

« la douce liberté des premières lois de nature » : la question de la nature chez Montaigne



Gravure tirée de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*

On compte 377 occurrences du terme « nature¹ » dans les *Essais*. « Que si j'eusse été entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier, et tout nu », écrit Montaigne dans l'adresse au lecteur. Stefan Zweig voit ici l'un des leitmotifs des *Essais* : « Comme Goethe cherche la plante originelle, il cherche l'homme originel, l'homme total, la forme pure dans laquelle rien n'est encore fixé, qui n'est pas altérée par les préjugés et les facilités, par les mœurs et les lois. Ce n'est pas un hasard s'il est tellement fasciné par ces Brésiliens qu'il rencontre à Rouen, et qui ne reconnaissent ni Dieu, ni chef, ni religion, ni mœurs, ni morale. Il voit en eux une image de l'homme non altéré, non corrompu, la page vierge d'une part, et d'autre part le témoignage que chaque homme y inscrit pour l'éternité² ».

¹ On compte également plus de 300 occurrences pour l'adjectif « naturel ».

² Stefan Zweig, *Montaigne* (1942) Puf, 1995, p. 83.

La référence à une nature généreuse et bonne donne au voyage au Brésil le sens d'un retour à l'origine, susceptible de valoir comme recommencement. J'appellerai cette hypothèse l'hypothèse primitiviste³. Dans le chapitre « Des Cannibales » (I, 31), Montaigne rend l'hypothèse primitiviste convaincante, avant d'y renoncer. Il comprend les Amérindiens comme étant moins corrompus par la civilisation que les Européens. L'analyse qu'il propose de leur mode de vie est en réalité assez complexe, dans la mesure où les Cannibales vivent encore dans la proximité avec les « premières lois de nature », mais suivent aussi des coutumes, dont ils changent sous l'influence des Européens. Les Cannibales ne sont pas guidés magiquement par la nature, mais la vie simple et heureuse qu'ils mènent remet en question la civilisation. Les Indiens sont moins corrompus et plus heureux que nous. Montaigne imagine des hommes moralement et politiquement innocents, choyés par la « grande et puissante mère nature » (I, 31, 206).

Le bonheur primitif des Cannibales est compris à partir du mythe de l'âge d'or, que l'essayiste connaît notamment par la lecture des *Métamorphoses* d'Ovide : « L'âge d'or naquit le premier, qui, sans répression, sans loi, pratiquait de lui-même la bonne foi et la vertu⁴ ». Platon, Ovide ou Sénèque ont fait contraster la frugalité de l'âge d'or avec les raffinements et la corruption des Athéniens ou des Romains, dont le mode de vie est artificiel et sujet à tous les vices. Mais la principale source de Montaigne sur les Cannibales est Jean de Léry, dans l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, ouvrage publié en 1578 et fondé sur un séjour chez les sauvages de dix mois, de mars 1557 à janvier 1558⁵. Il s'est écoulé trente ans entre l'expérience de Léry et le récit qu'il en propose aux lecteurs de son temps. C'est la lecture de la *Cosmographie* d'André Thevet, en 1577, qui motive Jean de Léry à publier un récit très différent. Thevet, catholique, donnait des Amérindiens une image particulièrement barbare. À l'inverse, on trouve chez le protestant Léry une préfiguration du bon sauvage, souligne Frank Lestringant⁶. Le 18^{ème} siècle ne retiendra que ce qui s'accorde à ses préoccupations : éloge de la liberté naturelle, lutte contre l'oppression politiques, militantisme anticatholique... Léry, quant à lui, développe une sorte de pessimisme historique, convaincu que le progrès de la civilisation ne constitue pas un progrès moral.

³ Le primitivisme est la croyance selon laquelle les civilisations archaïques, premières ou précoces sont supérieures à la civilisation européenne. Voir par ex. Christian Marouby, *Utopie et primitivisme : essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990. Voir Marc Foglia, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Classiques Garnier, 2011, p. 80.

⁴ Ovide, *Métamorphoses*, I, 89-93

⁵ L'importance de l'ouvrage de Léry a été soulignée par Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques* (1955) et par Michel de Certeau dans *L'Écriture de l'histoire* (1975).

⁶ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*, éd. Frank Lestringant, « Classiques du protestantisme », Max Chaleil éditeur, 1992.

Influencé par le mythe de l'âge d'or, Montaigne voit dans la vie des Cannibales l'expression d'une vigueur naturelle et d'une vie non corrompue⁷. Il regrette que les premiers contacts avec le Nouveau Monde n'aient pas eu lieu du temps de Platon et de Périclès : les hommes de l'Antiquité grecque leur auraient témoigné davantage d'intérêt et de considération que ses contemporains ne l'ont fait. Les peuples primitifs sont heureux, plus heureux que notre tradition poétique et philosophique ne nous permet de l'imaginer. Leur bonheur concret dépasse « la conception et le désir même de la philosophie » (I, 31, 206). La civilisation occidentale n'a pu imaginer des liens humains aussi simples, une société qui se maintienne avec aussi peu d'artifices.

Texte 1. Nature et culture : le bonheur des Tupinambas

Il me déplait que Lycurgue et Platon ne l'aient eue⁸ ; car il me semble que ce que nous voyons par expérience en ces nations-là, surpasse, non seulement toutes les peintures de quoi la poésie a embelli l'âge doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le désir même de la philosophie. Ils n'ont pu imaginer une naïveté⁹ si pure et simple, comme nous la voyons par expérience ; ni n'ont pu croire que notre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudure humaine. C'est une nation, dirais-je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espèce de trafic¹⁰ ; nulle connaissance de lettres¹¹ ; nulle science de nombres ; nul nom de magistrat, ni de supériorité politique ; nul usage de service¹², de richesse ou de pauvreté ; nuls contrats ; nulles successions ; nuls partages ; nulles occupations qu'oisives ; nul respect de parenté que commun ; nuls vêtements ; nulle agriculture ; nul métal ; nul usage de vin ou de blé. Les paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction¹³, le pardon, inouïes. Combien trouverait-il la République qu'il a imaginée, éloignée de cette perfection.

Montaigne, « Des Cannibales », *Les Essais*, I, 31

Montaigne se met en scène s'adressant à Platon (« dirais-je à Platon ») pour lui présenter les Amérindiens et lui montrer que, pour utopique que soit *La République*, ce modèle de Cité parfaite reste inférieur à la réalité que l'on peut observer dans le Nouveau Monde. Le bonheur des Tupis,

⁷ Signalons que l'hypothèse primitiviste de Montaigne ne se limite pas à la première édition de 1580, puisque l'on trouve dans l'Apologie de Raymond Sebond (II, 12), l'évocation d'une vie en « admirable simplicité et ignorance, sans lettres sans loi, sans roi, sans religion quelconque » (491C), ou encore « témoigner combien ces nations, sans magistrat et sans loy, vivent plus légitimement et plus réglément que les nostres » (497B).

⁸ la connaissance des Amérindiens

⁹ Ici, simplicité. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955) : malgré leur dénuement matériel, l'ethnologue découvrait « quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine. »

¹⁰ trafic : commerce

¹¹ nulle connaissance de l'écriture

¹² service : domesticité

¹³ détraction : médisance

de l'autre côté de l'Atlantique, dépasse ce que les poètes et les philosophes ont pu imaginer. Pourtant, ni la poésie, ni la philosophie ne sont limitées par principe dans leurs représentations imaginaires de la vie humaine. Il est donc très paradoxal que ces conceptions d'une vie heureuse soient dépassées par ce que l'on observe dans la réalité. La poésie et la philosophie font partie de « l'art », d'un travail que l'homme accomplit pour améliorer son existence ; pour cette raison, elles contribuent à éloigner encore un peu plus l'homme de sa perfection originelle. La légitimité de la culture comprise comme civilisation est ici remise en question. Notons que la notion de nature n'apparaît pas dans le texte, Montaigne préférant celui de « condition¹⁴ ». Toutefois, il est bien question de nature dans le chapitre I, 31, de « notre grande et puissante mère nature » (I, 31, 206). Le texte se présente comme un éloge de la proximité première de l'homme avec la nature.

Il n'y a pas de hiérarchie politique ou sociale chez les Cannibales¹⁵. De même, l'absence d'écriture contribue au bonheur des peuples primitifs¹⁶, tout comme l'absence d'agriculture. La description de la société Tupi semble avoir pour intention d'illustrer le bien-fondé de l'hypothèse suivante : la proximité avec la nature fait mieux que les développements de « l'art », compris dans le contexte du 16^{ème} siècle comme civilisation.

Ce n'est pas raison que l'art gagne le point d'honneur sur notre grande et puissante mère nature.

Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions, que nous l'avons du tout étouffée. (I, 31, 205-206)

Ceux du Royaume de Mexico étaient aucunement¹⁷ plus civilisés et plus artistes que n'étaient les autres nations de là. (III, 6, 913)

On trouve dans le chapitre « Des Coches » (III, 6) une relation de quasi-synonymie entre art et civilisation, ici à propos des Aztèques. Or, de même que les fruits « sauvages¹⁸ » ont des vertus nutritives intactes, les Cannibales de Montaigne mènent une vie plus heureuse qu'Ovide et Platon

¹⁴ On retrouve ailleurs cette préférence pour ce terme de « condition » : « Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition. » (III, 3, 805).

¹⁵ Sur l'absence de « supériorité politique », voir les travaux de Pierre Clastres, *La Société contre l'État* (1974) : les sociétés amérindiennes Guayaki, Mbya-Guarani, Chulupi ou Yanomami visent à préserver la liberté et l'égalité de leurs membres et par conséquent refusent ce qui pourrait conduire à l'instauration d'un État, notamment en limitant le pouvoir du chef. Ainsi, le chef incarne le pouvoir politique de la communauté, mais il ne peut l'exercer de manière coercitive et se trouve en réalité soumis au pouvoir de la tribu. Le pouvoir du chef relève du langage. Le chef ne dispose pas de la force physique, mais de la force de persuasion. Il doit résoudre les conflits entre les membres de la communauté et rappeler les lois de la société aux membres de la communauté. Chez les Amérindiens, un chef ne saurait donner des ordres. C'est en réalité la société qui exerce le pouvoir sur son chef. À l'inverse, selon Clastres, les sociétés occidentales modernes se caractérisent par l'exercice d'un pouvoir coercitif de l'État sur la société.

¹⁶ Cette intuition est partagée par Claude Lévi-Strauss, pour qui la fonction première de l'écriture est d'asservir les hommes à un pouvoir politique par le biais d'une administration. Voir la « leçon d'écriture », dans *Tristes Tropiques*, chapitre XVIII, Plon, 1955.

¹⁷ aucunement : quelque peu (dans une phrase positive)

¹⁸ Le sens du terme « sauvage » est explicitement renversé dans le chapitre I, 31 : « Ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruits que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produits : là où, à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages. »

n'ont pu l'imaginer. Classiquement, la culture a le sens d'un perfectionnement intellectuel et moral de l'homme. Cicéron établissait une analogie entre la culture et les bienfaits de l'agriculture : « pour m'en tenir à la même comparaison, un champ, si fertile soit-il, ne peut être productif sans culture, et c'est la même chose pour l'âme sans enseignement (...). Or, la culture de l'âme, c'est la philosophie¹⁹. » Sans doute la culture est-elle nécessaire dans l'état historique qui est le nôtre, mais ses résultats restent inférieurs aux enseignements de la nature. Dans le chapitre « Des Cannibales », le processus de civilisation devient une caractéristique négative²⁰.

En explorant l'hypothèse primitiviste, Montaigne prend le contrepied de l'ethnocentrisme. Les Cannibales sont à ses yeux moralement supérieurs aux Européens. « Leur guerre est toute noble et généreuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir : elle n'a autre fondement parmi eux que la seule jalousie de vertu²¹. » Ce qui s'exprime dans la guerre amérindienne, c'est le désir de montrer sa vaillance. C'est une guerre chronique, mais qui n'est pas motivée par l'envie, l'appât du gain ou la tendance à la cruauté. À l'image de la prodigalité de la nature au Brésil, les guerriers nus se vouent au combat sans compter, et donnent volontiers leur vie. La guerre est une joute sportive et festive : on rivalise de courage et de noblesse d'âme. Le miroir tendu par les Cannibales est l'occasion pour l'essayiste de déplorer l'abomination morale que constituent les guerres en Europe : gouvernées par l'intérêt et le vice, les guerres sont des entreprises criminelles. Dans le chapitre « Des Coches » (III, 6), Montaigne est l'un des rares penseurs de son temps à dénoncer dans la conquête du Nouveau Monde la soif de l'or, l'avidité de terres, le désir d'enrichissement dans le trafic des épices, et le massacre de peuples entiers que ces motifs peu honorables ont provoqué :

Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passés par le fil de l'épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la négociation des perles et du poivre : mécaniques victoires. (III, 6, 910)

À travers l'évocation de la vertu des Indiens, Montaigne fait l'éloge d'une vertu militaire dont il déplore la disparition chez ses contemporains. La guerre n'a plus aucune justification morale en Europe, alors qu'elle en a encore une chez les Tupinambas. De même, le traitement de faveur réservé aux prisonniers, avant le festin cannibale, montre que l'honneur est le seul enjeu qui compte

¹⁹ Cicéron, *Tusculanes*, II, 13

²⁰ Le mythe du Bon Sauvage et son corollaire, celui de la civilisation corruptrice, est un thème récurrent de notre civilisation occidentale. Prenons quelques exemples tirés du cinéma : Arthur Penn, *Little Big Man* (1970), Werner Herzog, *Aguirre, la colère de Dieu* (1972), John Boorman, *La Forêt d'émeraude* (1985), ou encore *Apocalypse* (2006) de Mel Gibson. La thèse primitiviste n'a cessé d'être reformulée dans la civilisation occidentale.

²¹ I, 31, 209-210

dans les guerres brésiliennes. Enfermés dans des cages, les prisonniers sont bien nourris : « Tout cela se fait pour cette seule fin d'arracher de leur bouche quelque parole molle ou rabaissée, ou pour leur donner envie de s'enfuir²² (...) ». Si le prisonnier cède et demande grâce, on le libère. Il fait alors l'objet de toutes les moqueries.

Montaigne explore la logique du discours primitiviste qui fait de la nature une origine heureuse, mais il ne laisse pas ce discours sans contrepoids dans les *Essais*. Il évoque ainsi la cruauté des enfants, s'interdit d'assimiler la nature à l'innocence²³, souligne « l'altération et corruption naturelle à toutes choses²⁴ ». Il existe une propension naturelle de l'homme au vice : le phénomène de la cruauté remet en question le rôle positif de la nature dans la vie morale.

Les naturels sanguinaires à l'endroit des bêtes témoignent une propension naturelle à la cruauté. Après qu'on se fut apprivoisé à Rome aux spectacles des meurtres des animaux, on vint aux hommes et aux gladiateurs. Nature, à ce crains-je, elle-même attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité. (II, 1, « De la cruauté », 433)

Notre bâtiment, et public et privé, est plein d'imperfection. Mais il n'y a rien d'inutile en nature ; non pas l'inutilité même ; rien ne s'est ingéré en cet univers, qui n'y tienne place opportune. (III, 1, 790)

N'est-ce pas la nature qui instille en l'homme le vice de la cruauté, vice sans doute le plus laid et le plus dommageable ? Ces passages interdisent de faire de Montaigne un représentant de ce que l'on appellera par la suite le rousseauisme, comme si la nature humaine devait être considérée comme toujours bonne, par opposition à une civilisation corruptrice. Partout dans les *Essais*, on voit Montaigne s'efforcer de trouver des contrepoids, des contre-exemples, des discours contraires à ce qui se présente comme une apparence de vérité, et nourrit en l'âme un début de certitude. « D'autant que l'âme est plus vide et sans contrepoids, elle se baisse plus facilement sous la charge de la première persuasion²⁵. » Si l'on trouve un discours primitiviste dans le chapitre « Des Cannibales », c'est un discours que l'essayiste rend aussi convaincant que possible, mais auquel il s'efforce pourtant aussi de ne pas adhérer.

Il y a de la barbarie dans le fait de manger d'autres hommes, soutient Montaigne dans le chapitre « Des Cannibales », tout comme il y a de la barbarie dans la torture. Pourtant, soutient-il également,

²² I, 31, 210

²³ III, 1, 791

²⁴ III, 9, 958

²⁵ I, 27, 178C

la cruauté exercée à l'encontre d'un homme vivant doit être dénoncée avec plus de force que le fait de manger un homme mort. Dans un jugement formulé à la première personne du singulier, Montaigne affirme que la barbarie admet des degrés et pour mieux convaincre son lecteur, lui rappelle des souvenirs « de fraîche mémoire » liés aux guerres de religion.

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer, par tourments et par géhennes²⁶, un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé. (I, 31, 209)

Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. (I, 31, 210)

Ce qui est critiqué, ce n'est pas le fait de considérer l'anthropophagie comme une coutume barbare, ce qu'elle est réellement aux yeux de Montaigne, mais l'aveuglement ordinaire de ses contemporains, qui ne reconnaissent pas en quoi la torture qu'ils pratiquent sur des hommes vivants est elle aussi barbare, et à un plus haut degré. La maxime relativiste selon laquelle toutes les opinions se valent serait rejetée par Montaigne. Tout comme l'ethnocentrisme, le relativisme est une philosophie facile, qui permet à chacun de s'estimer dans son droit et d'afficher son dédain ou son indifférence envers les autres. Il y a, objectivement, de la barbarie dans l'anthropophagie, et plus encore dans la torture.

La condamnation morale n'empêche pas Montaigne de chercher une explication au cannibalisme. Il écarte l'hypothèse du cannibalisme alimentaire, pour y voir un acte rituel à la portée symbolique.

Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes : c'est pour représenter une extrême vengeance. (I, 31, 209)

Plus primitive que la nôtre, la vie des Tupinambas est tout aussi riche en rites et en symboles²⁷. Les Indiens suivent des coutumes, dont le cannibalisme fait partie. Or, les coutumes sont toujours investies d'un sens, dont les Cannibales ont d'ailleurs parfaitement conscience au moment où ils

²⁶ Instruments de torture

²⁷ Paul Mathias, dans *Montaigne*, Vrin, 2006, p. 129

l'accomplissent : « c'est pour représenter une extrême vengeance ». Par la suite, sous l'influence de ce qu'ils ont vu faire aux Portugais, les Tupinambas ont abandonné l'habitude de boucaner et de manger leurs morts, pour commencer à les supplicier avant de les pendre. Comme les Européens avaient apporté chez eux nombre de comportements détestables, les Indiens les percevaient comme étant des spécialistes du mal, et pensèrent que cette forme de vengeance devait être beaucoup plus complète que la leur, relate l'essayiste²⁸. La connaissance des autres passe par l'enquête sur la signification que l'on peut donner de leurs faits et gestes. C'est cette démarche qui autorisera Claude Lévi-Strauss à voir en Montaigne le père des ethnologues modernes²⁹.

La proximité des sauvages avec la nature ne les empêche pas d'exercer leurs facultés intellectuelles : les Cannibales délibèrent, jugent, prennent des décisions et changent à l'occasion leurs coutumes. Comme nous, les Amérindiens font usage du raisonnement. Certaines manières de vivre semblent plus proches des enseignements spontanés de la nature, mais ce sont déjà des modes de vie déterminés. L'activité réflexive du jugement est exigée par notre condition. Que l'on soit Cannibale ou Européen, on partage la même condition, dont fait partie l'obligation d'exercer son jugement. La critique a vu dans l'essai du jugement une occupation choisie, fruit d'une loisir bourgeois ou d'un désir aristocratique³⁰, destinée à libérer la pensée de ses liens traditionnels ; dans le chapitre « Des Cannibales », nous comprenons que c'est un exercice que notre condition rend nécessaire.

Texte 2 : Il n'y a pas de « lois naturelles » (II, 12, 580) pour nous servir de guide.

La question directrice qui anime le plus long chapitre des *Essais* (II, 12) est de savoir ce dont nous sommes capables au regard de notre seule condition. L'une des caractéristiques de cette condition, souligne Montaigne, est qu'à la différence des animaux, nous n'avons pas « lois naturelles » pour nous guider.

Mais ils sont plaisants quand, pour donner quelque certitude aux lois, ils disent qu'il y en a aucunes³¹ fermes, perpétuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes

²⁸ I, 31, 209 : « ayant aperçu que les Portugais, qui s'étaient ralliés à leurs adversaires, usaient d'une autre sorte de mort contre eux (...) »

²⁹ Voir Claude Lévi-Strauss, « en relisant Montaigne », *Histoire de lynx*, 1991, chap. XVIII

³⁰ C'est la thèse que soutient Max Horkheimer dans l'article « Montaigne und die Funktion der Skepsis » (1938).

³¹ aucunes : quelques-unes

en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles-là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste. Or, ils sont si défortunéz (car comment puis-je autrement nommer cela que deffortune, que d'un nombre de lois si infini il ne s'en rencontre au moins une que la fortune et témérité du sort ait permis être universellement reçue par le consentement de toutes les nations ?) ils sont, dis-je, si misérables que de ces trois ou quatre lois choisies il n'en y a une seule qui ne soit contredite et désavouée, non par une nation, mais par plusieurs. Or c'est la seule enseigne vraisemblable, par laquelle ils puissent argumenter aucunes lois naturelles, que l'université³² de l'approbation. Car ce que nature nous aurait véritablement ordonné, nous le suivrions sans doute d'un commun consentement. Et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentirait la force et la violence que lui ferait celui qui le voudrait pousser³³ au contraire de cette loi. Qu'ils m'en montrent, pour voir, une de cette condition. Protagoras et Ariston ne donnaient autre essence à la justice des lois que l'autorité et opinion du législateur ; et que, cela mis à part, le bon et l'honnête perdaient leurs qualités et demeuraient des noms vains de choses indifférentes. Thrasymaque en Platon estime qu'il n'y a point d'autre droit que la commodité du supérieur. Il n'est chose en quoi le monde soit si divers qu'en coutumes et lois. Telle chose est ici abominable, qui apporte recommandation ailleurs, comme en Lacédémone la subtilité³⁴ de dérober. Les mariages entre les proches sont capitalement³⁵ défendus entre nous, ils sont ailleurs en honneur, « *On dit qu'il y a des nations où la mère s'unit à son fils et le père à la fille et où l'affection familiale est doublée par l'amour*³⁶. » Le meurtre des enfants, meurtre des pères, communication de femmes, trafic de voleries, licence à toutes sortes de voluptés, il n'est rien en somme si extrême qui ne se trouve reçu par l'usage de quelque nation. Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit és autres créatures³⁷ ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant par tout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. »

Montaigne, « Apologie de Raymond Sebond », *Les Essais*, II, 12, 580

Le jugement humain se trouve d'abord et partout confronté à la diversité des coutumes et au gribouillage de la raison. « Quelle vérité que ces montagnes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au-delà ? » (II, 12, 579) vient de s'exclamer l'essayiste. L'incroyable diversité des coutumes, dont fait état le chapitre I, 23, est le fait anthropologique dont il faut partir en

³² université : universalité

³³ celui qui voudrait se comporter contrairement à ces lois

³⁴ la subtilité : ici, l'art

³⁵ par la peine de mort

³⁶ « gentes esse feruntur

In quibus et nato genitrix, et nata parenti

Jungitur, et pietas geminato crescit amore. »

Ovide, *Métamorphoses*, X, 331. Le texte est cité en latin par Montaigne.

³⁷ chez les autres espèces

philosophie. « Cette expérience de la diversité suffit à invalider les prétentions de ceux qui croient qu'un fondement naturel pourrait régir la société, souligne Frédéric Brahami. Il n'existe donc aucun fondement naturel, ou plutôt rationnel, aux institutions politiques, toujours relatives aux besoins et aux intérêts du groupe particulier qui les élabore pour son usage. Aussi l'usage norme-t-il seul l'institution³⁸. » Ce que nous trouvons dans l'expérience humaine, ce ne sont pas des leçons de la nature, mais des usages à la fois contingents et contraignants.

La référence à la nature recouvre le plus souvent une illusion, soutient Montaigne. En réalité, ce que nous croyons naturel relève de la coutume :

Et les communes imaginations, que nous trouvons en crédit autour de nous, et infuses en notre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soient les générales et naturelles. (I, 23, 115-116)

La puissance de la coutume est celle d'un « breuvage de Circé, qui diversifie notre nature comme bon lui semble³⁹ ». Au lieu d'invoquer la raison, la justice ou la nature comme normes absolues ou universelles, Montaigne invite à y voir l'expression des coutumes en vigueur autour de nous, de manière à libérer le jugement de ce qui relève d'un conditionnement inconscient. « Je veux ici entasser aucunes façons anciennes que j'ai en mémoire, les unes de même les nôtres, les autres différentes, afin qu'ayant en l'imagination cette continuelle variation des choses humaines, nous en ayons le jugement plus éclairci et plus ferme⁴⁰. » Dans le chapitre consacré à la coutume (I, 23), il multiplie les exemples étranges, provoquant chez son lecteur une impression de vertige, destiné à lui faire éprouver son conditionnement⁴¹. L'énumération se rattache à un procédé sceptique, le dixième trope d'Énésidème, utilisé par Sextus Empiricus pour souligner le désaccord universel ou *diaphonia* entre les hommes. Chez Montaigne, le procédé sceptique s'appuie sur des recueils de coutumes ou coutumiers, très en vogue au 16^{ème} siècle chez les historiens et les juristes⁴².

Ce serait pour la pensée un confort certain que de pouvoir s'orienter dans l'expérience en se référant à une norme universelle. Une fois nos distances prises à l'égard des coutumes, ce qui constitue un travail conséquent, pouvons-nous invoquer un quelconque enseignement de la nature

³⁸ Frédéric Brahami, « Montaigne et la politique », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, janvier-juin 2004, p. 15

³⁹ III, 13, 1080. Rappelons que Circé transforma les compagnons d'Ulysse en pourceaux.

⁴⁰ I, 49, 297

⁴¹ I, 23, 114 : « Ici on vit de chair humaine ; là c'est office de piété de tuer son père en un certain âge (...) »

⁴² La rédaction des coutumiers a été lancée à la demande du pouvoir royal dès le 15^{ème} siècle dans le but de rendre le droit coutumier plus simple, plus juste et plus cohérent, mais aussi de renforcer le contrôle des juristes d'État sur la justice locale. Praticien du droit au Parlement de Périgueux, puis de Bordeaux, Montaigne est le contemporain de ce grand travail de recueil du droit coutumier à la demande du pouvoir royal, réalisé par les membres des Parlements sous l'autorité de Charles Dumoulin ou de Christophe de Thou.

qui serait antérieur à la diversité des lois et des coutumes ? C'est le rôle que semblent jouer les Cannibales : leur mode de vie est plus proche de la nature et moins corrompu par la civilisation que le nôtre. Le dernier chapitre des *Essais* évoque de nouveau cette hypothèse, en la rattachant également au mythe de l'âge d'or : « Nature les⁴³ donne toujours plus heureuses que ne sont celles que nous nous donnons. Témoin la peinture de l'âge doré des poètes, et l'état où nous voyons vivre les nations qui n'en ont point d'autres. » (III, 13, 1066) Pourtant, ces lois de nature ont été perdues. Nous pouvons en chercher des vestiges, mais ce ne sont que des « traces ».

Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste. Je quête partout sa piste : nous l'avons recouverte de traces artificielles. (III, 13, 1113)

Faisant une sorte de bilan dans les dernières pages de son œuvre, Montaigne se décrit en pisteur philosophe, se rendant prioritairement attentif à des signes qui ne sont pas signes écrits, développant un art de la lecture dont le matériau n'est pas fourni par les textes, mais par la diversité humaine.

Les partisans du droit naturel, critiqués dans l'Apologie, revendiquent l'autorité de la nature⁴⁴. La critique de Montaigne consiste à montrer que nous ne pouvons pas légitimement revendiquer cette autorité et que la raison humaine s'en trouve, au moins dans un premier temps, considérablement affaiblie. Nous ne pouvons tirer de la notion de nature aucune règle positive universelle et devons nous contenter de la nature comme d'une puissance indéterminée. Partisan du droit naturel, Cicéron s'indignait en ces termes dans le *Traité des Lois* : « Mais ce qui est complètement insensé, c'est de considérer comme étant juste tout ce qui figure dans les institutions et les lois des peuples, ou même, les lois (en admettant qu'elles existent) faites par les tyrans ». Comment admettre que nous n'avons pas l'intuition de la *lex naturae*, si nous pouvons critiquer les lois mal faites ? Nous disposons bien d'une norme intérieure, soutenait Cicéron, puisque nous sommes saisis d'indignation devant la tyrannie. Le droit naturel est le critère ultime de l'autorité judiciaire et morale, aux yeux de l'avocat romain. La nature est au fondement de l'amitié et de la société⁴⁵. Il

⁴³ les lois qui organisent la société

⁴⁴ Sur le droit naturel, voir Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1968/PUF, 2013 ; Michel Bastit, *La naissance de la loi, la pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, Paris, PUF, 1990 ; Jean-François Courtine, *Nature et empire de la loi, études suarézienne*, 1999

⁴⁵ « Si la nature ne vient pas consolider le droit, disparaîtraient alors toutes les vertus (...). Il n'y a en effet qu'un droit unique, qui astreint la société humaine et que fonde une Loi unique : Loi, qui est la juste raison dans ce qu'elle commande et ce qu'elle défend. Qui ignore cette Loi, est injuste, qu'elle soit écrite quelque part ou non », écrit Cicéron dans le *Traité des Lois*, traduction Georges de Plinval, Les Belles Lettres, 2002 (XV, 42).

existe une intuition morale universelle que la philosophie stoïcienne explicite comme principe de discernement du bon jugement, autorité rationnelle et fondatrice en politique⁴⁶.

L'argumentation de Montaigne vide la notion de nature de tout contenu normatif. Sous cette notion, nous trouvons toujours des normes différentes. Montaigne s'exclame : « Que nous dira en cette nécessité la philosophie⁴⁷ ? » Il faut caractériser notre condition comme une condition négative, marquée par la perte des « lois naturelles » qui devraient commander la pensée. Il n'y a pas de règle universelle que la raison pourrait invoquer sans risquer d'être contredite. Le jugement est en situation de détresse. Faut-il alors laisser toute liberté à la raison ? L'Apologie ne cesse de dénoncer la « vanité de l'humaine raison » (II, 12, 551), dont l'histoire de la philosophie illustre la féconde extravagance. Non seulement le droit naturel est perdu, mais ceux qui « ramènent tout à la raison⁴⁸ » risquent de s'éloigner dangereusement des règles en vigueur. L'invalidation du droit naturel d'un côté, les extravagances de la raison de l'autre, condamnent-elles le jugement humain à l'errance ?

De manière paradoxale, la perte de la nature comme norme fonde l'obligation d'exercer la pensée comme jugement personnel⁴⁹. Montaigne renonce à déchiffrer un ordre originel, mais n'en fait pas moins de nos facultés naturelles le point de départ de notre activité. La loi naturelle étant inaccessible, c'est en jugeant par nous-même que nous pouvons distinguer entre les différentes autorités susceptibles de régler notre conduite. Nous avons la possibilité de critiquer le droit positif, comme l'essayiste le fait, dans le chapitre sur la coutume, à propos d'une justice écrite en latin et d'un « peuple obligé de suivre des lois qu'il ne peut comprendre⁵⁰ ». Entre le droit naturel et le droit positif, le jugement se trouve engagé dans un espace de liberté, dans lequel ses opérations ne sont pas normées par principe. C'est en définitive au jugement de « maintenir son droit⁵¹ » même si l'exercice de cette responsabilité est particulièrement difficile. La situation dans laquelle s'exerce le jugement est celle d'une liberté antérieure à toutes les règles positives.

La nature est une notion trop générale pour pouvoir fournir à la raison une règle précise, susceptible de valoir universellement. On trouvera toujours des exceptions, soutient Montaigne. Pourtant, qu'il

⁴⁶ Cicéron, *op. cit.*, XV,44. « Et ce n'est pas seulement le droit et le non-droit que la nature distingue (*dijudicatur*), mais d'une manière générale tous les actes nobles ou vils, car dès que l'intuition commune à tous les hommes nous a fait connaître les choses et en a tracé l'esquisse en notre cœur, les choses nobles se trouvent classées dans la catégorie de la vertu, les choses viles dans la catégorie des vices. »

⁴⁷ II, 12, 579

⁴⁸ II, 12, 583

⁴⁹ Voir Marc Foglia, « Les lois naturelles sont perdues », dans *Montaigne, pédagogie du jugement*, Classiques garnier, 2011, p. 47-54

⁵⁰ I, 23, 117

⁵¹ II, 17, 632 : « Le jugement doit tout par tout maintenir son droit (...) »

s'agisse d'établir des exercices profitables pour cultiver nos facultés naturelles, ou bien de formuler une critique du droit positif, la référence à la nature conserve un sens. Montaigne se réserve le droit de faire référence à la vérité, à la raison ou à la nature comme à des normes qui transcendent la particularité de la coutume ou de la loi⁵². Ce sont des normes que postule l'activité critique du jugement. Ainsi, les hiérarchies et distinctions sociales n'ont pas la valeur à laquelle elles prétendent. Les philosophes antiques les ont méprisées au nom de la nature :

Vous ventez-vous de votre noblesse, pour compter sept aïeux riches ? Ils vous estiment de peu, ne concevant l'image universelle de nature, et combien chacun de nous a eu de prédécesseurs : riches, pauvres, rois, valets, Grecs et barbares. (I, 23, 134)

De même, Montaigne nous invite à concevoir l'immensité de la nature, entendue ici comme univers physique, de manière à relativiser l'importance que nous accordons un peu trop facilement à l'espèce humaine. Contre la tendance de l'homme à s'inventer une « royauté imaginaire » sur le monde, on s'efforcera de penser que les contours de notre expérience sont en réalité très resserrés. Cette relégation cosmique de la Terre ne correspond évidemment pas à l'opinion que l'homme se fait de son importance.

Mais qui se présente, comme dans un tableau, cette grande image de notre mère nature en son entière majesté ; qui lit en son visage une si générale et constante variété ; qui se remarque là-dedans, et non soi, mais tout un royaume, comme un trait d'une pointe très délicate : celui-là seul estime les choses selon leur juste grandeur⁵³. (I, 26, 157)

En outre, si nous cherchons bien, nous trouvons encore des indications laissées par « mère nature », des « traces de son instruction⁵⁴ ». Montaigne s'intéresse aux bêtes, aux Cannibales ou aux gens simples dans cette perspective. La civilisation nous a éloignés de la simplicité originelle, mais nous pouvons encore trouver des vies humaines moins sophistiquées que les nôtres.

Nous avons abandonné nature et lui voulons apprendre sa leçon, elle qui nous menait si heureusement et si sûrement. Et cependant les traces de son instruction et ce peu qui, par le

⁵² I, 23, 117 : « Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice de la coutume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenuë et rides de l'usage qui les accompagne ; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat. »

⁵³ Pascal se souviendra de ce passage des *Essais* lorsqu'il guide l'imagination à se représenter la taille de l'univers : « Qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que ces astres, qui roulent dans le firmament, embrassent. »

⁵⁴ III, 12, 1049

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. (III, 12, 1049)

Montaigne entend déchiffrer ces leçons de la nature dans la manifestation des vertus « de constance, d'innocence et de tranquillité » que l'on trouve chez les gens simples. Il cherche également les « témoignages des bêtes, non sujet à faveur, corruption, ni à diversité d'opinions⁵⁵. » On ne peut toutefois supposer, comme le faisait le théologien Ramon Sibiuda (1385 - 1436), que le « livre des créatures » serait immédiatement lisible, et que nous pourrions en déduire ce que nous sommes. Pour le théologien catalan, il existait une « échelle de nature par laquelle l'homme monte à la connaissance de soi et de son créateur⁵⁶ ». La raison humaine pouvait se lancer dans le déchiffrement de la nature comme étant l'œuvre de Dieu, suivant l'un des tout premiers préceptes de Thomas d'Aquin⁵⁷. Dans les *Essais*, l'enseignement direct de la nature est perdu, mais nous pouvons essayer d'en déchiffrer les vestiges. En soulevant le voile de la coutume, en laissant de côté les sophistications de la raison, en s'intéressant aux vertus repérables chez les animaux, l'homme peut légitimement rechercher les enseignements de la nature. L'enquête sur les animaux, le recours au scepticisme et l'interrogation sur la nature sont intimement liés dans l'Apologie. Aux passagers d'une barque surprise par la tempête, Pyrrhon donna l'exemple d'un cochon :

Le philosophe Pyrrhon, courant en mer le hasard⁵⁸ d'une grande tourmente, ne présentait à ceux qui étaient avec lui à imiter que la sécurité d'un pourceau qui voyageait avec eux, regardant cette tempête sans effroi. (II, 12, 490)

⁵⁵ III, 12, 1050

⁵⁶ *Théologie naturelle*, 1^{er} chapitre, traduction Michel de Montaigne. L'œuvre de Sebond s'intitule *Scientia libri creaturarum sive libri naturae, et Scientia de homine* (1436). Le titre *Theologia naturalis* intervient avec la seconde édition (1485). Le jeune Michel de Montaigne en propose une traduction en français, à la demande de son père : la *Théologie naturelle de Raymond Sebond, traduite nouvellement en François par Messire Michel, Seigneur de Montaigne* paraît en 1569, et est rééditée en 1581. Le texte est accessible en ligne sur le site des Bibliothèques Virtuelles Humanistes, CESR de Tours. Il a fait l'objet d'une édition critique chez Classiques Garnier, par Alberto Frigo :

<https://classiques-garnier.com/theologie-naturelle-1569-1581-volume-i.html>

⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, question 1, article 1, solutions 2 : « Rien n'empêche donc que les objets mêmes dont traitent les sciences philosophiques, selon qu'ils sont connaissables par la lumière de la raison naturelle, puissent encore être envisagés dans une autre science, selon qu'ils sont connus par la lumière de la Révélation divine. »

⁵⁸ les risques

Texte 3. La critique du caractère inné de l'amour des parents pour les enfants (II, 8, 386)

« Nature a empreint aux bêtes le soin d'elles et de leur conservation⁵⁹. » Quels sont les vestiges de l'instinct que l'on peut repérer en l'homme ? Outre la conservation de soi, l'amour des parents envers leurs enfants en fait-il partie ?

Au demeurant, il est aisé à voir par expérience que cette affection naturelle, à qui nous donnons tant d'autorité, a les racines bien faibles. Pour un fort léger profit, nous arrachons tous les jours leurs propres enfants d'entre les bras des mères, et leur faisons prendre les nôtres en charge ; nous leur faisons abandonner les leurs à quelque chétive nourrisse à qui nous ne voulons pas commettre les nôtres, ou à quelque chèvre : leur défendant, non seulement de les allaiter, quelque danger qu'ils en puissent encourir, mais encore d'en avoir aucun soin, pour s'employer du tout au service des nôtres. Et voit-on, en la plupart d'entre elles, s'engendrer bientôt par accoutumance une affection bâtarde, plus véhémement que la naturelle, et plus grande sollicitude de la conservation des enfants empruntés que des leurs propres. Et ce que j'ai parlé des chèvres, c'est d'autant qu'il est ordinaire autour de chez moi de voir les femmes de village, lorsqu'elles ne peuvent nourrir les enfants de leurs mamelles, appeler des chèvres à leurs secours ; et j'ai à cette heure deux laquais qui ne têtèrent jamais que huit jours lait de femme. Ces chèvres sont incontinent duites à venir allaiter ces petits enfants, reconnaissent leur voix quand ils crient, et y accourent : si on leur en présente un autre que leur nourrisson, elles le refusent ; et l'enfant en fait de même d'une autre chèvre. J'en vis un, l'autre jour, à qui on ôta la sienne, parce que son père ne l'avait qu'empruntée d'un sien voisin : il ne peut jamais s'adonner à l'autre qu'on lui présenta, et mourut sans doute de faim. Les bêtes altèrent et abâtardissent aussi aisément que nous l'affection naturelle.

Montaigne, « De l'affection des pères aux enfants », *Les Essais*, livre II, chapitre 8

On compte quatre occurrences du terme « instinct » dans les *Essais*, Montaigne rattachant explicitement la notion à la théorie stoïcienne de l'*oikeiôsis* ou appropriation à soi. « S'il y a quelque loi vraiment naturelle, c'est à dire quelque instinct qui se voie universellement et perpétuellement empreint aux bêtes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon avis, qu'après le soin que chaque 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 rang⁶⁰. » La notion d'instinct étant d'emblée sujette

⁵⁹ III, 12, 1055

⁶⁰ II, 8, 386

à « controverse », souligne l'essayiste dans le chapitre II, 8, « De l'affection des pères aux enfants », et la théorie de l'*oikeiôsis* est présentée sous l'angle d'une opinion personnelle (« à mon avis »). L'instinct apparaît comme une hypothèse chez Montaigne, et non comme un dogme. Le critique Emiliano Ferrari souligne que la situation de controverse renvoie directement au traité *De Finibus* de Cicéron, qui expose une situation de « grand désaccord » (*magna dissensio*) à ce sujet⁶¹. Dans le chapitre, Montaigne critique le caractère inné de l'amour que les parents éprouvent envers leur progéniture : « je ne puis recevoir cette passion de quoi on embrasse les enfants à peine encore nés, n'ayant ni mouvement en l'âme, ni forme reconnaissable au corps, par où ils puissent se rendre aimables. Et ne les ai pas souffert⁶² volontiers nourris près de moi⁶³. » L'amour des parents (« des pères », dans le vocabulaire de l'époque) pour les enfants semble aussi naturel que légitime, mais les mères de la bonne société donnent leurs enfants à allaiter à des nourrices, et celles-ci leurs propres enfants à des chèvres. Dans le texte, on remarque toutefois que Montaigne ne nie pas l'existence d'un attachement instinctif de la mère au nourrisson, et du nourrisson à la mère, mais c'est l'allaitement qui explique ce lien, et non le lien de parenté.

Montaigne évoque une sorte de dégoût personnel pour justifier que toutes ses filles aient été placées en nourrice. Toutes sont mortes en bas âge, à l'exception de Léonor (1571 – 1616) qui lui surviva. Si l'on suit l'hypothèse de l'historien Philippe Ariès, le taux effrayant de mortalité infantile incitait les parents à ne pas s'attacher trop tôt à leur progéniture⁶⁴. Montaigne dit ailleurs ne pas se souvenir exactement combien il a eu d'enfants⁶⁵, affichant de manière provocatrice son insensibilité à l'égard de ses jeunes enfants. Un peu plus loin, il reconnaît pourtant qu'aucun accident de la vie ne « touche plus au vif les hommes⁶⁶ » que la perte d'un enfant. Aux yeux de Montaigne, l'amour des parents pour les enfants n'est pas naturel mais relève de la coutume, nous dirions aujourd'hui d'une construction sociale. Il essaie par ailleurs d'élaborer une théorie rationnelle de l'amour parental, « fondé sur le mérite des enfants et donc augmentant en principe au fur et à mesure de leur âge et de leurs actions⁶⁷ », souligne Nadine Kuperty-Tsur. Montaigne substitue à cet amour prétendument instinctif, comparable à celui que l'on aurait pour un animal domestique (« aimés pour notre passe-

⁶¹ Mentionnons également comme source importante sur la question de l'instinct parental un petit traité de Plutarque, « De l'amour et charité naturelle des pères et mères envers leurs enfants », dans Plutarque, *Œuvres morales et philosophiques*, traduction en français Jacques Amyot, 1549.

⁶² tolérés

⁶³ II, 8, 387

⁶⁴ Voir Philippe Ariès, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, 1973, p. 60

⁶⁵ I, 14, 61C : « Et j'en ay perdu, mais en nourrice, deux ou trois, sinon sans regret, au moins sans fascherie. »

⁶⁶ I, 14, 61C : « Si n'est il guere accident qui touche plus au vif les hommes ».

⁶⁷ Voir Nadine Kuperty-Tsur, « De la paternité biologique à la paternité littéraire : étapes d'une argumentation chez Montaigne », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 5 | 2010, mis en ligne le 20 octobre 2010, consulté le 05 janvier 2024. URL : <http://journals.openedition.org/aad/1006>

temps, comme des guenons ») une affection rationnelle fondée sur les progrès de la personnalité de l'enfant.

La référence à l'instinct, chez Montaigne, renvoie explicitement à la théorie stoïcienne de l'*oikeiosis*, qui pose que la tendance première de chaque être vivant est de se conserver soi-même. Par cette tendance, la nature permet à l'être vivant de faire instinctivement ce qui lui est utile et de fuir ce qui lui est nuisible⁶⁸. Chaque organisme poursuit sa propre conservation et son propre développement comme ses finalités premières. Cicéron écrit ainsi : « les Stoïciens, dont je soutiens la doctrine, soutiennent que dès que l'animal est né, il est spontanément approprié à lui-même, qu'il est intéressé à se conserver et à aimer sa constitution, ainsi que tout ce qui est propre à conserver cette constitution⁶⁹ ». De même que la nature donne à chaque animal l'instinct de conservation, elle prolonge cet instinct par le soin de la progéniture, c'est-à-dire des enfants⁷⁰. Les Stoïciens dérivent l'amour des enfants à partir de l'amour de soi. Il en existe une troisième étape, que l'on repère chez les hommes : au-delà des liens de parenté, nous avons tendance à nous sentir affectés par tout ce qui concerne autrui. C'est ce qui explique que nous puissions porter spontanément secours à un inconnu⁷¹. Montaigne reprend la doctrine stoïcienne de l'*oikeiōsis*, mais comme une hypothèse. Par ailleurs, il refuse de voir dans cette tendance naturelle la première étape d'une logique rationnelle qui s'étendrait ensuite aux enfants, puis à tout homme, souligne le critique Emiliano Ferrari. La tendance à la conservation de soi devient « un principe de pure auto-subsistance », « une sorte d'égoïsme biologique⁷² », qui vaut pour l'homme comme pour les autres espèces.

La faiblesse des instincts, chez l'homme, doit-elle être reprochée à la nature ? Dans l'Apologie, Montaigne évoque le mythe de Protagoras : la nature aurait échoué à fournir à l'homme les qualités originelles nécessaires à sa survie, obligeant Prométhée à dérober le feu sur le mont Olympe, puis Zeus à envoyer la pudeur et la justice. À l'inverse, Montaigne soutient que l'homme ne fait pas exception dans la nature, et que nous n'avons pas de motif de nous plaindre.

Nature a embrassé universellement toutes ses créatures ; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien pleinement fourni de tous moyens nécessaires à la conservation de son être : car ces plaintes vulgaires que j'oy faire aux hommes (comme la licence de leurs opinions les élève tantôt au-

⁶⁸ Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 85

⁶⁹ Cicéron, *De finibus bonorum*, trad. J. Martha, *Le Bien et le Mal*, III, v,16, Les Belles Lettres, 1997

⁷⁰ Cicéron, *Le Bien et le Mal*, III, xix, 62, p.75. Citons le texte de Cicéron : « Une chose essentielle, selon les Stoïciens, est de bien se mettre dans l'esprit que c'est la nature qui crée l'amour des parents pour leurs enfants, tendance première qui a servi de point de départ à cette union, dont nous suivons les progrès, du genre humain en sociétés. »

⁷¹ Voir Marc Foglia, « la nature », dans Marc Foglia, *Philosophie, classes de Terminale*, Ellipses, 2020

⁷² Emiliano Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Classiques Garnier, 2014, pp. 201 – 218, en particulier p. 212-213.

dessus des nues, et puis les ravale aux antipodes), que nous sommes le seul animal abandonné nu sur la terre nue, lié, garrotté, n'ayant de quoi s'armer et couvrir que de la dépouille d'autrui ; (...) ces plaintes-là sont fausses. » (II, 12, 456)

Avant de conclure à l'infériorité et à la misère de l'homme, il faut chercher un contrepois et reconsidérer nos aptitudes propres. La variété et l'efficacité de des sociétés humaines (« notre police », dans le vocabulaire des *Essais*) sont à mettre au crédit de notre espèce. La référence à l'aptitude politique de l'homme bénéficie de l'autorité tacite de Platon, à travers le mythe de Protagoras⁷³. Mais l'essayiste renverse également son jugement sur le terrain des aptitudes physiques de l'homme ; on aurait pu s'attendre à un éloge de la main inspiré d'Aristote, mais c'est à un éloge de la peau que se livre l'essayiste. La peau n'est-elle pas une protection efficace, capable de résister à d'importantes variations de température ? On trouve de nombreuses nations qui ne vont « guère vêtues sous un ciel froid », et des peuples « qui n'ont encore goûté aucun usage de vêtement⁷⁴ ». Alors que la coutume était à la Renaissance d'emmailoter les enfants, Montaigne rappelle qu'il n'y a aucune nécessité à le faire ; les Lacédémoniens, célèbres pour leur endurance physique, laissent aux très jeunes enfants « toute liberté de mouvement de leurs membres⁷⁵ ».

La nature a bien fait les choses, pour l'homme comme pour les autres espèces. Ainsi, nous n'avons pas besoin de la civilisation agricole pour vivre, ni même pour vivre bien. Les Amérindiens nous « viennent d'apprendre que le pain n'est pas notre seule nourriture, et que, sans labourage, notre mère nature nous avait munis en abondance de tout ce qu'il fallait⁷⁶ ». Contre la logique du lieu commun, qui invite à rabaisser l'homme pour mieux célébrer ensuite le génie qu'il devrait à la seule raison, Montaigne maintient que l'homme ne fait pas exception dans le monde animal : « nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste⁷⁷. »

⁷³ Platon, *Protagoras*, 322bd. On trouve déjà chez Aristote une critique de la thèse de l'infériorité naturelle de l'homme, dans *Les Parties des animaux*, trad. Pierre Pellegrin, IV §10, 687b, GF Flammarion, 2011, p. 427 : « Quant à ceux qui disent que l'être humain n'est pas constitué correctement, mais qu'il l'est le plus mal parmi les animaux (car, disent-ils, il va sans chaussures, il est nu et sans arme pour lutter), ils ont tort. » Pour Aristote, la supériorité que l'homme doit à la technique est déjà contenue, en puissance, dans la main. Le mythe de Protagoras est un lieu commun à la Renaissance.

⁷⁴ II, 12, 456A

⁷⁵ II, 12, 457

⁷⁶ II, 12, 457 ; voir aussi I, 31, 207

⁷⁷ II, 12, 459

Texte 4. « Vous trouverez en vous les arguments de la nature contre la mort. » (III, 12, 1039)

À l'approche de la mort, Montaigne fera-t-il preuve de courage ? La mort apparaît comme l'épreuve ultime. « Je remets à la mort l'essai du fruit de mes études⁷⁸. » Le terme d'essai, employé au sens d'une mise à l'épreuve, établit une troublante analogie entre l'exercice du jugement et l'approche de la mort. Comment expliquer cette analogie entre la mort et l'essai du jugement ? Les deux reposent sur la nécessité d'inventer une conduite. Il ne s'agit pas de connaître la mort comme objet, mais « d'entrer en confidence avec le mourir⁷⁹ ». Plus que d'autres sujets, la mort fait mieux apparaître l'angoisse liée à la nécessité d'inventer par soi-même et pour soi-même une conduite. Le jugement n'est pas sans ressource face à la mort, puisqu'il dispose d'une pluralité d'expériences, de discours et d'exemples qui concernent les derniers moments de la vie, à l'instar des dernières paroles de La Boétie, l'ami trop tôt disparu⁸⁰. Mais quel sera le rôle joué par l'étude, par rapport à ce qui n'en relève pas, c'est-à-dire aux enseignements de la nature en nous ?

Il ne nous faut guère de doctrine pour vivre à notre aise. Et Socrate nous apprend qu'elle est en nous, et la manière de l'y trouver et de s'en aider. Toute cette notre suffisance, qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue. C'est beaucoup si elle ne nous charge et trouble plus qu'elle ne nous sert. *Il ne faut guère de lettres pour former un esprit sain*⁸¹. Ce sont des excès fiévreux de notre esprit, instrument brouillon et inquiet. Recueillez-vous ; vous trouverez en vous les arguments de la nature contre la mort, vrais, et les plus propres à vous servir à la nécessité : ce sont ceux qui font mourir un paysan et des peuples entiers aussi constamment qu'un philosophe. Fussé-je mort moins allègrement avant qu'avoir vu les *Tusculanes* ? J'estime que non. Et quand je me trouve au propre, je sens que ma langue s'est enrichie, mon courage de rien ; il est comme Nature me le forgea, et se targue pour le conflit d'une marche populaire et commune. Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation⁸².

Montaigne, « De la physionomie », *Les Essais*, livre III, chapitre 12

⁷⁸ I, 19, 80

⁷⁹ III, 9, 971

⁸⁰ Sur le récit de la mort de La Boétie, voir les *Œuvres complètes*, éd. Maurice Rat, Gallimard, coll. « Pléiade », p. 1437- 1360. La mort de l'ami fait l'objet d'un discours qui prend appui sur ses dernières paroles : « Quant à ses dernières paroles, sans doute si homme en doit rendre bon conte, c'est moy, tant par ce que du long de sa maladie il paroloit aussi volontiers à moy qu'à nul autre : que aussi pource que pour la singulière et fraternelle amitié que nous estions entreportez, j'avois treccertaine cognoissance de ses intentions, jugemens et volentez qu'il avoit eu durant sa vie (...) »

⁸¹ Cité en latin dans le texte : « Paucis opus est litteris ad mentem bonam ». Sénèque, *Lettres*, 106

⁸² exercice

De quelle quantité de connaissances avons-nous besoin pour vivre bien, et pour mourir courageusement ? Montaigne dresse ici le bilan de son parcours d'humaniste à l'approche de la mort. Il critique l'idéal d'érudition - tout en faisant référence à Socrate, dont on compte cent seize occurrences dans les *Essais*. « C'est un lieu commun que de rappeler que la première Renaissance fut volontiers héroïque (...), souligne le critique Pierre Magnard, tandis que la seconde est plutôt critique d'elle-même. À la sacralisation du sage qu'on va jusqu'à porter au rang de maître spirituel succède la volonté de ne voir en lui rien qu'un homme ordinaire⁸³. » Montaigne se démarque des humanistes de la première génération, qui avaient voulu sanctifier le père de la philosophie : « Saint Socrate, priez pour nous ! » s'exclamait Érasme dans les *Colloques*. « Socrate était homme ; et ne voulait ni être ni sembler autre chose⁸⁴ », contredit Montaigne. Il considère comme inappropriées « ses extases et ses démoneries⁸⁵ », mises en avant par la légende humaniste. « D'autant es-tu dieu comme tu te reconnais homme », préfère-t-il écrire, en référence à une inscription athénienne. L'invocation de notre « suffisance naturelle », suffisance ayant ici le sens de capacité, indique semblablement le refus de toute transcendance.

La référence aux *Tusculanes* de Cicéron se trouve également dans le chapitre « Du pédantisme » (I, 25) pour dénoncer le réflexe intellectuel qui consiste à s'abriter derrière des noms connus, réflexe qui nous épargne d'avoir à conduire par nous-mêmes un travail réflexif sur l'expérience⁸⁶. « Me veux-je armer contre la crainte de la mort ? c'est aux dépens de Sénèque. Veux-je tirer de la consolation pour moi ou pour un autre ? je l'emprunte de Cicéron⁸⁷. » La voie de l'emprunt systématique aux Anciens, pratiquée par l'humanisme, ne nous conduit plus vers la sagesse. Dans le chapitre « Du pédantisme », Montaigne pointe le caractère obsessionnel de la référence, comme le symptôme d'un échauffement interminable de l'esprit. Le pédantisme est une pathologie particulièrement dangereuse en médecine, si le patient doit en faire les frais. « Ils connaissent bien Galien, mais nullement le malade⁸⁸. » Les Diafoirus croient à la toute-puissance de ce qu'ils ont appris et de ce qu'ils croient savoir, quels que soient les démentis infligés par l'expérience. En revanche, « le paysan et le cordonnier » (*ibid.*) parlent de ce qu'ils savent, au sens où leur parole est réglée par l'expérience.

⁸³ Pierre Magnard, « Au tournant de l'humanisme : Socrate humain, rien qu'humain », dans *Le Socratisme de Montaigne*, éd. Thierry Gontier et Suzel Mayer, Classiques Garnier, 2010, p. 267.

⁸⁴ III, 5, 892

⁸⁵ III, 13, 1115

⁸⁶ Hubert Vincent, « Éducation et scepticisme chez Montaigne », dans *Éducation et scepticisme chez Montaigne ou pédantisme et exercice du jugement*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 58.

⁸⁷ I, 25, 138

⁸⁸ I, 25, 139

Il existe un lien étroit entre la situation d'ignorance et l'essai du jugement. L'ignorance, ou plutôt le dépouillement des certitudes, n'est pas ici un élément de doctrine auquel Montaigne donnerait son assentiment par principe. L'ignorance est une situation d'épreuve dans laquelle le recours au jugement personnel n'a pas d'alternative. « On ne saurait en revanche affirmer que l'homme est ignorant par nature, car ce serait préjuger de l'impuissance du jugement. Le socratisme commence par faire le vide, en nous débarrassant des fausses certitudes⁸⁹. » La prétention à la connaissance fait obstacle à l'exercice des facultés naturelles. Il existe des limites naturelles, mais celles-ci ont été perdues. Il faudrait néanmoins limiter la *libido sciendi* ou désir de connaissance.

Si nous savions restreindre les appartenances de notre vie à leurs justes et naturelles limites, nous trouverions que la meilleure part des sciences qui sont en usage, est hors de notre usage (...). (I, 26, 159)

C'est ici purement l'essai de mes facultés naturelles, et nullement des acquises ; et qui me surprendra d'ignorance, il ne fera rien contre moi. (II, 10, 407)

Socrate, chez Platon, menait l'enquête auprès de gens experts dans leur domaine et démontrait la faiblesse des opinions. Pour Montaigne, Socrate enseigne le recentrement de la pensée sur les capacités ou facultés propres. L'adjectif naturel, dans l'expression « facultés naturelles », a le sens d'un usage des facultés propres, par opposition à l'habitude de compiler les savoirs en vigueur à l'époque. Rien ne saurait se substituer à l'épreuve du jugement personnel, et surtout pas un exposé de connaissances.

Le chapitre « Du pédantisme » (I, 25) remet en question l'idée selon laquelle la valeur d'un esprit devrait se mesurer à la quantité de ses connaissances. Il faut veiller au risque d'étouffement par l'érudition. « L'honnête homme se posera constamment en opposition avec le pédant – j'allais dire : il se définira par contraste avec lui⁹⁰ », écrit Pierre Villey. Le chapitre témoignerait des efforts d'un groupe social pour s'imposer face aux humanistes érudits, commente Erich Auerbach ; un autre idéal émerge, celui du gentilhomme lettré, préfigurant l'honnête homme « qui, tels les marquis de Molière, n'a rien eu à apprendre de particulier pour juger de tout avec une assurance mondaine⁹¹. » Il n'est toutefois pas certain que Montaigne aurait beaucoup cru à ce nouvel idéal, lui qui prend la

⁸⁹ Voir Marc Foglia, « Origine et finalité socratiques de l'essai », dans *Le Socratisme de Montaigne*, éd. Thierry Gontier et Suzel Mayer, Classiques Garnier, 2010, p. 124.

⁹⁰ Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris, Boivin, 1935, p. 256.

⁹¹ Erich Auerbach, « L'humaine condition », *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968, ici p. 309. Le sens des *Essais* serait à chercher dans la critique des « personnages savants, les spécialistes, dont le savoir professionnel n'est pas en relation étroite avec leur personne ». Le reproche est ancien : « tout cela fera l'idéal aimable, mais un peu négatif de l'honnête homme de Molière et de Voltaire, et n'enfantera nullement le héros et le citoyen », écrit Jules Michelet dans *Nos Fils* (1869), cité par Donald Frame, *Montaigne in France 1812 – 1852*, New York, Columbia University Press, 1940, p. 123.

défense de son maître Turnèbe contre ceux qui lui reprocheraient de n'avoir pas su s'habiller « à la courtisane ». Ernst Cassirer souligne de même que « les représentants du nouvel idéal appartiennent à cette nouvelle couche sociale qui commence pour la première fois, au 17^{ème} siècle, à jouer un rôle directeur dans les lettres, la science, la culture spirituelle. Ces hommes ne sont pas et ne prétendent pas être des savants⁹² ». C'est ce que l'on peut entendre sous le terme de socratismes chez Montaigne. Socrate, souligne-t-il, a montré ce que peut la seule nature en l'homme :

Il a fait grande faveur à l'humaine nature de montrer combien elle peut d'elle-même. Nous sommes chacun plus riche que nous ne pensons ; mais on nous dresse à l'emprunt et à la quête : on nous duct⁹³ à nous servir plus de l'autrui que du nôtre. (III, 12, 1038)

L'excès d'érudition provoque le dépérissement des facultés humaines, au lieu de les renforcer. Il faut se recentrer sur nos capacités naturelles. La référence à Socrate signifie qu'il faut retrouver l'usage de nos facultés propres, contre l'autorité des maîtres antiques et les savoirs recopiés.

⁹² Ernst Cassirer et Paul Schrecker, « La place de la "Recherche de la Vérité par la lumière naturelle" dans l'œuvre de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 127 (5-6), PUF, 1939, p. 270.

⁹³ On nous instruit, on nous éduque.