

Philippe DESAN, « Le hasard sur le papier » ou la forme de l'essai chez Montaigne », p. 1-10.
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

Hasard et Providence XIV^e-XVII^e siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance,

Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET,
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

Mentions légales

Copyright 2007 – © CESR. Tous droits réservés.
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,
pour un usage strictement privé.
Reproduction soumise à autorisation.

Date de publication

03 avril 2007

Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,
du Ministère de la Culture et de la Communication,
du conseil régional du Centre,
du conseil général de l'Indre-et-Loire,
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »



Philippe Desan

University of Chicago

« Le hasard sur le papier » ou la forme de l'essai chez Montaigne

Nécessité et hasard sont deux concepts sur lesquels se penche Montaigne à plusieurs reprises dans les *Essais*. S'il reconnaît la nécessité dans le domaine du social et du politique, Montaigne n'y voit pourtant rien de naturel. À la recherche de constantes philosophiques qui lui permettront de peindre l'homme dans son universalité, l'auteur des *Essais* donne une définition pré-rousseauiste de la nécessité : « La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme après en loix » (III, 9, 956)¹. Pour lui, la nécessité a bien à voir avec un processus quantitatif de regroupement, elle ne réside pas dans l'individu seul ; elle ressort du social. Cette « couture fortuite » dont parle Montaigne représente une commodité à ranger du côté de l'utilité. L'auteur des *Essais* se préoccupe plutôt de l'être dans son universalité. Et Montaigne de conclure sans appel : « Je hay les morceaux que la nécessité me taille. Toute commodité me tiendrait à la gorge » (III, 9, 988). Le hasard possède par contre la capacité de rendre compte des différences et des vicissitudes humaines. Il permet en quelque sorte de comprendre le particulier au sein d'un modèle universel. C'est pour cette raison que le hasard occupe à notre avis une place beaucoup plus importante et essentielle dans les écrits de Montaigne.

On s'est beaucoup intéressé aux notions d'occasion, de Fortune et de Providence chez Montaigne. On sait par exemple que l'emploi fréquent du mot fortune dans les *Essais* fut l'objet d'une réprimande verbale par les autorités pontificales lors du séjour de Montaigne à Rome en 1581². Nous ne reviendrons pas

1. Nous citons Montaigne d'après l'édition Villey-Saulnier publiée par les Presses Universitaires de France, 1965.

2. Voir à ce sujet l'étude récente de Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud, « Les *Essais* de Montaigne dans les archives du Saint-Office », dans *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, éd. par J.-L. Quantin et J.-C. Waquet, Genève, Droz, 2006, p. 79-96.

ici sur la place de la Fortune (païenne) ou de la Providence (chrétienne) dans l'œuvre de l'essayiste mais nous nous intéresserons à un concept que l'on peut considérer comme plus séculier et peut-être plus philosophique — du moins pour Montaigne —, à savoir le hasard. Cette distinction entre hasard et Fortune nous oblige à remonter aux sources du concept, c'est-à-dire à son emploi dans l'Antiquité grecque et donc avant l'introduction de l'idée de Providence par Boèce et autres penseurs chrétiens.

Quelques remarques d'abord sur la tradition grecque de cette notion. Comme on le sait, l'idée de chance occupait déjà une place importante dans la philosophie et la science de la Grèce antique. Le mot *tuxh* (Tyché) contient en effet la racine du verbe *tunxanein* qui signifie « atteindre la cible »³. La *Tyché* grecque fut tout de suite associée à la notion de succès et de réussite personnelle. Toutefois, comme l'a remarqué George Stock⁴, le concept de *Tyché* est absent au début de la religion grecque. Il est donc logique que le mot *tuxh* n'apparaisse jamais dans les œuvres d'Homère. Au VI^e siècle avant J.-C., Théognis déclare que ce n'est pas la richesse qui est la chose la plus nécessaire à la vie de l'homme, mais plutôt la chance ; et Pindare fait souvent allusion à la déesse grecque pour invoquer la chance et le hasard.

En dépit de quelques références fragmentaires chez les premiers tragiques et poètes grecs, le premier théoricien de la chance comme explication possible de l'origine de l'univers est Démocrite. Bien que Démocrite refuse de donner une place à la *Tyché* dans le déroulement des événements terrestres, il introduit pourtant le concept d'*automaton* (« qui commence par lui-même ») dans son interprétation de la formation du monde par le hasard. La création de l'idée d'*automaton* permet d'élargir le concept de chance aux lois physiques et Démocrite est le premier philosophe qui ait reconnu une différence entre la chance dans les affaires humaines (*Tyché*) et le hasard dans les formations astrales et cosmiques (*automaton*). Ces deux mots, *Tyché* et *automaton*, seront toujours considérés comme deux notions bien séparées dans la pensée grecque. Beaucoup de critiques ont fait de Démocrite le destructeur de la *Tyché* ; mais nous voyons au contraire une extension de la *Tyché* dans l'*automaton*.

Cette catégorie élargie de la chance sera reprise par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*. Platon accepte également l'idée de chance et, plutôt que de le paraphraser, il semble préférable de citer ici le discours que tient l'Athénien dans *Les Lois* : « aucun mortel ne porte aucune loi, et [...] toutes les affaires humaines ne

3. Pour une étude complète sur la déesse grecque, nous renvoyons au livre de Fernand Allègre, *Études sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, Paris, E. Leroux, 1889.

4. George Stock, « Fortune (Greek) », *Encyclopedia of Religion and Ethics*, publiée par J. Hastings, 13 vols., New York, Charles Scribner's sons, 1951, vol. VI, p. 93.

sont guère que vicissitudes »⁵. Cependant, Aristote établira une distinction assez nette entre fortune et hasard. Il pense par exemple qu'« il est nécessaire que les causes d'où proviennent les effets de fortune soient indéterminées »⁶. Il en va de même pour le hasard qui s'applique aux êtres inanimés, aux bêtes et aux enfants qui n'ont pas la faculté de choisir. L'homme, lui, n'est gouverné que par la fortune, car il a toujours la possibilité d'effectuer un choix ; mais, en dernier lieu, c'est bien la fortune qui lui montrera le résultat de ce choix. L'*automaton* de Démocrite a ainsi quitté le cosmos, car, à partir de la tradition chrétienne, seul Dieu sera responsable des phénomènes cosmiques sous la forme du hasard. Chez Aristote, l'existence de la fortune est universellement reconnue ; elle concerne les actions humaines. Le hasard reste donc un concept plus matériel, lié à la pensée de Démocrite et d'Épicure, un concept qui n'aura guère de répercussions dans la pensée médiévale.

La Renaissance redécouvrira les textes de Démocrite et d'Épicure principalement grâce au *De rerum natura* de Lucrèce. C'est le cas de Montaigne qui n'hésite pas à faire de Démocrite un philosophe sceptique. Selon l'auteur des *Essais*, Démocrite aurait eu « une forme d'écrire douteuse en substance et un dessein enquérant plutôt qu'instruisant » (II, 12, 511). Cette remarque pourrait très bien s'appliquer à Montaigne lui-même car ce sont là les deux modes nécessaires au jugement tel que le conçoit Montaigne. On a ainsi remarqué que Montaigne assimile parfois Démocrite aux épéichistes⁷ qui « disent qu'ils sont encore en recherche de la vérité » (II, 12, 502). En effet, Montaigne est fréquemment du côté de Démocrite quand il s'agit de définir les finalités de la connaissance et surtout l'instabilité de toute vérité : « Il n'est pas à l'avanture que quelque notice véritable ne loge chez nous, mais c'est par hasard » (II, 12, 561). Cette rencontre de Démocrite influencera considérablement l'idée que se fait Montaigne du hasard.

Après Démocrite, Épicure s'intéressera également au hasard⁸. Comme l'a récemment remarqué George Hoffmann au sujet de Montaigne lecteur d'Épicure

5. Platon, *Les Lois*, IV, 709a-709c, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

6. Aristote, *Physique*, II (5), 197a, texte établi et traduit par H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

7. Voir Paul Mathias, « Démocrite », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, éd. par P. Desan, Paris, Champion, 2004, p. 244-245.

8. Sur l'épicurisme et Lucrèce chez Montaigne et à la Renaissance, voir Simone Fraise, *L'Influence de Lucrèce en France au XVI^e siècle*, Paris, A.-G. Nizet, 1962 ; *id.*, « Montaigne et les doctrines épicuriennes », dans *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 677-685 ; G. Ferreyrolles, « Les citations de Lucrèce dans l'*Apologie de Raimond Sebond* », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n^o 17, 1976, p. 49-63 ; Daniel Ménager, « Les citations de Lucrèce chez Montaigne », *Montaigne in Cambridge*, éd. par P. Ford et G. Jondorf, Cambridge, Cambridge French Colloquia, 1989, p. 25-38 ; Henri Weber, « Aristippe et Epicure chez Montaigne », dans *Montaigne et la Grèce 1588-1988*, éd. K. Christodoulou, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990, p. 75-84 ; Michael A.

L'introduction du *clinamen*, déviation inexplicable dans la chute des atomes, supprime la menace du déterminisme qui plane sur tout système matérialiste ; avec le hasard, la liberté subjective apparaît : cette irréductible *inclination* qui fait que l'individu a enfin le choix.⁹

En effet, ce mouvement hasardeux, « stochastique » dirons-nous, des atomes qui les conduit à dévier hors de leur ligne de chute, et qui fait qu'ils composent et décomposent les corps qui forment le monde, est produit par cette force que représente le *clinamen*, un concept dont la portée philosophique est importante. Comme les atomes d'Épicure, Montaigne est en mouvement perpétuel. Sa conception de l'être prend en compte cet atomisme corporel que Montaigne considère comme une physique humaine :

Nous sommes tous de lopins et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, fait son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui. (II, 1, 337)

L'instabilité et le mouvement perpétuel peuvent désormais être intégrés à cette nouvelle vision atomisante de l'homme et du monde :

Je ne me tiens pas bien en ma possession et disposition. Le hazard y a plus de droict que moy. L'occasion, la compaignie, le branle mesme de ma voix tire plus de mon esprit que je n'y trouve lors que je le sonde et employe à part moy. (I, 10, 40)

Montaigne arrive à une constatation des plus simples : « nostre vie n'est que mouvement » (III, 13, 1095) ; et le mouvement révèle littéralement l'homme : « Tout mouvement nous descouvre » (I, 50, 302). Le *clinamen* démontre en quelque sorte que la causalité reste indéterminée car elle dépend toujours d'inclinations singulières. À un effet correspondent plusieurs causes possibles : « Nous ne pouvons nous assurer de la maistresse cause ; nous en entassons plusieurs » (III, 6, 899). Certes on peut s'essayer à expliquer les effets qui sont du domaine de l'observable, mais les causes ne seront jamais que l'objet de suppositions. Comme on peut le comprendre, Montaigne sera passablement influencé par cette définition de la causalité qui accorde une place nouvelle au hasard. Sa conception du hasard dérive précisément de cette indétermination des causes.

Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius. A Transcription and Study of the Manuscript, Notes and Pen-Marks*, Genève, Droz, 1998 ; Eric MacPhail, « Montaigne's New Epicureanism », *Montaigne Studies*, vol. 12, 2000, p. 91-103.

9. G. Hoffmann, « Épicure », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 334.

On sait que Montaigne découvre principalement Épicure grâce au *De Rerum natura* de Lucrèce :

Et quoy les Epicuriens ? de quelle simplicité estoient ils allez premièrement imaginer que leurs atomes, qu'ils disoyent estre des corps ayants quelque pesanteur et un mouvement naturel contre bas, eussent basti le monde ; jusques à ce qu'ils fussent avisez par leurs adversaires que, par cette description, il n'estoit pas possible qu'elles se joignissent et se prissent l'une à l'autre, leur cheute estant ainsi droite et perpendiculaire, et engendrant par tout des lignes paralleles ? Parquoy, il fut force qu'ils y adjoutassent depuis un mouvement de costé, fortuite, et qu'ils fournissent encore à leurs atomes des queues courbes et crochues, pour les rendre aptes à s'attacher et à se coudre. (II, 12, 544)

Ce « mouvement de costé » dont parle Montaigne est bien le *clinamen* qu'il conçoit comme fortuit. Comment ne pas mettre ce passage en rapport avec la nouvelle conception de la philosophie offerte par Montaigne : « un philosophe impremedité et fortuite » (II, 12, 546). Un philosophe nouveau qui reconnaîtra la place du hasard dans tout ce qui touche à l'homme. Montaigne prolongera la leçon d'Épicure jusque dans la conception qu'il a de sa propre individualité, comme il le notera sur une page de garde de son exemplaire de Lucrèce : « *Ut sunt diversi atomorum motus non incredibile est sic convenisse olim atomos aut conventuras ut alius nascatur montanus* » (« Parce que le mouvement des atomes est divers à tel point, il n'est pas hors de pensée qu'ils s'étaient déjà rencontrés ou se rencontreront de nouveau pour donner naissance à un autre Montaigne »)¹⁰. Le *clinamen* est porteur de hasard, mais un hasard bien différent puisqu'il permet de produire dans un autre temps un autre Montaigne. Ce dédoublement dans le temps offre des perspectives nouvelles ; les atomes, de par leur mouvement aléatoire — c'est là l'intérêt du *clinamen* — se dotent de qualités endogènes qui ne peuvent plus être comprises par l'analyse de leurs éléments constitutifs. Il en va de même des *Essais* — consubstantiels à leur auteur, rappelons le — dont le tout ne peut jamais être compris par l'étude de la somme de ses singularités. L'aléatoire devient constitutionnel, mais la forme nouvelle qui se dégage de chaque ajout, chaque « allongail », ne saurait se comprendre par une recherche des éléments ajoutés. Bref, la forme de l'essai échappe à toute analyse rhétorique traditionnelle puisqu'elle se modifie à chaque réécriture. Ainsi, une forme désorganisée peut produire un objet nouveau dont l'ordre réside précisément dans son manque

10. M. A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy...*, *op. cit.*, p. 134-136.

d'agencement. Le moi se rencontrera au détour d'une progression due au hasard et c'est même ce hasard qui en organisera l'écriture.

Dans les *Essais*, le hasard représente ainsi une stratégie discursive singulière qui se construit au détriment de l'ancienne rhétorique fondée sur le principe de la répétition. La raison n'est d'ailleurs qu'un voile et semble bien souvent prisonnière du hasard : « Nous raisonnons hazardeusement et inconsidérément, dict Timaeus en Platon, par ce que, comme nous, nos discours ont grande participation au hasard » (I, 47, 286). La sagesse, cette accumulation de raison dans le temps, ne serait elle-même qu'une illusion :

Je dis plus ; que nostre sagesse mesme et consultation suit pour la plus part la conduite du hazard. Ma volonté et mon discours se remue tantost d'un air, tantost d'un autre, et y a plusieurs de ces mouvemens qui se gouvernent sans moy. Ma raison a des impulsions et agitations journalieres et casuelles. (III, 8, 934)

Montaigne lui n'enseigne pas, il raconte tout simplement (III, 2, 807).

En définitive le hasard dans le domaine des hommes ne peut être abordé que par une sorte d'anthropologie descriptive ; ce n'est ni une science sociale ni une partie de la philosophie. Puisqu'il est ancré dans une matérialité bien physique plutôt que produit par un être surnaturel tout puissant, le hasard ne réclame aucune théorisation, aucune explication, seulement une description de chacune de ses occurrences. C'est un élément naturel et constitutif de l'homme, l'homme en tant que corps, au même titre que tout corps terrestre ou atomique. Cet autre Montaigne dont nous parle l'auteur des *Essais* dans sa compréhension du mouvement des atomes d'Épicure explique pourquoi il devient possible de se rencontrer de nouveau sans pour autant se reconnaître dans un même texte. Ces déplacements dus au hasard produisent bien un autre Montaigne : « Moy à cette heure et moy tantost, sommes bien deux ; mais, quand meilleur ? je n'en puis rien dire » (III, 9, 964). C'est vers cette pluralité ontologique que nous conduit Montaigne. Comme les atomes d'Épicure, les *Essais* produisent des dédoublements inimaginables, ils offrent la trace de déplacements fortuits du moi. Montaigne se rencontre comme un autre, après une déviation « clinamienne » de son intention première modifiée par le hasard. Voilà peut-être pourquoi les titres des chapitres (intention première produite par la raison) ne correspondent presque jamais à leur contenu. Les déviations successives — par une sorte de *clinamen* de l'écriture — finissent par produire des développements nouveaux. La lecture de Lucrèce renforce Montaigne dans cette idée de mouvement perpétuel et conduit certainement à cette fameuse image de la branloire pérenne.

Montaigne fait à plusieurs reprises la théorie de l'écriture imprémeditée et fortuite ; il se complait à se perdre lui-même dans son propre livre. Les rencon-

tres « par hasard » deviennent alors plus véridiques précisément parce qu'elles échappent à tout projet philosophique ou littéraire : « Ceci m'advient aussi : que je ne me trouve pas où je me cherche ; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement » (I, 10, 40). Au fil des ans, Montaigne développe une conception de l'essai en tant que forme qui, à notre avis, incorpore cet élément essentiel que représente le hasard de l'écriture. Son modèle est matérialiste et atomique plutôt que spirituel ou divin. Marcel Conche avait déjà remarqué cette tendance matérialiste chez Montaigne¹¹ et Ian Maclean a vu avec raison dans cette conception montaignienne du hasard une marque explicite d'« anti-providentialisme »¹². Les interprétations du monde, qu'elles soient scientifiques ou divines, ne sont jamais que des expressions du hasard :

Un homme qui pense ailleurs ne faudra point, à un pousse pres, de refaire tousjours un mesme nombre et mesure de pas au lieu où il se promene ; mais, s'il est avec attention de les mesurer et conter, il trouvera que ce qu'il faisoit par nature et par hazard, il ne le fera pas si exactement par dessein. (II, 17, 650)

Le hasard organise aussi le texte des *Essais*. L'ouverture des livres au hasard et les allongements rédigés également « au hasard » des marges (vides ou déjà pleines) se transforme alors chez lui en véritable *modus operandi*, une nouvelle forme littéraire intrinsèquement liée à la découverte d'un sujet qui ne réside plus en aucun lieu stable ou privilégié. L'homme se trouve littéralement atomisé et n'a plus de lieu qui lui est réservé. Ce sentiment de perte ou d'errance débouche pourtant sur de nouvelles possibilités critiques. Tout nouveau lieu, tout nouvel espace, peut désormais être considéré comme sien. L'appropriation du monde est la conséquence directe de cette errance ontologique. L'autorité habituellement associée à des lieux du savoir disparaît ainsi et Montaigne peut dès lors se sentir à l'aise dans tous les domaines où le hasard l'a conduit. L'expertise fait place à l'intellectualisme. Ces lieux nouveaux appartiennent à Montaigne par le simple fait qu'il s'y retrouve. Le hasard représente une évidence naturelle avec laquelle il faut désormais compter. On ne doit pas pour autant l'expliquer comme on le fait pour la Fortune ou la Providence divine ; le hasard est une partie intrinsèque de l'existence humaine et doit pour cette raison toujours être abordée dans ces expressions particulières. Nous le répétons, cette véritable force cachée de la nature qui crée du hasard n'a à notre avis rien à voir avec la Providence ou la Fortune qui mettaient l'homme sous l'égide d'une puissance supérieure.

11. Marcel Conche, « Tendances matérialistes chez Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 19-20, 2000, p. 11-21.

12. Ian Maclean, *Montaigne philosophe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 66.

Les corps en mouvement sont soumis aux mêmes forces physiques d'un type de *clinamen* décrit par Épicure. Montaigne comprend désormais le mouvement comme imprémedité. L'homme ne peut dès lors peindre que ce mouvement fortuit des atomes. De plus, ce mouvement, puisqu'il est soumis au hasard, ne peut être rapporté que dans un genre nouveau : l'essai qui met précisément l'accent sur l'aspect infini des expériences sans qu'il soit pour autant possible de les organiser d'une façon ou d'une autre. Le corps possède des exigences que la raison ne saurait contrôler. Voilà peut-être pourquoi, dans les *Essais*, le corps ne peut être tenu à l'écart d'un projet qui consiste à peindre le passage. Les *Essais*, comme les atomes d'Épicure, seront la trace de ces déplacements hasardeux sur le papier. Alors que Descartes se méfiera des sens et des mouvements aléatoires du corps, Montaigne décide quant à lui de faire avec et de considérer le hasard comme formateur et révélateur de l'homme.

Nous savons que toute l'œuvre de Montaigne — surtout le troisième livre des *Essais* — est marquée par une dichotomie entre l'utile et l'honnête, catégories fondamentales associées à la « mercandance » et à la noblesse. Nous avons également vu que la nécessité se situe du côté de l'utilité chez Montaigne. Il est sur ce point intéressant de remarquer que Montaigne place résolument le hasard du côté du noble et de l'honnête : « Rien de noble ne se fait sans hasard » (I, 24, 129). Et encore : « Qui ne participe au hasard et difficulté, ne peut prétendre intérêt à l'honneur et plaisir qui suit les actions hasardeuses » (III, 7, 919). La préméditation, le marchandage et l'anticipation sont systématiquement liés au marchandage et à la « mercandance » où à cette nouvelle forme de politique où tout est calcul et spéculation. Le politique est en train de devenir une science de projections, une prospective qui consiste précisément à évacuer le hasard. Montaigne préfère quant à lui la spontanéité, l'imprémeditation, le fortuit ; c'est en cela que le hasard est noble puisqu'il n'existe pas dans la durée. Le hasard ne s'attache aucun discours, ne requiert aucune science, il se contente d'une description de ses manifestations dans le présent. L'inscience de Montaigne serait peut-être à chercher du côté de cette conception qu'il se fait du hasard.

Montaigne nous rappelle que les moments forts de sa vie ont souvent été à la merci du hasard. Ainsi en va-t-il de sa rencontre avec La Boétie :

Et à nostre premiere rencontre, qui fut par hazard en une grande feste et compagnie de ville, nous nous trouvasmes si prins, si cognus, si obligez entre nous, que rien des lors ne nous fut si proche que l'un à l'autre. (I, 28, 189)

Ces rencontres imprémeditées, par hasard, sont plus « vraies » et plus profondes que celles qui dépendent d'une sociabilité dans la mesure où elles sont naturel-

les, sans arrière-pensée, sans projet. Elles existent dans le présent. C'est l'écriture de ces moments passagers, dans la non durée, qui intéresse Montaigne.

Le hasard, comme nous l'avons avancé, est singulier et ne peut se concevoir dans une quelconque forme de sociabilité. Il existe pourtant une exception sur laquelle Montaigne se sent obligé de s'expliquer, à savoir les jeux de hasard. En effet, les jeux de hasard demandent à ce que l'on cache son jeu, fasse bonne mine ou du moins ne dévoile pas sa donne :

J'aymois autresfois les jeux hazardeux de cartes et dets ; je m'en suis deffait, il y a long temps, pour cela seulement que, quelque bonne mine que je fisse en ma perte, je ne laissois pas d'en avoir au dedans de la piqueure. (III, 10, 1015)

Comme nous le voyons, le hasard possède bien un aspect positif dans la mesure où il est à la fois noble quand il touche l'homme mais le corrompt quand il s'insinue entre plusieurs, se transforme en sociabilité dirons-nous. S'il devient un jeu, le hasard est détourné de sa force originale, il inflige des « piqures » parce qu'il crée un contentieux entre les hommes. Pour Montaigne, le hasard renvoie toujours au corps individuel et jamais au corps social. Le *clinamen* n'intervient que sur des atomes singuliers. Il n'existe pas de logique de rencontre, car le hasard ne peut être contrôlé et se transformer en jeu. Ses règles doivent rester cachées.

En définitive, le hasard, tel que le conçoit Montaigne, reste toujours une question de forme et non pas de contenu. C'est en ce sens que l'on peut considérer la forme de l'essai comme la gestion du hasard, cette branloire perpétuelle qui devient un credo pour l'auteur. L'essai se forme au hasard, comme une nasarde sur le nez de Plutarque nous dit Montaigne. Peut-on considérer l'écriture de l'essai comme une forme où le hasard aurait sa place ? Nous le pensons. Montaigne le laisse entendre à plusieurs reprises. On peut alors mieux comprendre cette définition proposée par Montaigne qui envisage l'essai comme l'expression du « hasard sur le papier » (I, 14, 63).

Philippe Desan, University of Chicago

