abandonne et atteint un degré de corruption complémentaire. Les 'deux premiers hommes', pour ainsi dire, sont très rarement mentionnés de façon explicite par Montaigne. Nous avons vu là un désir de réserve de la part de notre auteur. Toutefois, en nous les indiquant par ces allusions Montaigne montre qu'il est conscient de leur existence et, plus encore, du fait que ces figures sont essentielles pour la compréhension des deux autres sur lesquels le discours de Montaigne s'arrête et donc pour la compréhension du tableau d'ensemble sur la nature.

Une fois que nous avons compris que le tableau humain se contruit nécessairement avec la totalité des éléments, Montaigne laisse sous silence les deux premiers pour concentrer tout son discours (nous dirons même toute sa philosophie) sur les deux autres types d'hommes, qui sont ceux dont la condition est imprégnée par les conséquences immédiates de la chute. Montaigne parle donc dans les *Essais* de l'homme déchu. Nous ne pouvons le comprendre sans avoir comme toile de fond sa condition antérieure et postérieure. Mais ces conditions restent cela : une toile de fond.

L'homme déchu assume encore deux différentes conditions. Toutes deux sont nécessairement déchues, mais celle qui conserve une proximité avec la nature est moins

corrompue que celle qui s'en éloigne. Toutes ces distinctions nous ont permis de mieux comprendre les différents usages de la nature. Plus encore, cela nous a permis de lire l'aspiration profonde de Montaigne eu égard à la nature de l'homme, qui ne pourra être confondue avec une quelconque définition. Et c'est de l'unité sous cet modèle humain que Montaigne est désireux, dans la mesure où il ne la retrouve pas dans la réalité. Cette unité correspond en profondeur à une idéalisation de l'homme construite entre les lignes des *Essais*, que nous avons lue comme équivalante à une idéalisation chrétienne de l'homme.

Pour clore cette conclusion, nous reprendrons les principaux éléments figurant dans les *Essais* constituant cette humanité idéale, éparpillés au sein de ceux qui s'en approchent le plus et dont Montaigne fait l'éloge : le cannibale, le paysan français, le spartiate, Socrate, les dioscoridiens, Pyrrhon et quelques autres personnages. Parmi ces éléments, les plus importants sont donc l'acceptation de la mort, l'ignorance, la simplicité, l'innocence, l'humilité, la frugalité, le contentement de sa condition, l'indifférence des biens matériels, la fermeté, l'obéissance des lois et pour finir la vertu humaine. Intégrés et développés, ces éléments composent le tableau exigé par les préceptes chrétiens et rendent compte par là même de l'idéal humain désiré par Montaigne. 'Suivre la nature' semble bien être le mot d'ordre de Montaigne, ce qui revient aussi à suivre les lois divines.

Index nominum

Adam 46, 52, 53, 55, 58, 98, 176, 213, 214, 218, 220, 244, 246, 247, 298, 381, 442, 551.

Agrippa 372, 376, 391.

Alexandre le Grand 16, 44-46, 137, 146, 164, 167, 168, 182-194, 197-199, 324, 354.

Aristippe 16, 60.

Aristote 11, 14, 15, 20, 25, 68, 69, 71, 73, 75, 80, 81, 83-89, 96, 97, 125, 146, 191, 209, 226, 268-270, 286, 290, 357, 389, 399, 400-402, 408, 434, 449, 450, 470, 473, 545, 548, 549.

Atabaliba ou Atahualpa 161.

Biel 299.

Birchal, Telma 47.

Boaistuau 360.

Bodin, Jean 228, 326, 350, 360, 363-376, 378, 385, 392, 398-402, 408, 412.

Brahami, Frédéric 550, 552.

Busson, Henri 540.

Cardan 380.

Carraud, Vincent 298, 551.

Caton 10, 60, 70, 524, 525.

Céard, Jean 356, 540, 554.

César 61, 183, 354.

Cicéron 16, 24, 88, 124, 129, 253, 303, 305, 358, 362, 406, 413, 495, 498, 534, 537.

Cham 108, 221, 224, 227.

Circé 64, 349.

Colon, Christophe 96, 120-133, 143, 151, 159, 252.

Cortés 225.

Cuautemoc 161.

Darius 94, 185-188.

Diodore de Sicile 186-189.Friedrich, Hugo 7, 547, 548, 551, 554.

Gliozzi 220, 225-228.

Gomara 113, 143, 225, 226, 272.

Hérodote 93, 301, 307, 551.

Homère 18, 19, 442.

Japhet 221, 222, 224, 227.

Jupiter 353, 364.

Léry, Jean 78, 96-109, 110, 113, 115, 116, 118, 119, 131, 142-144, 162, 224, 248, 280.

Lestringant, Frank 96, 99, 101, 110-118, 121, 151, 174-181.

Levin 214-219.

Lycurgue 29, 59, 137, 139, 142, 145, 164, 165, 180, 194-204, 216, 228, 312-314, 398, 466, 511, 516.

Mahomet 203, 263.

Moteczuma 225.

Nakam, Géralde 547, 551.

Noé 221, 224.

Ockham 229, 299, 300.

Ovide 169, 212, 215, 216.

Paré 350, 356-362, 378, 385, 408, 554.

Pascal 551.

Pélage 298, 299.

Platon 11, 14, 17, 19, 66, 72, 73, 81, 97, 137, 139, 140, 142, 144, 145, 156, 164, 165, 180, 194, 201, 216, 217, 226, 228, 309, 312, 313, 353, 360, 364, 374, 389, 428, 430, 434, 436, 448, 511.

Pline 117, 303, 307, 313, 387, 501, 504, 506, 540, 544-546.

Plutarque 27, 63, 97, 327, 396-399, 401.

Postel 221, 224, 225, 227.

Eve 218, 442.

Faye, Emmanuel 5, 547, 554.

Quinte Curce 189-190.

Roldan 222, 223.

Ronsard 540-543, 554.

Rousseau 33, 53, 119, 123, 136, 205, 206, 211, 279.

Saint Augustin 52, 218, 295-297, 353, 416, 478, 480-484, 536, 538, 547, 552.

Saint Paul 201, 202, 287, 289-291, 299, 516, 519.

Saint Thomas d'Aquin 57, 88, 96, 114, 256, 269, 279, 283, 284, 287-291, 295, 470-482, 484.

Salomon 223, 367, 507.

Scot, Duns 56, 72, 73, 297.

Sem 221, 224, 225, 227, 230.

Sepulveda, Guines 82-91, 96, 101-103, 114, 125, 133, 239, 249, 270, 279, 286-291, 295.

Sève, Bernard 6, 498, 552.

Socrate 23, 30, 44-46, 60, 62, 70, 73, 187, 261, 293, 319-322, 324, 325, 327-329, 332, 335, 336, 345, 360, 423, 443, 452, 460, 461, 478, 483, 491, 518, 523, 524, 531, 535-537, 557.

Solon 226, 434.

Tacite 169, 205-208, 210-212, 412, 550, 551.

Thevet, André 110-119, 121, 125, 132, 143, 151, 248.

Todorov 118, 119, 122, 130, 131, 232, 247.

Tournon, André 47, 551.

Tubal 222.

Ulysse 20, 130, 147, 442.

Vespucci 120-132, 143, 151, 159.

Villey 205, 328, 391, 392, 408, 499.

Wier, Jean 350, 362-364, 368, 370, 372-374, 393, 396, 399, 412, 414-416, 493.

Bibliographie

Instruments de travail

Desan, Philippe, *Dictionnaire de Montaigne*, Paris, Honoré-Champion, 2004.

Leake, Roy E., Leake, Alice Elder et Leake, David B. *Concordance des Essais de Montaigne*, Genève, Droz, 1981.

Marcu, Eva, *Répertoire des idées de Montaigne*, Genève, Droz, 1965.

Vacant, A., Mangenot, E. et Amann, E. *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1924-1931.

Œuvres de Montaigne

Montaigne, Michel de, *Essais*, V vol, Edité par Arthur Armaingaud, Paris, L. Conard, 1924-1927.

Montaigne, Michel de, *Essais*, Edité par Villey-Saulnier, Paris, PUF, 3 et 2 vol. 1965, 1 vol dans la collection Quadrige 2004.

Montaigne, Michel de, *Essais*, III vol, Edité par André Tournon, Paris, Imprimerie Nationale, Col. Salamandre, 1997-1998.

Montaigne, Michel de, *Essais*, Reproduction photographique de l'exemplaire de Bordeaux 1582, Edité par Philippe Desan, Montaigne Studies, Paris, Société des textes modernes, 2005.

Montaigne, Michel de, *Essais*, Edité par Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin et Michel Magnien, Collection la Pléiade, Edition de 1595, Paris, Gallimard, 2007.

Montaigne, Michel de, *Journal de voyage*, édité par François Rigolot, Paris, PUF, 1992

Montaigne, Michel de, *Journal de voyage. Lettres. Ephémérides. Sentences*, édité par Claude Pinganaud, Paris, Arléa, 2006.

Bibliographie Primaire

Acosta, José de, *Natural and moral history of the indies*, Ed. Jane Mangan, London, Duke University Press, 2002.

Aristotle, *Politics*, Trad. H. Rackham, London, The Loeb Classical Library, 2005.

Aristotle, Nicomachean Ethics, Trad. H. Rackham, London, The Loeb Classical Library, 2005.

Boaïstuau, Pierre, *Le théâtre du monde,* 1558, Ed. Michel Simonin, Genève, Droz, 1981.

Boaïstuau, Pierre, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme,* 1558, Ed. Michel Simonin, Genève, Droz, 1981.

Bodin, Jean, *La méthode de l'histoire*, Trad. Pierre Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, Alger, Maison Caree (publications de la faculté de belles lettres d'Alger), 1941.

Bodin, Jean, *De la demonomanie des sorciers*, Paris, Gutemberg reprints, 1979.

César, *La guerre des Gaules*, Œuvres complètes, Tome I, Trad. M. Artaud, Paris, Paleo, 2003.

Casas, Bartolomé de las, *Très brève relation de la destruction des Indes*, Trad. Fanchita Gonzales Batle, Littérature et voyages, Paris, La découverte, 1996.

Casas, Bartolomé de las, *Histoire des Indes*, Vol. 1, 2, 3, Trad. Jean-Pierre Clément et Jean-Marie Saint-Lu, Paris, Seuil, 2002.

Casas, Bartolomé de las, *De nico vocationis modo*, Obras completas, Vol. 2. Ed. Paulino Castaneda Delgado y Antonio Garcia del Moral, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Casas, Bartolomé de las, *Apologetica Historia Sumaria I, II, III*, Obras completas, Vol. 6, 7, 8. Ed. Vidal Abril castello, Jesu Barreda, Berta A. Queija y Miguel Abril Stoffels, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Cortés, Hernan, *La conquête du Mexique*, Trad. Désiré Charnay, Paris, La Découverte, 1996.

Gomara, Lopez de, *Historia de la conquista de Mexico*, Mexico, Editorial Oceano, 2003.

Gomara, Lopez de, *Historia General de las Indias*, Barcelona, Linkgua ediciones, 2004.

Hérodote, *L'enquête*, Œuvres complètes, Trad. Andrée Barguet, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964.

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil (1578)*, Bibliothèque classique, Texte établi et présenté par Frank Lestringant, Paris, librairie Générale Française, 2004.

Ockham, William, *Quodlibetal Questions*, Vol 2. Quodlibets 5-7, Trad. Alfred J. Freddoso, Yale University Press, 1991.

Paré, Ambroise, *Des monstres et prodiges*, Ed. Jean Céard, Genève, Droz, 1971.

Platon, *Œuvres complètes*, 2 volumes, Collection la Pléiade, Trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.

Pline l'ancien, *Histoire naturelle. Livres VI*, *VII, VIII*, Trad. R. Schilling et A. Ernout, Paris, Edition Belles Lettres, 1980, 1977, 1952.

Plutarque, *Vies parallèles*, Trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Quarto Gallimard, 2001.

Quintus Curtius, *History of Alexander*, Books I – V, Trad. John C. Rolfe, London, Loeb Classical Library, 2006.

Saint Augustin. *Œuvres Complètes*, 3 volumes, Collection la Pléiade, Ed. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 1998-2002.

Saint Thomas D'Aquin, *Somme Théologique*. *La vie humaine, ses formes, ses états*. II^{a} II^{ae}, questions 179-189, Trad. A. Lemonnyer, Paris, Edition de la Revue des Jeunes, 1926.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. Les lois. Loi éternelle, Loi naturelle non écrite, Lois humaines*, Ia IIae questions 90-97, Collections Aurore, Trad. Jean de la Croix Kaelin, Paris, Pierre Téqui, 1998.

Sepulveda, Juan Guines de, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Ed. Angel Losada, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1984.

Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, Trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

Tacite, *La Germanie*, Œuvres complètes, Trad. Pierre Grimal, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1990.

Testament des douze patriarches, *Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Ed. Gallimard, 1987.

Thevet, André, *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antartique (1557)*, Ed. intégrale Frank Lestringant, Paris, Chandeigne, 1997.

Vespucci, Amerigo, *Le nouveau monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, Trad. Jean-Paul Duviols, Collection Magellane, Paris, Chandeigne, 2005.

Virgile, *Géorgiques*, Trad. E. de Saint-Denis, Paris, Edition les Belles Lettres, 1966.

Virgile, *Bucoliques*, Trad. E. de Saint-Denis, Paris, Edition les Belles Lettres, 1967.

Vitoria, Francisco, *Political Writings,* Cambridge texts in the history of political thought, Ed. By Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Wier, Jean, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*, Trad. Jacques Grévin, Fac-similé de l'éd. de Paris J. Du Puys, 1570, publié à l'occasion du 78e Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française, Milan, 1970.

Xenophon, VII. *Scripta Minora*, Trad. E. C. Marchant, London, The Loeb Classical Library, 2000.

Bibliographie Secondaire

Balmas, *Montaigne, Penseur et philosophe (1588-1988)*, Actes du congrès de littérature française Mars 89 Dakar, Paris, Honoré Champion, 1990.

Baraz, Michaël, *L'être et la connaissance selon Montaigne*, Toulouse, Librairie José Corti, 1968.

Birchal, Telma de Souza, *O eu nos ensaios de Montaigne*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.

Bataillon, Marcel, *Erasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1991.

Blum, Claude, Etudes réunies sous la direction de, *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré Champion, 1990.

Blum, Claude, *Montaigne et le nouveau monde*, Actes du colloque de Paris 18-20 1992, Paris, Ed. Interuniversitaires, 1994.

Brahami, Frédéric, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001.

Brahami, Frédéric, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997.

Busson, Henri, *Le rationalisme dans la littérature française de la rennaissance (1533-1601). De Pétrarque à Descartes*, Paris, Vrin, 1957.

Carraud, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Col. Epiméthée, Paris, PUF, 1992.

Carraud, Vincent et Marion, Jean-Luc, *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, 2004.

Céard, Jean, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France*, Genève, Droz, 1977.

Chaunu, Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes. XVIe siècle*, Paris, PUF, 1995.

Chinard, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle. D'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc*, Genève, Slatkine, 1970.

Compagnon, Antoine, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980.

Comparot, André, *Augustinisme et aristotélisme de Sebond à Montaigne*, Atelier national de reproduction des thèses, Lille, Cerf, 1984.

Conche, Marcel, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996.

Courcelles, Dominique, *Montaigne au risque du Nouveau Monde*, Paris, Brepols, 1996.

Couzinet, Marie-Dominique, *Histoire et méthode à la renaissance. Une lecture de la Methodus Facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, Paris, Vrin, 1996.

Defaux, Gérard, *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, Paris, Champion Slatkine, 1987.

Demonet, Marie-Luce, *Montaigne et la question de l'homme*, Débats philosophiques, Paris, PUF, 1999.

Desan, Philippe, *Montaigne, les Cannibales et les Conquistadores*, Paris, Nizet, 1994.

Desan, Philippe, *Les commerces de Montaigne*, Paris, Nizet, 1992.

Dickason, O. P. & Green, L. C., *The law of nations and the new world*, Alberta, the university of Alberta Press, 1989.

Dickason, O. P., *The myth of the savage*, Alberta, The University of Alberta Press, 1997.

Dreano, M. *La religion de Montaigne*, Paris, Nizet, 1969.

Eva, Luiz, *A figura do filosofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*, Sao Paulo, Loyola, 2007.

Faye, Emmanuel, *Philosophie et perfection de l'homme. De la renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.

Friedrich, Hugo, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1984.

Giocanti, Sylvia, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer. Trois itinéraires scéptiques*, Paris, Honoré-Champion, 2001.

Gliozzi, Giuliano, *Adam et le nouveau monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, Trad. Arlette Estève, Lecques, Théétète, 2000.

Gontier, Thierry, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, PUF, 1999.

Hanke, Lewis, *All man kind is one. A study of the disputation between Bartolomé de Las casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the american Indians*, Illinois, Nothern illinois university press, 1974.

Hanke, Lewis, *Aristotle and the indians. A study in race prejudice in the modern world*, Londre, Hollis & Carter, 1959.

Hollanda, Sergio Buarque de, *Visão do paraíso*, Sao Paulo, editor brasiliense, 1996.

Julien, Charles-André, *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XVe – XVIe siècles)*, Paris, Gérard Monfort, 1979.

Langer, Ullrich, *The Cambridge companion to Montaigne*, Cambridge, University press, 2005.

Legros, Alain, *Essais sur poutre : peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klinsieck, 2000.

Legros, Alain et Demonet, Marie-Luce, *Actes du Colloque de Tours sur l'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Genève, Droz, 2004.

Lenoble, Robert, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Textes réunis et présentés par le P. Joseph Beaude, Paris, Albin Michel, 1968.

Lestringant, Frank, *Le Brésil de Montaigne. Le Nouveau Monde des Essais (1580-1592)*, Paris, Chandeigne, 2005.

Lestringant, Frank, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Paris, Klincksieck, 1999.

Lestringant, Frank, *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la renaissance*, Paris, Albin michel, 1991.

Lestringant, Frank, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Col. Histoire et décadence, Paris, Perrin, 1994.

Lestringant, Frank, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage faict en la terre du brésil*, 2ème éd, Paris, Honoré champion, 2005.

Levin, Harry, *The myth of the golden age in the renaissance*, London, faber and faber, 1970.

Levi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Poche, Paris, Plon, 1991.

Martin, Daniel, *Montaigne et la fortune*, Paris, Honoré-Champion, 1977.

Mathias, Paul, *Montaigne*, Paris, Vrin, 2006.

Miernowski, Jan, *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Honoré-Champion, 1998.

Nakam, Géralde, *Les essais de Montaigne. Miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984.

Nakam, Géralde, *Montaigne la manière et la matière*, Paris, Klincksieck, 1991.

Nakam, Géralde, *Montaigne et son temps*, Paris, Gallimard, 1993.

Nakam, Géralde, *Le dernier Montaigne*, Paris, Honoré-Champion, 2002.

Roussel, François, *Montaigne. Le magistrat sans juridiction*, Paris, Michalon, 2006.

Sève, Bernard, *Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007.

Screech, M. A, *Montaigne et la Mélancholie*, Paris, PUF, 1992.

Starobinski, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

Tournon, André, *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983.

Tournon, André, *Montaigne en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1989.

Villey, Pierre, *Les sources et évolution de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933.

Villey, Pierre, *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*, Genève, Slaktine, 1972.

Articles et Revues.

Birchal, Telma de Souza, *Montaigne e a modernidade*, In : Kriterion, n° 86, agosto-dezembro de 1992.

Birchal, Telma de Souza, *Ceticismo e história da filosofía: o conflito sobre o conflito das filosofías*, In : Kriterion, n° 93, janeiro-junho de 1996.

Birchal, Telma de Souza, *Sobre Auerbach e Montaigne. A pertinência da categoria de mímesis para a compreensão dos ensaios*, In : Mímesis e Expressão, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.

Birchal, Telma de Souza, *A ética de Montaigne em Dos canibais*, Variações filosóficas. Entre a ética e a política, Aracajú, Editora da UFS, 2004.

Birchal, Telma de Souza, *Fé, razão e crença na apologia Raymond Sebon: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?* In : Kriterion, n° 111, janeiro-junho de 2005.

BSAM, n° 15-16, juillet-décembre 1999.

BSAM, *Montaigne et l'action*, n° 17-18, janvier-juin 2000.

BSAM, n° 19-20, juillet-décembre 2000.

Cardoso, Sérgio, *Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares*. In Kriterion, n° 86, agosto-desembro de 1992.

Cardoso, Sérgio, *O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne*, In : Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, Perturbador mundo novo, São Paulo, Ed. Escuta, 1992.

Duval, Maturin, *Lessons of the New World: Design and Meaning in Montaigne's Des Cannibales and Des coches*, In: Yale French Studies, *Montaigne, Essais in Reading*, N°64, 1983.

Leão, Liana de Camargo, *Paraísos canibais: 'dos canibais' de Montaigne e o contexto etnográfico renacentista*, Revista de Ciências Humanas, n° 7-8, Curitiba, Editora da UFPR, 1998.

Montaigne Studies, *Of History*, vol VI, 1994.

Montaigne Studies, *La Philosophie et Montaigne*, vol XII, 2000.

Montaigne Studies, *Montaigne et les anciens*, vol XVII, 2005.

Raminelli, Ronald, *Montaigne e os canibais*, Revista de Ciências Humanas, n° 7-8, Curitiba, Editora da UFPR, 1998.