

John O'BRIEN, « Hasard et providence dans le Sud-Ouest : Montaigne et ses amis et voisins », p. 1-14.  
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

## Hasard et Providence XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX<sup>e</sup> 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

19 juin 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* »





---

John O'Brien

Université de Londres

## Hasard et providence dans le Sud-Ouest : Montaigne et ses amis et voisins

Théâtre de guerre important dans les conflits religieux de la Renaissance, le Sud-Ouest de la France ne fut pas étranger à une autre controverse, pourtant moins connue des historiens : celle qui porta sur le hasard et la providence<sup>1</sup>. De nombreux écrivains, autour de Montaigne et avec lui, participèrent directement à ce débat : François de Foix-Candale, évêque d'Aire et voisin de l'essayiste, aborda le problème dans son commentaire au *Pimandre* (1579) ; deux ans plus tard, un correspondant protestant du maire de Bordeaux, Philippe du Plessis-Mornay, traita de la même question dans *De la vérité de la religion chrestienne* ; tandis que deux parlementaires bordelais qui avaient connu Montaigne ou évolué dans le même milieu que lui, Pierre Charron dans ses *Discours chrestiens* (1604) et Pierre de Lancre dans son *Tableau de l'inconstance et de l'instabilité de toutes choses* (1607), consacrerent une partie non négligeable de ces ouvrages à l'évocation des prises de position théologiques en la matière.

Une même ambition semble présider à toutes ces discussions : la construction de systèmes de pensée cohérents et logiques, capables de tenir compte des écarts entre les différentes perspectives possibles ; l'examen des postulats philosophiques qui y servent de socle ; et la mise en garde contre certains aspects du legs antique. Cette ambition se comprend : hasard, fortune, *occasio*, causes premières et secondes, causes manifestes et occultes se disputaient le champ redoutable consacré à l'opération de la providence qui par ailleurs avait fait l'objet d'investigations intellectuelles depuis Cicéron, Sénèque et Plutarque. Il s'agissait donc,

---

1. Voir en général Antonino Poppi, « Fate, fortune, providence and human freedom », dans *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (= *CHRP*), éd. par C. Schmitt, Q. Skinner et E. Kessler, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 641-667.

pour les commentateurs du Sud-Ouest, de faire le point sur ces diverses notions tout en défendant la cause de la providence dans une optique résolument chrétienne. Ce trait les unit : ce sont tous, en effet, malgré leurs divergences sectaires, des apologistes travaillant au service de la théologie.

Rien d'étonnant dès lors s'ils ont recours aux mêmes prémisses et arguments. Leur priorité est d'affirmer et de sauvegarder la souveraineté de Dieu, maître de sa création, ce qui implique à son tour une hiérarchie céleste bien nette. Charron et Candale avouent que la fortune en tant que concept est aussi bien biblique que gréco-latine<sup>2</sup>, mais à l'instar de leurs collègues, ils rejettent la notion de Fortune-déesse. Charron condamne cette idée catégoriquement comme blasphème et idolâtrie ; lui et Du Plessis-Mornay citent, avec la désapprobation que l'on peut imaginer, les vers de la dixième satire de Juvénal (v. 365-366), « *sed nos Te facimus fortuna Deam cæloque locamus* »<sup>3</sup>. Lancre soutient que la fortune avait été déifiée par les anciens pour « diuertir de la cogitation de Dieu les plaintes des mortels »<sup>4</sup>. Le corollaire, pour Lancre, est double : n'attribuons pas à la fortune ce qui appartient à la providence de Dieu ; et surtout n'évoquons ni l'influence des planètes ni l'influence astrale. Lancre est de ceux qui sont particulièrement rigoureux sur ce dernier point : « faulusement on attribue aux Astres ce qui est de la seule permission & prouidence de Dieu ; & mal à propos adioustons-nous foy à ceux qui font profession de l'Astrologie, ou Astronomie, quand par les Astres ils nous veulent charter nostre Fortune »<sup>5</sup>.

Une fois la fortune détrônée de son prestige antique, nos auteurs passent à la considération de la causalité. Ils sont d'accord pour dire que Dieu est la cause des causes<sup>6</sup>. Pour eux, la fortune, n'étant plus qu'« vn nom en l'air », qu'un « fantosme & chimere »<sup>7</sup>, ne saurait être la cause de rien. Fort de ses lectures extrême-

2. Pierre Charron, *Discours chrestiens de la divinité, creation, redemption et octaues du Saint Sacrement*, Paris, Pierre Bertault, 1604, p. 176 ; François de Foix-Candale, *Le Pimandre de Mercure Trismegiste de la philosophie chrestienne, cognoissance du Verbe diuin, & de l'excellence des œuvres de Dieu*, Bordeaux, Simon Millanges, 1579, p. 518. Les passages-témoins sont 1 Samuel 6, 9 ; 2 Samuel 1, 6 ; 1 Rois 22, 34 ; Ecclésiaste 9, 11.

3. P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 174 (idolâtrie), p. 173 (Juvénal) ; Philippe du Plessis-Mornay, *De la verité de la religion chrestienne*, Paris, Jean Richer, 1582, p. 378-379 (Juvénal). Le découpage moderne des vers cités diffère de celui de Mornay.

4. Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses. Ou il est monsté qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle l'homme sage doit viser*, Paris, Abel L'Angelier, 1607, p. 241.

5. Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*, seconde édition, Paris, Veuve Abel L'Angelier, 1610, f<sup>o</sup> 82v<sup>o</sup>. L'exemplaire consulté de la première édition (Oxford Bod. 8<sup>o</sup> L 26 Th) substituée, à la place de la section sur les astres, un cahier venu d'un tout autre ouvrage.

6. P. du Plessis-Mornay, *Verité...*, *op. cit.*, p. 326 ; Voir p. 380, « la cause vniue de toutes les causes ».

7. Respectivement, P. de Lancre, *Tableau...*, *op. cit.*, 1<sup>re</sup> éd., p. 245 et P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 174.

ment approfondies, allant des poètes et penseurs antiques aux Pères de l'Église en passant notamment par les néo-platoniciens, Du Plessis-Mornay développe ici l'argumentation la plus étoffée. Si la fortune est, comme la décrivent les poètes, aveugle, ayant les pieds sur une boule qui tourne incessamment, comment peut-elle, aveugle, mener les choses à bonne fin, la sage conduite des choses à leur fin étant la définition mornaysienne de la providence ? Comment la fortune peut-elle, mobile, être l'origine de la mobilité d'autres choses, alors que, dans la pensée scolastique, seule la stabilité pourrait faire mouvoir l'instable ? Pareillement, et par la même forme de raisonnement, si l'on prétend que la fortune ne se manifeste que dans les accidents, et qu'elle est donc un accident, comment peut-elle être la cause d'autres accidents ? Si, au contraire, on rétorque qu'elle est une substance, pourquoi n'est-on jamais d'accord sur la nature de sa substantialité, qui ne subsiste que dans la relation, et non dans l'absolu ?<sup>8</sup>

Reste, après ce réquisitoire, à déterminer la nature de la fortune. À cette question, nos auteurs proposent plusieurs réponses. Soit ils soutiennent que les hommes ont confondu les noms et effets de fortune et de providence et que, par conséquent, la fortune est « Dieu desguisé sous vn autre nom »<sup>9</sup>. Soit ils allèguent l'argument de Procle, dans son commentaire au *Timée*, à savoir que la fortune est une puissance divine qui rassemble à une même fin des causes éloignées les unes des autres<sup>10</sup>. Soit encore, la fortune, aussi bien que la destinée et la nature, est perçue comme la subordonnée de la providence, voire parfois son substitut, mais non plus sa rivale<sup>11</sup>. Charron, à qui nous devons cette dernière définition, note une autre façon de voir le problème, celle qui fait de la fortune le contraire, non de la providence, mais de la vertu humaine, et il cite à ce propos, en termes exprès, les deux traités de Plutarque sur la fortune des Romains et sur la fortune ou vertu d'Alexandre le Grand<sup>12</sup>.

Pléthore d'explications qui pourraient prêter à confusion. Or, cette confusion qui règne dans l'esprit des hommes a une cause profonde ; pour nos auteurs, elle a partie liée avec l'ignorance humaine. Du Plessis-Mornay déclare : « A mesure que nous sommes ignorans croist la fortune, à mesure que nous sçauons elle diminue. Ostez l'ignorance des personnes, la fortune est bannie de

8. P. du Plessis-Mornay, *Verité...*, *op. cit.*, p. 378-379. Même conclusion chez P. Charron, *Discours*, *op. cit.*, p. 176-177.

9. P. du Plessis-Mornay, *Verité...*, *op. cit.*, p. 378 ; voir P. de Lancre, *Tableau...*, *op. cit.*, 1<sup>re</sup> éd., p. 250-251 : « N'attribuons donc pas à l'inconstance de la Fortune, les hurts, rencontres & changemens, qui peuvent arriuer en ce monde ; ains au contraire assignons les plustost à la disposition de la volonté de Dieu, & à la merueille de ses secrets & à sa prouidence ».

10. P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 178 ; P. du Plessis-Mornay, *Verité...*, *op. cit.*, p. 378 ; voir p. 380, Dieu sait rassembler les causes « quelques [sic] loingtains qu'elles soyent pour vn certain effect ».

11. P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 178-179.

12. P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 175.

toutes choses »<sup>13</sup>, et Charron en pense de même : « [c'] est donc l'ignorance qui a basti la fortune », celle-ci « est vn mot qui est mis à la place de la vraye cause ignoree »<sup>14</sup>. Pour Lancre, cette ignorance affecte également notre sens commun et notre jugement<sup>15</sup>, tandis que Candale consacre un long développement à la belle disposition des causes divines, mises à mal, détournées de leur véritable fin par l'ignorance des hommes ; de là, à évoquer le péché humain, il n'y a qu'un pas que Candale franchit volontiers pour affirmer que sans le péché la notion de fortune n'existerait même pas, d'autant qu'il n'y aurait plus que des effets produits par des causes voulues, connues et consenties<sup>16</sup>.

La providence est donc, pour ces auteurs, affaire de savoir, classifiable selon des procédés gnoséologiques et composable selon des normes logiques. Elle est aussi affaire de doctrine, pierre de voûte de la pensée chrétienne : la croyance à la providence est l'un des fondements de la foi, d'après Charron ; d'après Du Plessis-Mornay, qui nie la providence, nie la divinité<sup>17</sup>. De deux choses l'une : le mode discursif des choix des apologistes est forcément celui du grand ensemble épistémologique qui se donne pour mission de restituer l'enseignement de la théologie que Charron résume ainsi : « la Theologie enseigne que la prouidence de Dieu ne tollit point des choses, ny ne destruit les cas & la fortune, dont est permis d'en vsrer, mais que ce soit en bon sens »<sup>18</sup>. La tâche apologétique est donc de faire comprendre ce « bon sens », et partant de dissiper notre ignorance et d'éclairer notre aveuglement, celui-ci étant le corollaire de celui-là ; ce que nous ne voulons pas voir et ce que nous sommes incapables de voir portent directement sur l'idée que nous nous faisons de la providence ou du hasard. Dans notre aveuglement, nous nous fions à la fortune, elle-même aveugle ; cette ironie n'échappe pas à nos commentateurs.

Par rapport à ces synthèses, la pensée de Montaigne apparaîtra comme fondamentalement instable et peu méthodique. Le premier problème qui se pose pour toute analyse de sa position sur le hasard et la providence, c'est l'absence de terminologie. On sait que le mot « providence » ne revient sous sa plume que six fois dans l'ensemble des *Essais*, et cela dans les deux premiers livres uniquement, alors que le bilan pour « hasard » et ses dérivés est de plus de 100 occurrences, et pour « fortune » le total atteint presque 350 occurrences ! Cette statistique est

13. P. du Plessis-Mornay, *Verité...*, *op. cit.*, p. 379.

14. P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 177.

15. P. de Lancre, *Tableau...*, *op. cit.*, 1<sup>re</sup> éd., p. 221.

16. F. de Foix-Candale, *Pimandre*, *op. cit.*, p. 518-520.

17. P. du Plessis-Mornay, *Verité...*, *op. cit.*, p. 301. Pour Charron, voir Thierry Gontier, « Charron face à Montaigne. Stratégies du scepticisme », dans *Montaigne et la question de l'homme*, coordonné par Marie-Luce Demonet, Paris, PUF, 1999, p. 126-133 (« Une théologie de la Providence »).

18. P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 176.

elle-même parlante et nous permet de mesurer toute l'ampleur du problème qui nous attend : si le concept de hasard ou de fortune se laisse cerner chez Montaigne sans trop de difficulté, celui de providence est flagrante par sa quasi-absence. Ce phénomène s'explique en partie par la polyvalence chez l'essayiste du terme de fortune : fortune bonne ou mauvaise, fortune-destinée (ce qui arrive ou est destiné à arriver), fortune-occasion ou chance, fortune-prospérité, fortune-rang social ; en d'autres termes, la fortune peut assumer chez lui la place qu'aura dans d'autres contextes la providence. Il sera évidemment impossible, dans les limites de ce court exposé, de rendre pleinement justice à cette polysémie si richement exploitée par Montaigne. Cependant, pour montrer que l'inégalité de la répartition lexicale n'est pas due au hasard, mais qu'elle nous invite plutôt à scruter les effets de son déploiement, voulus par Montaigne, nous organiserons notre enquête autour de la question de l'expérience et du ménage qu'il met en vedette au regard de la providence. Nous verrons, chemin faisant, que les problèmes de causalité et d'ignorance, étroitement liés à ceux du hasard et de la providence chez les apologistes, auront dans les *Essais* des rebondissements inattendus.

Le chapitre I, 14 fournit le premier exemple à examiner. Au milieu de considérations sur la relativité de notre perception du bien et du mal, Montaigne glisse un aparté en trois temps sur la gestion de l'argent. Les mots qui le préfacent situent ses réflexions par rapport à lui-même : « Je veux dire mon expérience autour de ce subject » (p. 62)<sup>19</sup>, le sujet en question étant résumé par la maxime paradoxale de la phrase précédente (« De vray, ce n'est pas la disette, c'est plus-tost l'abondance qui produit l'avarice », *ibid.*), elle-même alliée à un dicton épique emprunté à Sénèque. Le témoignage à la première personne met en avant, non plus le « preud'homme » à qui Candale adresse son ouvrage, mais l'individu concret dans toute sa particularité, celui qui consigne les résultats de l'enquête empirique qu'il mène :

J'ay vescu en trois sortes de condition, depuis estre sorty de l'enfance. Le premier temps, qui a duré pres de vingt années, je le passay, n'ayant autres moyens que fortuites, et despendant de l'ordonnance et secours d'autrui, sans estat certain et sans prescription. Ma desfence se faisoit la d'autant plus allegrement et avec moins de soing, qu'elle estoit toute en temerité de la fortune. Je ne fu jamais mieux.  
(*ibid.*)

La description de l'état quasi-paradisique abonde en détails qui l'associent à une confiance faite à la fortune. S'agirait-il d'une fortune providentielle<sup>20</sup> ? Mon-

19. Toute référence à l'édition Villey-Saulnier (1965) est insérée dans le texte.

20. Voir ici même l'exposé d'Olivier Guerrier et André Tournon.

taigne se garde de prononcer le mot, alors même qu'il décrit un état qui pourrait passer pour tel, et il se borne à souligner son abandon à la fortune par l'introduction du thème astral :

Je me remettois de la conduite de mon besoiing plus gayement aux astres, et plus librement, que je n'ay faict depuis à ma providence et à mon sens. (p. 63)

Comme dans d'autres passages des *Essais*<sup>21</sup>, « providence » a ici le sens de « prévoyance » et sert à installer l'opposition entre la vertu morale de prudence appuyée par le jugement (« sens »), et la confiance que l'essayiste fait à « la libéralité du ciel » (*ibid.*). Montaigne accuse volontairement l'écart entre ces deux notions pour souligner l'essentiel :

La plus part des mesnagers estiment horrible de vivre ainsin en incertitude, et ne s'advisent pas, premierement que la plus part du monde vit ainsi [...]. Secondement, ils ne s'advisent pas que cette certitude sur laquelle ils se fondent n'est guiere moins incertaine et hazardeuse que le hazard mesme. (*ibid.*)

Emmanuel Naya a récemment fait ressortir, avec justesse, l'entreprise toute montaignienne de « resémantisation des vocables »<sup>22</sup>. Le présent cas semble se conformer à ce principe, dans la mesure où la « mesnagerie » est désormais affaire de hasard, la prévoyance n'est plus de mise et la certitude est sujette à l'instabilité. Effets de renversement paradoxal et satirique qui mènent à la ré-écriture de toute la tradition qui remonte à Plutarque et au-delà, selon laquelle la prudence et la prévoyance primeraient sur la fortune<sup>23</sup>. Renonçant à toute analyse abstraite de sa situation domestique, Montaigne s'en tient au ras de la terre, se contentant de dire ce qu'il ressent (« je dis ce que j'en sens », p. 65) et de décrire les contingences à mesure qu'elles surgissent :

Je vis du jour à la journée, et me contente d'avoir dequoy suffire aux besoings presens et ordinaires ; et aux extraordinaires toutes les provisions du monde n'y sçauroyent baster. Et est follie de s'attendre que fortune elle mesmes nous arme jamais suffisamment contre soy. C'est de nos armes qu'il la faut combattre. Les fortuites nous trahiront au bon du faict. (p. 65-66)

21. Voir II, 12, p. 455 : « Cette disposition d'actions et de vacations si ordonnée, la pouvons nous imaginer se conduire sans discours et sans providence ? ».

22. Emmanuel Naya, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2006, p. 132.

23. Voir Plutarque, *Œuvres morales*, Paris, L'Angelier, 1603, « De la Fortune », p. 335 : « C'est donc chose merueilleuse, comment les arts n'ont rien de commun avec la fortune, pour ataindre & paruenir à leur propre fin [...]. Et puis les choses qui sont plus grandes, principales & plus necessai-



Alors même que Montaigne ne serait pas forcément en désaccord avec Charron sur le statut de la fortune, il n'élève pas le regard plus haut que les accidents qui lui arrivent ; il se colle aux phénomènes, il suit les apparences, sans se demander comment (ou si) ceux-ci se rapportent aux noumènes<sup>24</sup>. Aucun discours gnoseologique ne vient en effet équilibrer le portrait de ce bas monde soumis au hasard et à la fortune, ou en élargir l'horizon conceptuel ; l'incertitude domine, balayant toute possibilité de s'assurer d'un « moyen entre la supreme et infime fortune » (p. 63) ; s'attendre à ce que « la liberalité du ciel » nous donne à dîner, comme le font quotidiennement mille congrégations religieuses (*ibid.*), pourrait dans ces conditions relever de l'absurdité ou de l'imbécillité ; et surtout Montaigne ne prononce pas le terme de providence, au sens théologique, et il va même jusqu'à évoquer à sa place la puissance astrale, signe équivoque d'une hétérodoxie potentielle.

On aura compris le jeu : à la sagesse en matière de ménage, enseignée par tous les auteurs depuis l'Antiquité<sup>25</sup>, se substituent le témoignage oculaire et la parole d'un narrateur qui vocalise sa propre expérience ; transparissent par celle-ci quelques éléments d'une cosmologie continuellement fragmentée par un vécu qui regimbe contre toute systématisation. Là où Mornay, Charron et Candale établissaient de fines nuances entre « fortune » et « destin » en préservant soigneusement au fil de leurs analyses la suprématie de la providence, Montaigne s'emploie à souligner une impression foncière, une déduction expérimentale, celle d'une instabilité jamais maîtrisable, mais pour la décrire il consigne des réactions variables lors des trois moments de son parcours ; et chacun de ces moments représentera un « essai » particulier, séquence ouverte sur un avenir où la répétition ne coïncide pas avec l'identité du même au même.

Le décalage entre Montaigne et ses contemporains ne fait que s'accuser dans le chapitre II, 15, qui pousse jusqu'à la rupture la dissonance entre une économie intellectuelle vivant en monde hermétiquement clos et une écriture offrant des récits discontinus à partir de l'expérience. Seulement, le jeu, ici, se fait plus sérieux, du fait du montage complexe de textes. L'allongement qui clôt le chapitre après 1588, réflexion sur la sécurité du château de Montaigne en temps de guerre civile, est précédé de peu par un passage introduit dès 1582 sur la providence

---

res pour rendre l'homme bien-heureux n'vseront pas de la prudence, & ne participeront pas de Preuoyance & du iugement de la raison ? ».

24. Voir E. Naya, *Montaigne, op. cit.*, p. 41-42 : « la pensée [montaignienne] [...] n'est pas *ratio* mais *imaginatio*, instance elle-même éclatée qui se résout en représentations disparates ne se hissant jamais au-delà des accidents d'un monde sensible et contingent ».

25. Voir nos études « L'immodération d'un modéré : Montaigne, la règle et l'exception », *Journal of the Institute of Romance Studies*, 1998, t. 6, p. 151-160, et « At Montaigne's Table », *French Studies*, 2000, t. 54, p. 1-16.

théologique. L'addition de 1582 commente le bouleversement provoqué dans l'Église de France par la turbulence religieuse, dont étrangement Montaigne attend un résultat positif dans la mesure où il pourrait, par une sorte d'antipéristase, « esveiller par ce contraste les ames pies, et les r'avoïr de l'oïveté et du sommeil où les avoit plongez une si longue tranquillité » (p. 615). « [E]ffet de la Providence divine » (*ibid.*), insiste Montaigne, par un raisonnement qui aurait pu se compléter par l'activité de cette même providence dans la protection du château de Montaigne. En réalité, il n'en est rien, aucun prolongement n'est mis en place. L'addition insérée après 1588 est, en principe, donnée comme l'ultime exemple, et le plus expansif, du thème qui donne au chapitre son intitulé, « Que nostre desir s'accroit par la malaisance ». Dans cette dernière section du chapitre, le thème se transforme cependant, par des étoffements progressifs entamés dès 1582, pour aboutir à l'inversion du propos de départ : dorénavant, ce n'est pas la défense qui protège une chose, mais l'ouverture, l'accès facile. Deux anecdotes, tirées d'Hérodote et de Gomara respectivement, sont alléguées à l'appui de cette proposition avant le long développement que Montaigne consacre à sa propre maison ; mais le tout est placé sous le signe de l'expérience (« mais cecy sçay-je par experience... », p. 616), pour montrer que l'essayiste cherche à interroger empiriquement la perspective traditionnelle de la défense.

Son mode d'approche sera hypothétique, spéculatif (« *A l'adventure sert entre autres moyens l'aisance, à couvrir ma maison de la violence de nos guerres civiles* », *ibid.* — nous soulignons), et abonde volontiers en paradoxes dépendant du motif annoncé. Par ce biais, Montaigne fait entrer l'incertitude au cœur même d'une évidence ou de ce qui passait pour telle, c'est-à-dire la nécessité de fortifier sa maison contre l'attaque. Or cette « évidence » suppose une polarité implicite, un extérieur dangereux et un intérieur protégé contre la violence grâce à la fortification. Cette polarité ne résiste pourtant pas à l'examen ; pour Montaigne, rien n'est en effet moins sûr :

Car en matiere de guerres intestines, votre valet peut estre du party que vous craignez. Et où la religion sert de pretexte, les parentez mesmes deviennent infiables, avec couverture de justice. (p. 616-617)

La guerre est bel et bien intestine, puisque le déchirement qu'elle provoque oppose valet à maître, parent à parent ; elle introduit au sein même des principes les plus chéris — les liens sociaux et hiérarchiques — la variabilité et l'inconstance. À celles-ci, une réponse montaignienne composée en deux temps. D'abord, l'accès facile à la maison, ouverture qui prend comme acquise l'idée que « [t]oute garde porte visage de guerre » (p. 617) ; y succède la tendance opposée, la maison comme retraite à l'abri des guerres civiles et dont le propriétaire se caractérise par un double principe de retrait et de stabilité :

J'essaye de soustraire ce coing à la tempeste publique, comme je fay un autre coing en mon ame. Notre guerre a beau changer de formes, se multiplier et diversifier en nouveaux partis ; pour moy, je ne bouge. (*ibid.*)

« Je ne bouge » : à la fois « je ne change pas de conviction politique » et « je ne change pas de domicile », avec, de surcroît, une nuance pyrrhonienne qui affecte la notion de prudence ou de prévoyance<sup>26</sup> dont il a été question quelques lignes plus haut dans l'allongail.

Montaigne met donc en place, par sa démarche paradoxale, une stratégie pour déjouer le hasard par un abandon à ce même hasard. Et il renchérit sur l'idée en proposant pour cette démarche plusieurs modalités de lecture corroboratives. La sauvegarde du château de Montaigne serait due à l'influence bienveillante des astres (« Je n'ay ny garde ny sentinelle que celle que les astres font pour moi », p. 616) ; la tonalité, ici positive, ne l'était pas toujours à la Renaissance<sup>27</sup>. Plus loin, une annotation en apparence moins contestataire :

Qui se jettera, si Dieu veut, chez moi [...]. Entre tant de maisons armées, moy seul, que je sache en France, de ma condition, ay fié purement au ciel la protection de la mienne [...]. Si une plaine reconnaissance acquiert la faveur divine, elle me durera jusqu'au bout [...] (p. 617)

Se confier aux oscillations du hasard se révèle tout d'un coup solidaire d'une confiance au ciel. Si toutefois Montaigne n'évoque pas directement la providence, c'est qu'il s'efforce de respecter la perspective de l'expérience, en enregistrant sa longue durée sans la concilier avec un universel abstrait qui expliquerait tout : le mode reste conditionnel, spéculatif (« *si* Dieu veut », « *Si* une plaine reconnaissance acquiert la faveur divine » — nous soulignons). Ou plutôt l'explication qu'il en donne, sa confiance apparemment aveugle au ciel, est elle-même le fruit de l'ignorance, de la non-vigilance, et de l'imprévoyance qui font de Montaigne, de son propre aveu, un objet de ridicule parmi ses amis. Emmanuel Naya parle chez l'essayiste d'un « abandon de tout dogmatisme au profit d'une Provi-

26. Voir nos études « Aristotle's Prudence, and Pyrrho's », dans *Beyond the Poetics : Aristotle and Early Modern Literature*, éd. par U. Langer, Genève, Droz, 2002, p. 35-45 ; « Retrait », dans *Montaigne politique*, éd. par P. Desan, Paris, Champion, 2006, p. 203-222.

27. Voir pour la dimension philosophique du problème, Alfonso Ingegno, « The New Philosophy of Nature » et Brian Copenhaver, « Astrology and Magic », p. 236-263 et 264-300 respectivement du *CHRP*. Pour la dimension historique, voir Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu : La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2005 [1990], 1<sup>re</sup> partie, chap. 2, « Angoisse astrologique et genèse d'une conscience prophétique », p. 101-143. Voir aussi Charron, *op. cit.*, p. 169.

dence dont on ne peut rien dire »<sup>28</sup>. La formule est belle, pourvu qu'on l'entende bien. L'ignorance — celle préconisée par un Mornay ou un Charron, par exemple — peut postuler une instance supérieure sans toutefois pouvoir en esquisser le portrait ou le mécanisme ; l'ignorance est même l'alliée de la croyance religieuse dans la mesure où elle ne refuse pas à cette instance une réalité et une puissance surnaturelles ; ce sera dans ce cas la docte ignorance louée par la théologie. Mais entre les mains de Montaigne, l'ignorance est pensée jusqu'au fond : elle comporte pour lui une part de résistance à toute construction totalisante de la croyance. La protection du château de Montaigne est-elle due à l'influence astrale ou à l'intervention discrète de la déité, l'une et l'autre évoquées au cours de l'allongail ? Et quelle hiérarchie régit leurs rapports ? Montaigne ne tranche pas, préférant donner de sa situation une représentation aussi paradoxale que la situation elle-même. Alors que ses amis et voisins auraient fourni de cette situation une explication aussi complète que possible, lui voit tout du point de vue des contingences qui lui ont déjà rendu la durée « remarquable et enregistrable » (p. 617). Le plus frappant, surtout, c'est qu'il n'aligne pas sa description de cette durée sur le passage précédent où il parlait de l'effet de la providence divine sur l'Église de France. Quelle que puisse être la raison de cette durée, celle-ci ne sera pas pour Montaigne un exemple d'un phénomène généralisable ; ce qu'elle a de singulier et d'insolite doit être respecté, dans la pluralité de raisons possibles, dans l'indétermination de causes assignables.

Un passage du chapitre « De la vanité » reprend le thème de cette maison « de tout temps libre, de grand abbord, et officieuse à chacun » (III, 9, p. 965). La perspective a néanmoins évolué : il s'agit désormais pour Montaigne de situer, par rapport à sa propre fortune et liberté, la faveur populaire dont sa maison jouit. S'il estime « merveilleux chef d'œuvre, et exemplaire » (p. 966) que sa maison est « encore vierge de sang et de sac, sous un si long orage » (*ibid.*) — observation qui n'assigne à priori à aucune puissance supérieure la sauvegarde de sa propriété — il attribue en revanche à la fortune les invasions et incursions de la guerre qui lui rendent la vie difficile auprès de ses voisins et qui le « rechargent de dangers et de difficultés invincibles » (*ibid.*). Il ajoute ensuite :

J'eschape ; mais il me desplaît que ce soit plus par fortune, voire et par ma prudence, que par justice, et me desplaît d'estre hors la protection des loix et sous autre sauvegarde que la leur. (*ibid.*)

À l'inverse du « je ne bouge » de II, 15, symbole de la stabilité au cœur de l'incertitude, c'est la fuite qui est ici le mode d'élection. Elle n'a pas seulement un sens concret et physique, mais aussi un sens psychologique : fortune externe et

28. E. Naya, *Montaigne...*, op. cit., p. 99.

fortune interne dominant le portrait d'un Montaigne soumis à des obligations, à la fois celles des Grands et celles de ses parents et voisins, contre lesquelles il s'insurge et auxquelles il tente de se soustraire, car il y va de sa liberté :

On jouit bien plus librement et plus gayement des biens empruntez quand ce n'est pas une jouissance obligée et contrainte par le besoiing, et qu'on a, et en sa volonté et en sa fortune, la force et les moiens de s'en passer. (p. 969)

Ces extraits projettent une lumière crue sur la protection du château de Montaigne, la survivance en étant désormais due, non plus à la providence, mais à la faveur d'autrui, motivée par l'intérêt. Effectivement, dans la suite de ce même passage, Montaigne s' imagine autre et il imagine en même temps ses voisins qui seraient en train de penser alors : « [nous] luy condonnons l'usage de ses biens, et sa vie, comme il conserve nos femmes et nos beufs au besoiing » (p. 966). Plus loin, il écrira : « donner à la science d'autrui c'est le preordonner à soy » (p. 967). Il avait d'abord écrit et biffé, « [...] c'est l'oster a ma liberte ». C'est souligner le véritable enjeu. Dans ces conditions, il serait vain, dans ce chapitre consacré à la vanité, de prétendre instaurer une instance supérieure, quel qu'en soit le nom, qui garantirait, à dessein ou par accident, le bien-être de l'essayiste et de son domaine. La conjoncture politique rime tout à son gré, et l'expérience enregistre les conséquences pratiques de cette restriction de liberté que ressent le propriétaire du château.

Tout l'écart entre Montaigne et ses amis du Sud-Ouest se résume par un exemple qui, emblématiquement, l'oppose à Charron. L'histoire du pourceau de Pyrrhon était passée en proverbe ; chez Lycosthènes, c'est déjà le symbole de la sécurité<sup>29</sup>. Charron l'évoque dans ses *Discours chrestiens* pour contraster homme et bête sur la question expresse de la souffrance vis-à-vis de la providence divine. Chez l'homme, raisonne-t-il, c'est la conscience, sous la forme de la mémoire, du jugement et de la prévoyance, qui aiguise ses maux, en lui faisant anticiper et craindre l'avenir par le souvenir de maux déjà subis. Charron pose ensuite la question pour lui essentielle, tout en sachant d'avance sa propre réponse :

Qu'aura-il [= l'homme] pour sa consolation & son soulagement s'il n'y a prouidence qui face au moins le mesme office à l'homme, que la bestise à la beste ; mais d'vne façon bien plus noble ; La beste n'aprehende & ne sent point du mal que rarement & en vn moment,

29. Conrad Lycosthènes, *Apophthegmata, parabolæ et similitudines ex optimis utriusque linguæ scriptoribus*, Paris, Jacques du Puys, 1581, p. 935, § « de securitate ».

l'homme l'apprehende & le sent & longuement, mais il sçait que c'est par le vouloir & ordonnance certaine du Maistre du monde, qui le void, qui luy en sçait gré, l'en estime & l'en recompense.<sup>30</sup>

Et la conclusion s'impose sans trop d'effort :

[...] il est plus honneste & genereux de sentir & vaincre le mal, que ne le sentir point du tout. La vertu est plus excellente que l'insensibilité ; aussi la condition de l'homme meilleure, que celle de la beste.<sup>31</sup>

Si la tonalité, du moins au début, rappelle Montaigne — l'abaissement de l'homme par rapport aux bêtes<sup>32</sup> — l'essayiste est loin de partager les conclusions de Charron. Dans l'« Apologie », le même exemple du porceau de Pyrrhon est replacé dans une méditation plus complexe sur l'incapacité de la philosophie à « émousser et rabatre l'aigreur des infortunes qui nous suyvent » (p. 490). Par effet de surprise et de renversement, Montaigne passe tout de suite à l'extrême opposé : toute science, fût-elle la plus efficace, ne vaudrait pas l'ignorance. C'est dans ce cadre qu'il insère le porceau de Pyrrhon, pourtant déployé à l'encontre de la tradition philosophique et théologique<sup>33</sup>. Si Montaigne parle tout de même de « la securité d'un porceau » (*ibid.*), ce n'est pas pour en faire, comme Charron, la figure de l'insensibilité, de la bêtise, mais plutôt de l'ignorance, de l'inscience ; et l'homme peut facilement dépasser la bête en matière d'ignorance. Il pousse même le paradigme plus loin, sur un aspect complémentaire : alors que Charron avait promis à son lecteur le réconfort providentiel de ses maux, la récompense divine de ses souffrances présentes ou à venir, Montaigne prend le parti opposé : les maux par anticipation ne sont pas pour lui enrayés par une compensation supérieure ; l'imagination nous rend aussi malades que la maladie même, et à défaut d'imagination, la science nous prête ses propres maladies. Montaigne déplace en conséquence par un double mouvement la confiance exprimée par Charron en une providence régularisatrice : déplacement dans un premier temps vers l'interrogation du concept du souverain bien (et donc de l'instance qui assurerait à l'homme sa supériorité sur les animaux) ; déplacement dans un second temps, et en sens inverse, vers l'affirmation de l'ignorance, de son ignorance à lui (et donc vers son

30. P. Charron, *Discours...*, *op. cit.*, p. 156.

31. P. Charron, *Discours...*, *ibid.*

32. Pour un autre exemple de la comparaison entre l'homme et les animaux au regard de la providence, voir P. du Plessis-Mornay, *Verité...*, *op. cit.*, p. 301-302, 315-316.

33. Le choix même du porceau, par Sextus et par Montaigne à sa suite, constitue un défi ironique : alors que le chien passait à l'Antiquité pour une bête philosophique (voir Platon, *Rép.* ii.375-376 suivi par Rabelais, prologue du *Gargantua*), le cochon était méprisé comme incapable de raisonnement et peu digne de servir d'illustration à des propos sérieux. Voir à ce sujet James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics : An Archaeology of « Ataraxia »*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 113-116.

refus de servir d'autorité ou de guide sûr en la matière). Le tout se termine sur un parallèle, introduit après 1588, avec les habitants du Brésil qui vivent « en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans religion quelconque » (p. 491). Le portrait indirect de l'essayiste en jeune pourceau finit dans le Nouveau Monde sous un ciel lavé de tout ce qui, dans l'Ancien Monde, était encore capable de produire des leurres et chimères ; et le geste qui restitue, ici, « la "carte blanche", avant que ne s'y gravent les signes »<sup>34</sup> est également celui qui remet en cause les assises mêmes de l'apologétique en tout genre, en tant que celle-ci relève d'un dogmatisme dont Montaigne n'a que faire.

Ainsi se manifeste tout le paradoxe de la démarche montaignienne, démarche par laquelle l'essayiste se pose en champion de l'inscience pour mieux combattre les prétentions doctrinales des philosophes et théologiens, sans pourtant se réfugier dans un cynisme calculé. Toute prémisse donnée d'avance est pourtant refusée comme portant atteinte au double étalon du jugement et de l'expérience, tandis que se multiplient sur la page imprimée les signes d'une réflexion qui refuse la conformité par sa volonté d'aller jusqu'au bout, « mesurant les choses au seul sentiment présent, sans science et sans prognostique » (*ibid.*). Ce sont peut-être là, toutes proportions gardées<sup>35</sup>, les marques d'une dissidence, d'une hétérodoxie dont Ian Maclean a très récemment résumé les multiples significations aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ; dans le présent contexte, la prédominance du paradoxe comme stratégie thématique et propositionnelle chez Montaigne tendrait également à valider cette suggestion, le paradoxe étant d'abord synonyme de ce qui sera plus tard dénommé hétérodoxie<sup>36</sup>. Loin d'être un jeu de scripteur, un exercice ludique destiné à amuser ou, au contraire, par esprit de perversité, à excéder le lecteur, le paradoxe est ici l'instrument de prédilection pour nous inciter à suivre les chemins d'une enquête et à scruter des techniques et des concepts « difform[és] à nouveau service » (III, 12, p. 1056).

Certaines conséquences de cette « déformation » sont à relever. À la différence de ces systèmes de pensée qui, autour de lui, déploient une approche méthodique du problème, Montaigne ne considère que rarement le hasard et la provi-

34. André Tournon, *Montaigne en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1989, p. 103.

35. Il faudrait bien entendu un dépouillement systématique, dans les *Essais*, des incidences de corrélation entre *fortune*, *providence* et *paradoxe* ; le présent article n'est donné qu'à titre d'exemple. Tout dépend de la fonction que leur assigne le texte montaignien considéré à chaque fois dans sa spécificité contextuelle, sans négliger l'indéniable air de famille qui ressort de ces incidences, mais aussi sans les regrouper en un ensemble factice.

36. Ian Maclean, « Introduction », dans *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, éd. par John Brooke et Ian Maclean, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. xiv-xx. L'hétérodoxie (celle de Luther, par exemple) était souvent désignée comme « paradoxe » à la Renaissance. Pour Montaigne, on consultera avec profit les riches analyses d'André Tournon, « Route par ailleurs ». Le « nouveau langage » des « Essais », Paris, Champion, 2006, cha. 2, « Hétérodoxie », p. 127-216.

dence en tant qu'abstractions, séparables des conditions physiques et historiques par lesquelles ils se manifestent pour notre attention ; au détour d'une histoire ou d'une anecdote surgit dans ses *Essais*, tout d'un coup, une méditation sur le fortuit qui, par la hardiesse de sa formulation, pose la question de savoir où placer l'orthodoxie intellectuelle dans cet ouvrage si allègrement disposé à mettre en relief ses propres fantaisies, ses errances, son désir d'outrepasser subtilement les limites prescrites.

À pensée pareille, une écriture qui convienne ; au « nouveau langage » des *Essais* correspond une technique nouvelle, celle de l'essai faite de vagabondages, de divagations, de discontinuités qui refusent le déroulement ordonné d'un raisonnement allant des prémisses à la conclusion ; au suivi d'un discours qui propose une vue d'ensemble, Montaigne substitue le morcellement des propos qui bloquent la construction d'un « système du monde ». Les procédés d'essai sont opposés à l'examen assuré de propositions agencées artificiellement en schémas logiques, la considération stable de postulats sur l'instabilité ; l'essai participe à la même instabilité que la pensée, il est modelé par le provisoire et les contingences dont il débat, et se veut aussi mobile que les matières qu'il véhicule. Il est, au fond, cette forme littéraire que méconnaissaient, que devaient inévitablement méconnaître les contemporains de Montaigne, l'expression d'une liberté de pensée et de parole qui préserve dans toute sa complexité une rigueur intellectuelle prête à mettre en déroute toute tentative de laisser là les choses pour parler des causes.

John O'Brien, Université de Londres