



UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE

Écoles doctorales 354 — LANGUES, LETTRES ET ART

Centre Interdisciplinaire d'Étude des Littératures d'Aix-Marseille (EA 4235)

Thèse présentée pour obtenir le grade universitaire de docteur

Discipline : Langue et Littérature françaises

Aurélie TSAKAS

Les *Essais* de Montaigne : un « exercice spirituel » ?

Thèse dirigée par Jean-Raymond FANLO

Soutenue le 18/12/2018 devant le jury :

John O'BRIEN	Full professor	Rapporteur
Olivier GUERRIER	Professeur des universités	Rapporteur
Sabine LUCIANI	Professeur des universités	Examineur
Bérengère PARMENTIER	Maître de conférence	Examineur
Pierre VESPERINI	Chargé de recherche CNRS	Examineur
Jean-Raymond FANLO	Professeur des universités	Directeur de thèse

Numéro national de thèse : 2018AIXM0451

À mes parents, mon mari et ma fille.

RÉSUMÉ

La notion d'exercice spirituel, proposée par Pierre Hadot et reprise par Michel Foucault, désigne une série de pratiques qui voient le jour en Grèce antique et se prolongent dans les méditations chrétiennes. Loin de la conception actuelle de la philosophie comme théorie, elles poursuivent la double ambition d'apprendre à mieux agir (éthique) et à se connaître soi-même (philosophie de la connaissance). La thèse propose une vue d'ensemble de cette tradition associée à l'examen de textes précis de diverses périodes, afin de mettre en perspective les *Essais* de Montaigne. Car il se réapproprie cette tradition en poursuivant le projet de définir un art de vivre qui lui correspond mais dont l'élaboration pourra servir à son lecteur. En cette période troublée de la fin du XVI^e siècle, les repères volent en éclats : la confiance que les Anciens portaient à la raison n'est plus de mise. Dans un tel contexte, peut-on encore envisager de se maîtriser ou même de se connaître ? La pensée chrétienne le croit possible à condition d'avoir recours à la grâce divine, ce que font les méditations écrites qui connaissent une grande expansion à la fin du siècle. Montaigne, quant à lui, fait le pari osé de rejeter toute aide extérieure. Les exercices qu'il propose sont proprement humains et, qui plus est, ordinaires.

Prenant exemple sur une figure de Socrate largement idéalisée et singulièrement associée à celle de l'Indien cannibale, l'auteur des *Essais* entend promouvoir un rapport à soi plus « naïf » et « primitif », loin de tout intellectualisme. Cependant la coutume et son éducation humaniste en ont rompu l'immédiateté. C'est pourquoi, établir un rapport à soi plus naturel lui demande donc d'effectuer un travail sur lui-même que seuls des exercices naturalisés pourront réaliser. Ceux qu'il propose bouleversent la fonction habituellement attribuée aux différentes instances internes. Pour lui, les élans de la fantaisie participent à la démarche de l'exercice spirituel au même titre que le travail de la raison, tandis que cette dernière acquiert le droit de rêver. Confronté à sa propre inconstance, il constate qu'il s'échappe, se découvre double en lui-même. S'il fait le choix de s'émerveiller devant les « chimères et monstres fantasques » que produit son esprit, il ne renonce pas pour autant à se poser en maître de lui-même, reprenant la méthode stoïcienne qui consiste à transformer en choix ce contre quoi on ne peut pas lutter. L'extension considérable de ce domaine le conduit à de nombreux réajustements.

C'est pourquoi, au moment où la Contre-Réforme fait du repentir une exigence universelle, l'exercice spirituel permet à Montaigne de découvrir et d'assumer ce qu'il est. C'est pourquoi aussi, à l'époque où de nombreux traités néostoïciens sur la *tranquillitas animi* répondent au besoin d'apaisement des esprits confrontés aux guerres de religion, il endosse le rôle de l'agitateur, en proposant des exercices qui maintiennent volontairement le mouvement, conçu comme élan vital. L'exercice de diversion se réapproprie l'inconstance en en faisant un outil d'excitation, à même de restaurer l'énergie naturelle qui fait défaut à la vieillesse. L'exercice de défamiliarisation suscite le vertige par le biais de retournements qui déstabilisent les attentes et les idées reçues, seul moyen d'une rencontre authentique avec les autres, mais surtout avec soi-même.

Mots clés : exercice spirituel, technique de soi, méditation, rapport à soi, *Essais*, Montaigne.

ABSTRACT

The concept of spiritual exercise, proposed by Pierre Hadot and recaptured by Michel Foucault, refers to a series of practices that were born in ancient Greece and continued in Christian meditations. Moving away from the current conception of philosophy as theory, they pursue the double ambition of learning to act better (ethics) and to know oneself (philosophy of knowledge). This PhD thesis proposes an overview of this tradition associated with the examination of precise texts of various periods, in order to put into perspective the *Essays* of Montaigne. For he is reappropriating this tradition by pursuing the project of defining an art of living which corresponds to himself but whose development could also serve his reader. In this troubled period of the end of the sixteenth century, landmarks are shattered : the trust that the ancients brought to reason is no longer appropriate. In such a context, can we still consider mastering ourselves or even knowing oneself ? Christian thought believes this is possible on the condition of having recourse to divine grace, which is what the written meditations do, themselves greatly expanded at the end of the century. Montaigne, meanwhile, is daring to reject any outside help. The exercises he proposes are strictly human and, furthermore, ordinary.

Taking the example of a largely idealized figure of Socrates, also singularly associated with that of the Indian cannibal, the author of the *Essays* intends to promote a more « naïve » and « primitive » relationship to oneself, removed from any intellectualism. However, customs and their humanist education have broken the immediacy factor. Therefore, establishing a more natural relationship with oneself requires to do self-work that only naturalized exercises can achieve. The ones he proposes upset the function that is usually attributed to different internal instances. For him, the impulses of fantasy participate in the process of spiritual exercise in the same way as the work of reason, whereas the latter acquires the right to dream. Confronted with his own inconstancy, he finds that he can escape, finding his dual self within. If he chooses to marvel at the « chimères et monstres fantasques » produced by his mind, he does not give up the idea of setting himself up as a master of himself, taking up the Stoic method of transforming the inevitable into a choice. The considerable extension of this area led him to many readjustments.

That is why, at the moment when the Counter-Reformation makes repentance a universal requirement, spiritual exercises allow Montaigne to discover and assume what he is. This is also why, at the time when many Neo-Stoic treatises on *tranquillitas animi* respond to the need of appeasement of spirits confronted to religious wars, it assumes the role of agitator, proposing exercises that voluntarily maintain movement, conceived as vital impetus. The exercise of diversion reappropriates inconstancy by making it a tool of excitement, able to restore the natural energy lacking in old age. The exercise of defamiliarization causes vertigo through reversals that destabilize expectations and received ideas, the only way to an authentic encounter with others, but especially with oneself.

Key words : spiritual exercise, self-technique, meditation, self-report, *Essays*, Montaigne.

REMERCIEMENTS

Je remercie Jean-Raymond Fanlo qui m'a accompagnée dans ce projet, et m'a proposé ce sujet complexe et passionnant qui répondait à toutes mes attentes. Je garde en mémoire ses cours d'agrégation qui ont confirmé un goût jusqu'alors autodidacte pour Montaigne, et m'ont donné envie d'aller plus loin dans la découverte de cet auteur dont il éclairait si bien les contradictions. Je lui suis reconnaissante pour toutes ces années, du Master au Doctorat, pendant lesquelles il a su guider mes lectures, souvent maladroitement, de ce texte protéiforme et en même temps étrangement familier. Je le remercie pour sa disponibilité à toutes épreuves, pour ses innombrables annotations et corrections, qui m'ont permis peu à peu de bâtir ma réflexion avec davantage de rigueur et de précision. Je le remercie enfin de m'avoir maintenu son soutien quand le temps a semblé me rattraper.

Je remercie Pierre Vesperini qui s'est investi plus que je n'aurais osé l'espérer dans ce projet. Sa grande connaissance de la philosophie antique et ses idées novatrices ont été pour moi une source d'inspiration. Ses conseils et la confiance qu'il a témoignée envers mes idées m'ont beaucoup aidée et m'ont permis de surmonter le risque du doute.

Je remercie Sabine Luciani que j'ai tant de fois sollicitée pour répondre à mes questions sur la philosophie antique. Ses réponses précises et bienveillantes m'ont aidée à m'approprier des textes et des notions qui ne m'étaient pas familiers.

Je remercie mon chef d'établissement, David Garcia, qui a eu la bienveillance de me concéder les meilleurs aménagements afin de me permettre de mener à bien ce projet, ainsi que mes collègues et amis, qui m'ont tant soutenue pendant toutes ces années.

Je remercie mes parents, qui m'ont transmis l'ambition de toujours donner le meilleur de moi-même, et m'ont accompagnée sur ce chemin. Je me souviens de mon premier exemplaire des *Essais*, offert par ma mère pour mon quinzième anniversaire. Je me souviens d'en avoir partagé la découverte avec mon père, qui en appréciait les bons mots.

Je remercie mon mari, pour sa patience et sa compréhension. Ses conseils, nourris de sa propre expérience du doctorat, m'ont aidée à surmonter les moments d'hésitation. Sa confiance en mes capacités m'a redonné de l'élan quand j'en avais besoin.

Je remercie ma fille, Bérénice, pour son étonnante maturité et tout le temps qu'elle a bien voulu concéder à mon travail. J'espère lui montrer que tant d'efforts sont toujours récompensés.

Je remercie ma grand-mère qui n'aura malheureusement pas pu vivre l'accomplissement de ce projet. Elle le pensait un peu fou et difficile à concilier avec une vie de famille, je sais cependant qu'elle en était très fière. Le mener à son terme était sans doute la meilleure façon de lui exprimer toute la reconnaissance que j'ai pour elle.

AVERTISSEMENT

Éditions de référence :

Les Essais

Les *Essais* seront cités dans l'édition suivante, qui se fonde sur l'exemplaire de Bordeaux : *Essais*, Paris, Gallimard, coll. Folio classique, dir. Emmanuel NAYA, Delphine REGUIG-NAYA et Alexandre TARRÊTE, 2009.

Mais nous aurons également recours aux éditions :

Michel de MONTAIGNE, *Les Essais* Villey-Saulnier, nouvelle éd. en un volume, Paris, Quadrige, coll. PUF, 2004.

Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, éd. des Notes de lecture et des Sentences peintes Alain Legros, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.

Michel de MONTAIGNE, *Essais*, éd. André Tournon, Paris, Impr. nationale, « La Salamandre », 2003, 3 vol., nouvelle éd.

Les textes antiques les plus cités

CICÉRON, *Tusculanes*, trad. Jules Imbert, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, 1960.

LUCRÈCE, *De rerum natura, De la nature*, trad. José Kany-Turpin, Paris, Garnier Flammarion, coll. Bilingue, 1997.

SÈNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, trad. Henri Noblot, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, 1965.

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, 1975.

Les Exercices spirituels de Loyola

Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, éd. Edouard Gueydan, 4^e éd. revue et corrigée, Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, 2014.

Ignatii de LOYOLA, *Exercitia spiritualia*, versio litteralis, Ratisbone, R. P. Joanne Roothaan, 1920.

San Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, texto autógrafo, disponible sur le site www.cristorey.org.

Critiques

Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 2^e éd. revue et augmentée, 1987.

Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, coll. « essais », Gallimard, Paris, 1995.

Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard Seuil, Coll. Hautes études, 2001.

« Il est malaisé que le discours et l'instruction, encore que notre créance s'y applique volontiers, soient assez puissantes pour nous acheminer jusques à l'action, si outre cela nous n'exerçons et formons notre âme par expérience, au train, au train auquel nous la voulons ranger : autrement quand elle sera au propre des effets, elle s'y trouvera sans doute empêchée. »

MONTAIGNE, Les *Essais* (II, 6, p. 64).

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Nous sommes de grands fous : « Il a passé sa vie dans l'oisiveté, disons-nous ; je n'ai rien fait d'aujourd'hui. — Quoi, n'avez-vous pas vécu ? C'est non seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations. Ah ! si on m'avait donné l'occasion de traiter de grandes affaires, j'aurais montré ce que je savais faire. - Avez-vous su méditer et conduire votre vie ? Alors vous avez fait la plus grande besogne de toutes. »¹.

Plus encore que la « vie », le « vivre » est au cœur des *Essais*. Cette action qui semble des plus naturelles, Montaigne la qualifie de « science », de « métier » ou encore d'« art », autant de mots qui semblent contredire toute spontanéité et sont le signe d'une élaboration :

Mon métier et mon art, c'est vivre².

Les termes de « métier » et d'« art » se rejoignent, autour de l'idée de technique, de savoir-faire. Estienne³ définit ce premier mot par le second : un métier est un art. Furetière insiste sur la dimension volontaire de ces deux entreprises, précisant qu'un métier est une « profession qu'on choisit, à laquelle on s'applique, on tasche de reüssir »⁴ (par exemple celui des armes). Cette application passe par la mise en œuvre d'une méthode. L'« art » et la « science » ne divergent que si l'on considère que le premier est une pratique alors que la seconde est du domaine de la connaissance. C'est la distinction que propose Furetière quand il oppose par exemple l'art de la chirurgie à la science de la médecine. En rapprochant ces deux termes sur la question du vivre, Montaigne n'établit pas cette distinction et adopte plutôt cette autre définition :

Science, se dit plus specifiquement d'un art particulier, de l'application qu'on a eüe à approfondir la connoissance d'une matiere, de la reduire en regle et en methode pour la perfectionner. La Philosophie comprend toutes les sciences⁵.

¹ *Essais*, III, 13, p. 470.

² *Ibid.*, II, 6, p. 77.

³ Article « mestier », dans *Dictionnaire d'Estienne* (1549) [en ligne]. Consulté le 2 septembre 2018, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

⁴ Article « mestier », dans *Dictionnaire de Furetière* (1690), op. cit.

⁵ Article « science », dans *Dictionnaire de Furetière* (1690) [en ligne], base de données Classique Garnier. Consulté le 2 septembre 2018, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>

Pour lui, vivre est une « science » parce que cela requiert un savoir, mais surtout aussi un entraînement, une pratique. Il pose la nécessité de la morale, cette science qui « sert à la conduite de la vie »⁶. Ce faisant, Montaigne semble très proche d'une conception de la philosophie comme exercice spirituel, c'est-à-dire non pas comme système théorique, mais comme exercice préparatoire à la sagesse. Est-ce à dire que les *Essais* réalisent un exercice spirituel ?

Pierre Hadot, le fondateur de cette notion, désigne par ces termes, qu'il emprunte au célèbre ouvrage d'Ignace de Loyola, un ensemble de pratiques qui voient le jour en Grèce antique et qui se prolongent, selon lui, dans les méditations chrétiennes : des exercices de la pensée, comme la méditation sur la mort, le contrôle des représentations, ou le regard d'en haut, mais aussi des exercices du corps comme le jeûne, les exercices cyniques d'endurance à la chaleur ou au froid... Pour Hadot, ils constituent l'essence même de la philosophie, car celle-ci est avant tout une pratique :

(...) c'est toute la philosophie qui est exercice, aussi bien le discours d'enseignement que le discours intérieur qui oriente notre action⁷.

Les exercices discursifs prennent souvent la forme de discours d'enseignement par lesquels il s'agit moins d'« informer » l'élève en lui donnant des connaissances théoriques que de le « former » à une pratique qu'il sera lui-même amené à reproduire :

Quand Platon compose ses dialogues, quand Aristote fait ses cours et publie ses notes de cours, quand Épicure rédige ses lettres, ou même son traité sur la nature, [...] dans tous les cas, le philosophe expose une doctrine, c'est très vrai, mais il l'expose d'une certaine manière, une manière qui vise plus à former qu'à informer. Souvent, comme je vous l'ai dit, le discours philosophique se présente sous la forme d'une réponse à une question, en liaison avec la méthode d'enseignement scolaire. En fait, on ne répond pas tout de suite à la question. Si l'on voulait simplement satisfaire le désir de connaissance, il suffirait de donner à telle question telle réponse. Or, la plupart du temps, chez Aristote c'est très caractéristique, on ne répond pas à la question tout de suite, on fait beaucoup de détours pour apporter la réponse. Dans les dialogues de Platon ou encore chez Plotin, c'est la même chose⁸.

Discours et mode de vie sont indissociables, le discours n'étant pas seulement une « manière de parler révélant une attitude » (sens moderne), mais plutôt « pensée discursive »⁹. Le discours philosophique forme celui qui le produit comme celui à qui il s'adresse en prenant appui sur les normes du bien-vivre définies par les différentes écoles. C'est pourquoi cette formation est en réalité une conformation à un modèle préétabli.

Pierre Hadot a consacré la majeure partie de ses recherches à l'étude des exercices spirituels à partir des années 1960 et jusqu'à sa mort, cependant cette notion reste tout autant marquée par les travaux de Michel Foucault, qui l'a très vite reprise et prolongée. Tous deux

⁶ *Ibid.*

⁷ Pierre HADOT, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Le Livre de poche, coll. Biblio essais, 2016, p. 145.

⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

partagent un certain nombre d'idées fondatrices. Ils relient ces pratiques d'une part à l'éthique (apprendre à mieux agir), et d'autre part à la philosophie de la connaissance (apprendre à se connaître soi-même). Rechercher une efficacité éthique c'est poursuivre un objectif de maîtrise de soi, c'est réaliser une ascèse (*askesis*). De fait, les exercices spirituels sont souvent des pratiques ascétiques parce qu'ils réalisent un travail, au sens étymologique du terme (l'ascèse est souvent associée à une certaine douleur) « afin de tendre vers un idéal soit de perfection morale, soit de création artistique ou intellectuelle »¹⁰. Ils doivent par exemple permettre de se déprendre de ses illusions, de combattre ses passions, ou encore de ne pas se laisser dominer par ses sensations. Cette recherche d'efficacité éthique peut prendre la forme plus intellectuelle d'exercices discursifs, mais elles peuvent aussi passer par une mise à l'épreuve du corps sous la forme de jeûnes, de veilles, de dénuement matériel, ou encore d'abstinence sexuelle. Mais l'exercice spirituel est aussi une entreprise de connaissance de soi. La mise à l'épreuve de soi-même peut en effet permettre de s'évaluer, de se repérer. Les différentes traditions ont combiné ces deux objectifs, leur donnant tour à tour plus ou moins d'importance. Déterminer quelles sont les proportions de chacun d'eux et comment ils s'articulent sera un point capital de notre étude. Hadot et Foucault font tous deux de cette notion un outil pour penser la continuité qui existe, selon eux, entre la philosophie antique et le christianisme. Ils défendent l'idée selon laquelle, au moment où la philosophie s'est détournée de sa dimension pratique et ascétique (agir sur les individus, voire les transformer), le christianisme l'a à son tour intégrée en l'adaptant à ses propres objectifs, perpétuant ainsi l'héritage de la philosophe gréco-romaine. Tous deux attribuent cette adaptation au « développement de la spiritualité chrétienne dans les institutions monastiques, à partir de la fin du III^e siècle et dans tout le IV^e-V^e siècle », chez des auteurs comme Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, ou encore Évagre le Pontique. En revanche, il s'agit bien d'une adaptation et non pas d'une reprise. L'ascèse chrétienne n'est pas l'ascèse philosophique, et l'objectif exégétique de l'exercice (progresser dans la connaissance de soi) y prend une ampleur sans précédent.

Cependant, les analyses de Hadot et de Foucault s'écartent sur certains points. Le premier s'est davantage attardé sur ces pratiques pour elles-mêmes alors que le second les a analysées en vue de l'évolution du rapport à soi : les exercices seraient un ensemble de pratiques qui établissent, de façon volontaire et réfléchie, un certain rapport à soi. Elles auraient évolué, autour des premiers siècles de notre ère, chez des auteurs comme Sénèque ou Marc-Aurèle, jusqu'à devenir des procédés de subjectivation. Nous tenterons de les replacer dans ce

¹⁰ Article « ascèse », dans *Trésor de la Langue française* [en ligne], consulté le 2 septembre 2018. URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/art>.

cadre plus large du rapport à soi qui nous semble indispensable afin de leur restituer toute leur portée.

La notion d'exercice spirituel, qui a déjà eu un rayonnement considérable en contribuant à déplacer la philosophie du domaine théorique au plan pratique, connaît aujourd'hui un regain d'intérêt certain, parfois même dans des domaines peu attendus. Les exercices proposés par les différentes écoles devaient permettre de travailler sur soi-même afin d'atteindre l'*ataraxie*, le bonheur, l'harmonie avec le *cosmos*, ils rencontrent une nouvelle forme de souci de soi dans nos sociétés modernes. Aussi cette notion fait-elle écho à deux tendances majeures, qui se rejoignent parfois, mais sans se confondre. La première est la recherche d'un rapport à soi visant le bonheur, l'équilibre, voire la performance, la seconde est un besoin croissant de spiritualité, qui n'est pas forcément liée au religieux. Parmi les domaines les plus inattendus dans lesquels la notion d'exercice spirituel a récemment fait son apparition, on peut citer celui du management. Certains¹¹ ont proposé de s'appuyer sur les exercices spirituels ignaciens afin de développer de nouvelles techniques, dans le but d'améliorer son efficacité dans l'action. Ils reprennent les règles du discernement des esprits¹² et traitent, à partir de là, la question de la prise de décision. Ce retour en force de la notion d'exercice spirituel peut sans doute également s'expliquer par le besoin croissant de spiritualité que les sociologues appellent aujourd'hui le « Mouvement du Nouvel âge » : quête de soi liée à une certaine perte de sens dans nos sociétés¹³. Après le désenchantement du monde conceptualisé par Max Weber, c'est en quelque sorte comme si on assistait à un réenchantement du monde, mais avec un déplacement du sacré, qui ne serait plus réservé au domaine du religieux¹⁴. C'est pourquoi les religions traditionnelles sont en train de laisser place à des « auto-religions »¹⁵ et les « activités spirituelles » se multiplient alors que les religions traditionnelles semblent mises en péril par l'insistance constante sur l'expérience individuelle. Cette recherche de soi donne lieu, aujourd'hui, à toute une littérature de recettes en tous genres. Parmi ces ouvrages, certains s'appuient sur des œuvres qui fourniraient ce type de ressources. L'ouvrage de Sarah Ba-

¹¹ Bernard BOUGON, « Conduire un discernement collectif », dans *Connexions*, n°101, 2014

¹² Pour Loyola, le discernement des esprits est la capacité à distinguer, parmi la diversité d'esprits qui nous agitent, ce qui relève de l'esprit du démon et ce qui relève de l'esprit de Dieu (discernement au sens strict), et, à un autre niveau, entre les différents niveaux de bien (discernement positif).

¹³ Voir par exemple les articles : Hildegard VAN HOVE, *L'émergence d'un « marché spirituel »*, dans *Social Compass*, vol. 46, juin 1999, disponible sur <https://doi.org/10.1177/003776899046002005> et « La « nébuleuse mystique-ésotérique » », dans *Sortie des religions, retour du religieux*, dir. Françoise Champion et D., Hervieu-Léger, Lille, L'Astragale, p. 149- 169.

¹⁴ Raymond L. M. LEE, « La fin de la religion ? Réenchantement et déplacement du sacré. », dans *Social Compass*, 55 (1), 2008, p. 66-83.

¹⁵ Paul HEELAS, "Western Europe : Self-Religions", dans *The World's Religions*, dir. S. Sutherland et al., Londres, p. 925- 931.

kewell sur les *Essais* de Montaigne en est un bon exemple¹⁶. Prenant Montaigne comme maître de sagesse, celle-ci propose une relecture dogmatique des *Essais* qui apporte des réponses toutes faites à la question du « Comment vivre ? ». Vingt mots d'ordre constituent les différents chapitres¹⁷ : « Ne pas s'inquiéter de la mort », « Vivre avec tempérance »... Suivant un ordre chronologique et thématique, l'auteur propose une biographie déguisée de Montaigne sous les traits d'un guide spirituel. Pour contradictoire qu'elle soit avec l'esprit des *Essais* et la volonté de leur auteur, force est de constater que cette démarche s'inscrit dans la continuité de toute une tradition qui a réduit l'œuvre de Montaigne à un recueil de maximes morales susceptibles d'être extraites et remaniées sous forme de recueils de citations. C'est ce que fait Charron dans *De la Sagesse*. Comme le remarque Pouilloux :

Passé à la moulinette de la bienséance conformiste, à l'onctuosité tout ecclésiale d'une bonhomie tranquille, à l'atténuation douce et émollissante susceptible d'atténuer les aspérités et les libertés d'une réflexion aventurée, hasardée sans souci des convenances ou d'une saillie imprévisible, le texte des *Essais* est devenu au fil des siècles un manuel de maximes morales « bien sous tous rapports », destinées à l'éducation des fils — et même filles, quoique plus tardivement — de bonne famille, ceux qu'on souhaite doter d'un savoir-vivre en une société bien élevée¹⁸.

S'il est aujourd'hui communément admis que ce type de lecture trahit le sens même de l'œuvre, encore faut-il s'interroger sur les raisons pour lesquelles les *Essais* l'ont massivement suscité. Elles sont à rechercher dans cette élaboration d'un art de vivre que l'auteur met en avant.

C'est pourquoi l'idée de ce rapprochement des *Essais* avec la tradition des exercices spirituels nous semble intéressante. Plusieurs études antérieures en ont suggéré la pertinence. Dans l'*Herméneutique du sujet*, Foucault esquisse déjà un parallèle qu'il aurait aimé poursuivre, entre la méditation aux I^{er} et II^e siècles et sa « formidable explosion aux XVI^e et XVII^e siècles »¹⁹ en Europe. Il remarque d'une part le retour à des préoccupations éthiques et des formes assez semblables (comme « le genre de la notation, du journal intime, du journal de vie, du journal de bord de l'existence, et puis de la correspondance »²⁰), et d'autre part le fait que quelque chose d'essentiel ait changé depuis le christianisme en ce qui concerne le rapport

¹⁶ Sarah BAKEWELL, *Comment vivre ? Une vie de Montaigne en une question et vingt tentatives de réponse*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 2013.

¹⁷ Liste complète de ces chapitres : « Ne pas s'inquiéter de la mort », « Faire attention (se mettre à écrire, flux de conscience) », « Etre né », « Lire beaucoup, oublier l'essentiel de ce qu'on a lu, avoir l'esprit lent », « Survivre à l'amour et à la perte », « Utiliser de petites ruses », « Tout remettre en question », « Se ménager une arrière-boutique », « Etre convivial : vivre avec les autres », « S'arracher au sommeil de l'habitude », « Vivre avec tempérance », « Garder son humanité », « Faire une chose que nul n'a encore fait », « Voir le monde », « Faire du bon boulot sans trop », « Ne philosopher que par accident », « Réfléchir à tout et ne rien regretter », « Lâcher prise », « Etre ordinaire et imparfait », « Laisser la vie répondre d'elle-même ».

¹⁸ Jean-Yves POUILLOUX, *Montaigne, une vérité singulière*, Paris, Gallimard, coll. L'Infini, 2012. Ed. du Kindle, p. 10.

¹⁹ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 340.

²⁰ *Ibid.*, p. 345.

du sujet à la vérité (en particulier depuis Augustin). Dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Pierre Hadot fait ce même rapprochement :

À la Renaissance, on assistera à un renouveau non seulement des tendances doctrinales, mais des attitudes concrètes de la philosophie antique : l'épicurisme, le stoïcisme, le platonisme, le scepticisme²¹.

Les doctrines, à l'époque où écrit Montaigne, ne seraient donc pas seulement l'objet de connaissances érudites, mais se verraient accorder des objectifs pratiques. Pour appuyer cette idée, il cite justement notre auteur, qui reprend selon lui cette conception de la philosophie :

Dans les *Essais* de Montaigne, par exemple, on voit le philosophe essayer de pratiquer les différents modes de vie proposés par la philosophie antique : « Mon mestier et mon art, c'est vivre »²².

Nous nous inscrivons donc dans la continuité des analyses de Pierre Hadot et de Michel Foucault, en cherchant s'il est possible de reconnaître dans les *Essais* une pratique des exercices spirituels. D'autres avant nous se sont engagés sur cette voie. Olivier Guerrier a consacré tout un chapitre de *Quand les poètes feignent* à la notion d'exercice²³. Il conclut, par une référence aux exercices antiques :

Car la finalité thérapeutique s'articule avec l'effort de « description de soy-mesme », l'*askesis* avec la *skepsis*. Dès les premières manifestations de la « culture de l'âme » antique, un lien réunissait les deux visées²⁴, qui trouvent à s'exprimer conjointement dans les *Essais*²⁵.

Emiliano Ferrari, qui a centré ses analyses sur l'étude des passions dans les *Essais*, a organisé une journée d'étude consacrée aux exercices spirituels de Montaigne à Cavell, au Collège International de Philosophie²⁶. Dans *Montaigne. Une anthropologie des passions*, il cite à plusieurs reprises Pierre Hadot, souligne la familiarité de Montaigne avec les pratiques de la philosophie romaine et notamment de Sénèque et de Cicéron. Il établit aussi des liens entre Montaigne et Augustin et revient sur la définition haldienne de la « conversion » afin de la confronter aux *Essais*²⁷. Quand, dans le dernier chapitre de son livre *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*²⁸, Xavier Pavié étudie le « prolongement des exercices spirituels antiques au-delà de l'Antiquité », il choisit Montaigne pour le XVI^e siècle.

²¹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 395.

²² *Ibid.*

²³ Olivier GUERRIER, *Quand les poètes feignent. « Fantaisies » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Seconde partie-Une pratique de l'imaginaire, Chap. 4- L'essai comme exercice, Paris, Classiques Garnier, coll. Études montaignistes, n°40, 2018 (rééd. 2002).

²⁴ À ce propos, Guerrier cite Foucault en note : « Le souci de soi » (p. 94-95) et « L'Usage des plaisirs » (p. 120).

²⁵ *Ibid.*, p. 278-279.

²⁶ « La philosophie de l'ordinaire de Montaigne à Cavell. L'exercice spirituel », séminaire organisé par Emiliano FERRARI au Collège International de Philosophie, en novembre et décembre 2013. URL : <http://www.panurge.org/spip.php?article898>.

²⁷ *Ibid.*, p. 130.

²⁸ Xavier PAVIER, *Exercices Spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles lettres, 2012, chap. IV- 2. XVI^e siècle : Montaigne, une vie philosophique, p. 207-220. Il développe les sous-parties

Cette notion nous semble être une grille de lecture intéressante des *Essais*. Elle se justifie par le fait que l'auteur revendique le projet de se prendre lui-même comme objet d'étude. Il présente les *Essais* comme une étude de soi :

Je m'étudie moi-même plus que tout autre sujet : C'est ma métaphysique, c'est ma physique²⁹.

C'est un objet indissociablement lié à celui de l'homme en général :

Car en l'étude que je fais, duquel le sujet c'est l'homme, trouvant une si extrême variété (...) ³⁰. Avant d'essayer de connaître « la cause du flux et reflux de la rivière du Nile » ³¹, encore faut-il tenter de se connaître soi-même. Alors que les écoles de philosophie antiques hiérarchisaient les domaines d'apprentissage (la physique, la logique et l'éthique pour les Stoïciens), Montaigne semble subsumer toutes les sciences sous celle-ci. C'est pourquoi il écrit : « c'est ma métaphysique, c'est ma physique ». La fin de l'essai « De la vanité » revient sur cette primauté de l'étude de soi :

Sauf toi ô homme, disait ce Dieu, chaque chose s'étudie la première, et a selon son besoin des limites à ses travaux et désirs. Il n'en est une seule si vide et nécessaire que toi, qui embrasses l'univers : tu es le scrutateur sans connaissance, le magistrat sans juridiction, et après tout, le badin de la farce³².

Si « c'est toujours vanité [...] dedans et dehors », la vanité de cette étude est moindre parce qu'elle est « moins étendue » que celle de prétendre embrasser « l'univers » tout entier. Cependant, cette étude (ou science) de soi n'est pas de nature théorique. Ses objectifs sont avant tout pratiques : apprendre à vivre, à être un homme, autant de propositions qui renvoient à la philosophie comme manière de vivre telle que la définit Hadot. De fait, pour Montaigne, il est essentiel que la vie et le discours philosophique soient en harmonie sous peine d'être incohérent avec soi-même. Cette exigence tient une place capitale dans l'écriture des *Essais* :

C'est sans doute une belle harmonie, quand le faire, et le dire vont ensemble³³.

Sa vie doit être le miroir du discours développé dans son œuvre :

Le vrai miroir de nos discours est le cours de nos vies³⁴.

Comme nous l'avons dit précédemment, le fait qu'il s'agisse d'une étude ou d'une science n'est pas contradictoire avec ces objectifs pratiques. Les exercices spirituels sont la mise en application d'une science du savoir-vivre, du savoir-être à soi, or Montaigne envisage bien le rapport à soi sous cet angle, comme le montre la citation de l'essai « De l'expérience » placée

suivantes : « Montaigne, une vie philosophique », « La méthode des *Essais* », « Se découvrir soi-même en découvrant les autres », « L'amitié, un échange spirituel entre deux individus », « Philosopher, apprendre à mourir », « Montaigne sceptique ».

²⁹ *Essais*, III, 13, p. 414.

³⁰ *Ibid.*, II, 17, p. 442.

³¹ *Ibid.*, p. 443.

³² *Ibid.*, III, 9, p. 314.

³³ *Ibid.*, II, 31, p. 555-556.

³⁴ *Ibid.*, I, 26, p. 344.

en exergue. Pour lui, « composer nos mœurs est notre office »³⁵, c'est-à-dire notre métier, et cela doit être notre principale préoccupation. Le choix du verbe « composer » renforce l'idée qu'il s'agit de quelque chose d'élaboré. « Savoir vivre cette vie » est « une science » qui consiste à « faire bien l'homme ». Cette dernière expression est essentielle. D'une part, « faire l'homme », dénote un dédoublement, qui rejoint recul réflexif que requièrent les exercices spirituels. D'autre part, l'adjonction des deux adverbess dans « faire bien l'homme et dûment », semble présupposer l'existence d'une norme du bien vivre, qui est là encore essentielle dans la pratique des exercices, puisque ces derniers visent à se conformer à un modèle préétabli. Cependant, pour Montaigne, « bien » vivre signifie vivre « naturellement ». Comment concilier alors cette exigence de naturel avec un ensemble de normes ?

De fait, ce rapprochement des *Essais* avec la pratique de l'exercice spirituel ne va pas de soi, et soulève tout de même un certain nombre de questions. D'abord, pour un livre qui poursuivrait l'objectif principal d'établir un rapport réfléchi à soi-même, les sujets traités semblent bien éclectiques, et certains sont souvent très loin de la question du rapport à soi en termes de sujet mais aussi de tonalité. L'essai peut prendre des allures de commentaire de citations anciennes sur des questions très diverses, parfois classiques (comme les essais centrés sur une passion), parfois plus spécifiques (par exemple : faut-il sortir d'une place assiégée ?). André Tournon a analysé ces effets de structure qu'il rapproche d'une part du genre des leçons humanistes et d'autre part des commentaires juridiques³⁶, deux formes qui sont très éloignées du genre de la méditation. Ce détour par la bibliothèque, cette recherche de la variété des sujets, peut également s'expliquer par le fait que Montaigne inscrive ses *Essais* dans le cadre de l'*otium* à l'antique et que, ce faisant, il en fasse une source de plaisir et de divertissement. Il souligne volontiers ce que cette écriture a pour lui de plaisant, et va même jusqu'à parler parfois d'« amusement », c'est-à-dire d'occupation oisive, voire perte de temps :

C'est une épineuse entreprise, et plus qu'il ne semble : de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit : De pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes : De choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations. Et un amusement nouveau et extraordinaire qui nous retire des occupations communes du monde : oui, et des plus recommandées³⁷.

Toutefois cet « amusement » ne remet pas en question le caractère « épineux » de « l'entreprise » de l'étude de soi, qui s'avère être une « des plus recommandées ». Pour l'auteur, cette inscription des *Essais* dans le cadre de l'*otium*, la légèreté de certains passages et l'importance de l'humour, ne sont pas contradictoires avec la gravité des objectifs des pra-

³⁵ *Ibid.*, III, 13, p. 470.

³⁶ André TOURNON, *La glose et l'essai*, Paris, Champion, coll. Études montaignistes n°37, 2001, chap. IV- p. 148-184.

³⁷ *Ibid.*, II, 6, p. 75-76.

tiques ascétiques traditionnelles. Montaigne ne se présente pas lui-même comme un philosophe³⁸, mais avant tout comme un aristocrate amoureux des belles lettres, qui réserve sa retraite à cet *otium*. Il rejoint en cela Cicéron qui écrit les *Tusculanes* alors que la situation historique semble l'avoir définitivement écarté de la scène politique. La pratique des exercices spirituels est-elle donc compatible avec cette posture d'amateur (au bon sens du terme), voire avec les ambitions politiques qu'ils peuvent servir en faisant la démonstration de leurs facultés³⁹ ? Ces deux éléments semblent très éloignés de l'engagement total dont Hadot fait un trait de définition essentiel des exercices spirituels. La question se posera pour les textes de philosophie antique qui sont les principales sources des *Essais*, et sur lesquels nous concentrerons ici nos analyses : les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, les *Tusculanes* de Cicéron, le *De rerum natura* de Lucrèce et les *Œuvres morales* de Plutarque. Mais elle se posait aussi à l'époque de Montaigne, chez des auteurs néo-stoïciens comme Du Vair, qui exerçait par ailleurs une fonction de parlementaire. C'est pourquoi il est capital de tenir compte de l'ancrage historique et culturel des œuvres que nous allons étudier. En outre, Montaigne partage avec Du Vair le choix d'avoir publié son texte. Cela fait bien longtemps que l'écriture est devenue une composante essentielle de la méditation (Foucault⁴⁰ situe cette mutation aux I^{er} et II^e siècles de notre ère), cependant la lecture de ces textes était limitée à un cercle privé (amis, famille...) ou du moins assez restreint. Le livre, au contraire, les ouvre à un lectorat anonyme et plus abondant, il rend publique une démarche que l'on pourrait penser très personnelle. Le fait que le livre donne à voir est une forme d'exhibition, mais vient-elle contredire l'intimité de la démarche ? C'est une question qui s'était déjà posée, avant Montaigne, pour les nombreux textes de méditation chrétienne qui avaient fait l'objet de publications, dans le cadre du renouvellement de la spiritualité de l'intime.

La variété des sujets traités, l'écriture du registre qui laisse vagabonder les fantaisies doivent-elles pour autant nous conduire à réduire les *Essais* à un exercice de style divertissant, ou à une démonstration par l'auteur de sa maîtrise des textes anciens, et donc à abandonner le rapprochement avec la pratique de l'exercice spirituel ? Nous ne le croyons pas. En effet, la tradition des exercices laisse elle aussi une très large place à ce qui est extérieur, supposant que le rapport à soi ne peut se penser indépendamment du rapport à autrui et au monde. Selon les courants, celui-ci a pu être vu comme soumis à la fortune (comme pour les Épicuriens) ou, au contraire, à la providence (c'est le cas pour les Stoïciens). Il peut être considéré comme

³⁸ *Essais*, III, 9, p. 242 : « Je ne suis pas philosophe ».

³⁹ C'est la thèse défendue par Philippe DESAN dans son livre : *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014.

⁴⁰ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 144-162.

une menace, comme un sujet d'émerveillement ou un terrain d'apprentissage. Pour l'auteur des *Essais*, le monde est gouverné par la fortune, il est une « branloire pérenne »⁴¹ où tout est pris dans un mouvement permanent. Le soi lui-même n'en est pas épargné. Il est agité par des flux internes venant du corps, mais aussi de l'âme. Mais quelle en est l'origine ? La philosophie gréco-romaine fait de ces mouvements qu'ils nomment « passions », des dérèglements internes. Les Chrétiens les analysent en des termes plus psychologiques et affectifs. C'est le cas notamment de Loyola qui définit les « motions intérieures » comme le fruit d'influences extérieures, divine ou diabolique. Pour Montaigne, ces mouvements qui nous animent viennent-ils de l'extérieur ou de l'intérieur ? Cette question du rapport du soi avec ce qui l'entoure est essentielle. Dans l'essai « De la vanité », l'auteur rappelle le paradoxe de notre condition :

Pour ne nous déconforter, nature a rejeté bien à propos, l'action de notre vue au-dehors : Nous allons en avant à vau-l'eau, mais de rebrousser vers nous notre course, c'est un mouvement pénible : la mer se brouille et s'empêche ainsi, quand elle est repoussée à soi⁴².

La nature nous a donc donné des yeux tournés vers l'extérieur, alors que le dieu de Delphes nous enjoint à regarder en nous-mêmes. Dans ce même chapitre, comme dans beaucoup d'autres passages des *Essais*, il célèbre les voyages qui nous font sortir de nous-mêmes et découvrir le monde. De fait, il ne le considère pas comme une menace, mais il s'en émerveille, comme le montre ce passage de l'essai « De l'institution des enfants » :

Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir, où il nous faut regarder, pour nous connaître de bon biais. Somme je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent des nôtres : et apprennent notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse : qui n'est pas un léger apprentissage⁴³.

Le monde n'est donc pas seulement étudié pour lui-même, il l'est avant tout pour ce qu'il nous apprend sur nous-mêmes : il est un miroir. L'auteur est pleinement conscient de cette médiation et la justifie en ces termes :

Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée à mes pensées : que je ne contrerôle et étudie que moi : Et si j'étudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moi ou en moi, pour mieux dire⁴⁴.

La rectification de « coucher sur moi » en « coucher en moi » montre bien qu'il ne s'agit pas d'une simple superposition, mais d'une intrication totale entre l'intériorité et l'extériorité : la seconde est englobée par la première. L'Autre est une façon de se révéler à soi-même :

Il se tire une merveilleuse clarté pour le jugement humain de la fréquentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncelés en nous, et avons la vue raccourcie à la longueur de notre nez. On demandait à Socrate d'où il était, il ne répondit pas d'Athènes, mais du monde. Lui qui avait son imagination plus pleine et plus entendue, embrassait l'univers, comme sa ville :

⁴¹ *Ibid.*, III, 2, p. 34.

⁴² *Ibid.*, III, 9, p. 314.

⁴³ *Ibid.*, I, 26, p. 330.

⁴⁴ *Ibid.*, II, 6, p. 77.

jetai ses connaissances, sa société et ses affections à tout le genre humain : non pas comme nous, qui ne regardons que sous nous⁴⁵.

Comme le soulignent Hadot et Foucault, le soi se définit également par rapport à sa relation avec autrui. En effet, si les exercices spirituels antiques doivent permettre de se recentrer sur soi-même, la plupart d'entre eux n'étaient pas, des pratiques solitaires. Pour Hadot :

(...) seul celui qui est capable d'une vraie rencontre avec autrui est capable d'une rencontre authentique avec lui-même et l'inverse est également vrai⁴⁶.

Foucault partage cet avis :

(...) l'autre est indispensable dans la pratique de soi, pour que la forme qui définit cette pratique atteigne effectivement, et se remplisse effectivement de son objet, c'est-à-dire le soi. Pour que la pratique de soi arrive à ce soi qu'elle vise, l'autre est indispensable⁴⁷.

Pour le philosophe qui s'exerce, autrui peut être l'élève à qui il s'adresse. Nous verrons que la relation entre un maître et un élève de la philosophie antique trouvera son prolongement dans celle entre le directeur de conscience et le fidèle dans les exercices chrétiens. Le rôle fondamental accordé au maître, que ce soit dans le cadre des écoles de philosophie ou dans celui d'échanges épistolaires (ou de traités dédiés à un ami) montre que ce regard d'autrui était indispensable afin de porter un regard sur soi-même. Dans l'*Alcibiade*, Platon développe à ce sujet la métaphore de l'œil. Il explique que « l'acte de la vision qui permet à l'œil de se saisir lui-même ne peut s'effectuer que dans un autre acte de la vision, celle que l'on trouve dans l'œil d'autrui » :

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

Ἐννοῶμεν δὴ εἰς τί βλέποντες τῶν ὄντων ἐκεῖνό (132e) τε ὀρῶμεν ἅμα ἄν και ἡμᾶς αὐτούς ;

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ

Δῆλον δὴ, ὃ Σώκρατες, ὅτι εἰς κάτοπτρά τε και τὰ τοιαῦτα.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

Ὅρθῶς λέγεις. Οὐκοῦν και τῷ ὀφθαλμῷ ὃ ὀρῶμεν ἔνεστί τι τῶν τοιούτων ;

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ

Πάνυ γε.

[133] ΣΩΚΡΑΤΗΣ

Ἐννεόηκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν (133a) ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρῷ ὄψει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ και κόρην καλοῦμεν, εἶδωλον ὃν τι τοῦ ἐμβλέποντος ;

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ

Αληθῆ λέγεις.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

Ὅφθαλμὸς ἄρα ὀφθαλμὸν θεώμενος, και ἐμβλέπων εἰς τοῦτο ὅπερ βέλτιστον αὐτοῦ και ὃ ὀρᾷ, οὕτως ἄν αὐτὸν ἴδοι.

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ

Φαίνεται.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ

Εἰ δέ γ' εἰς ἄλλο τῶν τοῦ ἀνθρώπου βλέπει ἢ τι τῶν ὄντων, πλὴν εἰς ἐκεῖνο ὃ τοῦτο τυγχάνει ὁμοιον, οὐκ ὄψεται ἐαυτόν⁴⁸.

⁴⁵ *Ibid.*, I, 26, p. 329.

⁴⁶ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 44.

⁴⁷ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 127.

Non seulement le regard de l'autre est nécessaire pour porter un regard sur soi, s'examiner et s'étudier, mais cet examen présuppose de se dédoubler en se regardant soi-même comme un autre : « il n'y a de rapport à soi que là où il y a en même temps distance de soi à soi, différence entre soi et soi, différence à l'intérieur du soi lui-même ». Afin de déterminer si Montaigne reprend la pratique de l'exercice spirituel, il faudra d'une part déterminer quel est cet autrui qui éclaire le rapport à soi et comment l'auteur se situe par rapport à lui, sachant qu'il semble refuser de se poser en maître et qu'il se dénie le statut de philosophe. Il faudra d'autre part mettre en évidence une certaine distance à soi et en étudier les finalités. L'éclectisme des sujets et le goût du voyage que manifeste le texte ne sont pas du tout contradictoires avec la pratique des exercices spirituels.

Un autre point cependant, semble remettre en question l'idée d'une pratique de l'exercice spirituel dans les *Essais*, il s'agit du rapport problématique de leur auteur avec les normes. Montaigne veut rester fidèle à lui-même et expose, à de nombreuses reprises, son refus des règles qu'on voudrait lui imposer de l'extérieur. Ce rejet peut d'abord sembler difficilement conciliable avec les exercices spirituels qui sont une pratique très codifiée du point de vue des techniques qu'elles mettent en œuvre comme des objectifs qu'elles poursuivent. Elles sont normées parce qu'elles suivent des méthodes bien définies, mais aussi normatives parce qu'elles visent à perpétuer ces normes. La méthode suivie dans un texte est au moins aussi importante que son contenu, parce que c'est elle qui permettra de prolonger l'exercice. Le christianisme est allé encore plus loin dans cette élaboration de normes. On pense par exemple aux multiples traités précisant les modalités de l'oraison mentale : le moment où il fallait s'y exercer, le lieu, etc. Les exercices sont aussi très normatifs parce qu'ils sont orientés vers la conformation à un modèle de vie idéale. Les écoles de philosophie comme l'Église catholique ont établi une façon de vivre et un rapport à soi idéaux, dont il faudrait tenter de se rapprocher. Or Montaigne semble rejeter l'ascèse, qui faisait des exercices une tentative de conformation par le biais d'un travail sur soi. Le rapport à soi qui émerge des *Essais* en dé-

⁴⁸ PLATON, *Alcibiade*, 132e-133a, trad. Émile Chambry, Garnier Flammarion, coll. Philosophie, 2015, p. 167-168. Trad. : « SOCRATE- Cherchons donc parmi les objets celui qu'il faut regarder pour voir en même temps cet objet et nous-mêmes ?

ALCIBIADE- C'est évidemment, Socrate, un miroir ou un objet semblable.

SOCRATE- C'est juste. Et dans l'œil par lequel nous voyons, n'y a-t-il pas aussi quelque chose de cette sorte ?

ALCIBIADE- Assurément.

SOCRATE- Eh bien, as-tu remarqué que le visage de celui qui regarde dans l'œil d'un autre se montre dans la partie de l'œil qui lui fait face, comme dans un miroir. C'est ce que nous appelons pupille, parce que c'est une sorte d'image de celui qui regarde dedans.

ALCIBIADE- C'est exact.

SOCRATE- Donc un œil qui regarde un autre œil et qui se fixe sur ce qu'il y a de meilleur en lui, ce par quoi il voit, peut ainsi se voir lui-même ».

pend. S'agit-il d'un rapport immédiat de coïncidence avec soi-même, de présence et d'acceptation, ou s'agit-il d'un rapport de maîtrise, d'une tentative de se gouverner ? Force est de constater qu'il est pour l'instant impossible de répondre à cette question. Relevons dès lors les contradictions qu'elle engendre.

Les *Essais* visent bien un gouvernement de soi. L'auteur le revendique, il veut « être maître de [lui] à tous sens »⁴⁹. Il tente de se régler :

Ne pouvant régler les évènements, je me règle moi-même⁵⁰.

En effet, pour lui, ce travail de régie est indispensable sous peine que l'âme se perde :

Comme nous voyons des terres oisives, si elles sont grasses et fertiles, foisonner en cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles, Et que, pour les tenir en office, il les faut assujettir et employer certaines semences, pour notre service. Et comme nous voyons que les femmes produisent bien toutes seules des amas et pièces de chair informes, mais que pour faire une génération bonne et naturelle, il les faut embesogner d'une autre semence. Ainsi est-il des esprits. Si on ne les occupe à certain sujet, qui les bride et contraigne, ils se jettent dérégés, par-ci par-là, dans le vague champ des imaginations. [...] L'âme qui n'a point de but établi, elle se perd : Car, comme on dit, c'est n'être en aucun lieu, que d'être partout⁵¹.

En outre, ce gouvernement de soi est indispensable afin de pouvoir se retirer en soi et se fier à soi :

Retirez-vous en vous, mais préparez-vous premièrement de vous y recevoir : Ce serait folie de vous fier à vous-même, si vous ne vous savez gouverner⁵².

Ces passages qui insistent sur une forme d'élaboration peuvent sembler contradictoires avec d'autres qui manifestent au contraire une volonté de respecter la spontanéité de la vie et de s'abandonner à son jaillissement :

Qui ne voit, que j'ai pris une route, par laquelle sans cesse et sans travail, j'irai autant, qu'il y aura d'encre et de papier au monde⁵³.

L'auteur revendique cette fois l'absence d'élaboration, de « travail », et entend laisser libre cours à ses pensées. D'autres passages enfin, mettent à jour cette tension par des réseaux d'antithèses :

Là où mon dessein est de représenter en parlant, une profonde nonchalance, et des mouvements fortuits et imprémédités, comme naissants des occasions présentes : Aimant aussi cher ne rien dire qui vaille, que de montrer être venu préparé pour bien dire : Chose messéante, surtout à gens de ma profession⁵⁴.

Comment parler de « mouvements fortuits et imprémédités » en posant simultanément l'existence d'un « dessein » qui l'oriente ? De même, l'auteur pose la nonchalance comme faisant partie de son dessein. Ce serait quelque chose qu'il souhaite manifester par son écriture, mais c'est aussi un trait de caractère qu'il pense avoir. C'est pourquoi la notion de

⁴⁹ *Ibid.*, III, 5, p. 87.

⁵⁰ *Ibid.*, II, 17, p. 455.

⁵¹ *Ibid.*, I, 8, p. 153.

⁵² *Ibid.*, I, 39, p. 455.

⁵³ *Ibid.*, III, 9, p. 235.

⁵⁴ *Ibid.*, III, 9, p. 259-260.

« forme maîtresse », qui désigne sa nature singulière, est fondamentale dans les *Essais*. Paradoxalement, cette complexion naturelle est à la fois une prédisposition et un horizon vers lequel il tend, et c'est l'écriture qui réalise ce mouvement circulaire, par un retour réflexif.

Nous montrerons que les *Essais* reprennent la pratique des exercices spirituels en élaborant un rapport à soi très réfléchi et méthodique, tout en poursuivant simultanément l'objectif d'un rapport immédiat et naturel. Cette élaboration qui se produit au sein même de l'écriture engendre un texte paradoxal, à la fois très retravaillé, et qui se présente comme un registre spontané de fantaisies, de pensées informes... En poursuivant un rapport primitif à soi plus intuitif et plus vrai, représentatif d'une nature perdue, l'auteur des *Essais* ne renonce pas pour autant à la culture et à l'exercice de la raison. Bien au contraire, la reconstruction d'un rapport à soi naturel passe pour lui par l'élaboration artificielle et réfléchie d'une méthode d'exercices spirituels d'un nouveau genre, nourrie des traditions antérieures, philosophiques, mais aussi chrétiennes. Dans les *Essais*, cette recherche du naturel, représenté sous les traits d'un Socrate idéalisé, mais aussi de ces Indiens d'Amérique « qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature »⁵⁵, semble prévaloir. Elle s'explique en partie par le fait que la confiance que portaient les Anciens à la raison afin de se maîtriser soi-même, a été mise à mal par le christianisme, mais aussi par des événements historiques qui bouleversaient les repères établis. Emiliano Ferrari va jusqu'à parler de crise « qui aura des retentissements considérables sur les théories modernes de la moralité » :

D'un point de vue empirique et conceptuel à la fois, les *Essais* témoignent incontestablement d'une crise de la fonction de la raison dans la conduite des passions et du comportement humain en général⁵⁶.

Quelle place cette défiance à l'égard de toute élaboration rationnelle de soi laisse-t-elle à la pratique des exercices dont les Anciens faisaient le fondement ? Les exercices chrétiens ayant été confrontés à ce même problème, peut-être Montaigne leur a-t-il emprunté certains traits. Le christianisme a donné une place beaucoup plus importante à une pratique moins intellectuelle et plus intuitive des exercices, toujours indissociables de la prière (recherche d'une présence divine, d'une révélation). C'est une dimension qui se trouvait déjà chez les Anciens qui s'exerçaient à la contemplation à travers le regard d'en haut, mais qui n'était pas placée au premier plan. Nous montrerons que cette pratique intuitive des exercices tient une place essentielle dans les *Essais*, où elle est l'outil privilégié de la reconstruction d'un rapport plus immédiat à soi-même.

⁵⁵ *Ibid.*, « Au lecteur », p. 117.

⁵⁶ Emiliano FERRARI, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, coll. *Essais philosophiques sur Montaigne et son temps*, n°4, p. 308.

Nous présenterons d'abord la notion d'exercice spirituel, ses variantes selon les auteurs, mais aussi ses éléments de définition incontournables. Conscients des problèmes que cette notion peut soulever, nous pourrons alors préciser la définition que nous en retiendrons afin de la confronter aux *Essais*, et de proposer une classification des principaux exercices. Ces repères nous permettront ensuite de repérer dans l'œuvre de Montaigne des pratiques qui semblent s'apparenter aux exercices spirituels traditionnels, afin de déterminer dans quelle mesure elles en reprennent les principaux objectifs et les méthodes. Pour ce faire, nous prendrons pour exemples la méditation sur la mort et l'examen de soi (ou examen de conscience), deux exercices très répandus dans l'Antiquité et ensuite réinterprétés par le christianisme. Ces études ponctuelles nous permettront de montrer qu'ils s'inscrivent dans le projet plus vaste de définition et d'expérimentation d'un art de vivre, où le naturel est artificiellement reconstruit.

**PARTIE 1- REPÈRES : L'EXERCICE SPIRITUEL
DE L'ANTIQUITÉ AU XVI^e SIÈCLE**

Chapitre 1- Définition de la notion d'exercice spirituel.

Afin de poser les fondements de notre enquête, il convient dans un premier temps de préciser la notion d'exercice spirituel. C'est ce que nous ferons ici en revenant d'abord sur sa définition, ensuite sur les discussions auxquelles elle a donné lieu, pour en proposer enfin une typologie. Cela nous conduira à préciser les caractéristiques que nous en retiendrons afin de la confronter aux *Essais*, ainsi que le type d'exercices que nous y rechercherons.

Si l'expression d'« exercice spirituel » est très fortement connotée religieusement, elle désigne une réalité bien plus large et pose l'hypothèse d'une continuité entre les traditions antique et chrétienne. La thèse défendue par Hadot est « que le christianisme s'est présenté lui-même comme une « philosophie » et a intégré progressivement les exercices spirituels grecs, tandis qu'au Moyen Âge la philosophie se mettait au service de la théologie en fournissant à celle-ci l'armature théorique dont elle avait besoin »⁵⁷. Cette idée avait été développée avant lui par Paul Rabbow, dans un ouvrage datant de 1954⁵⁸, qui reprenait lui-même les travaux publiés par Louis Gernet⁵⁹ en 1945, mentionnant déjà le terme d'« exercices », à propos de la technique qui consiste à rassembler l'âme et à la concentrer. En 1965 Jean-Pierre Vernant, dans son livre *Mythe et pensée chez les Grecs*⁶⁰, parlait lui aussi d'« exercices spirituels », à propos d'Empédocle et des techniques de remémoration des vies antérieures.

Essayons d'abord de préciser cette notion en examinant les définitions qui en ont été données par ses fondateurs, Paul Rabbow et Pierre Hadot, puis par Michel Foucault. L'analyse de leurs variantes et de leurs points communs nous permettra ensuite d'en faire émerger les présupposés ainsi que les modalités principales.

⁵⁷ Daniel DESROCHES, « L'appropriation des exercices spirituels par le christianisme », dans *Encyclopédie de l'agora*, Dossier « Philosophie comme mode de vie ».

URL : http://agora.qc.ca/dossiers/Philosophie_comme_mode_de_vie.

⁵⁸ Pierre RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, Kösel, 1954.

⁵⁹ Louis GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique. Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.

⁶⁰ Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, coll. Textes à l'appui, 1965.

A- Les exercices spirituels selon Rabbow, Hadot et Foucault.

La notion d'« exercice spirituel » fait son apparition vers le milieu du XX^e siècle et connaît alors un essor assez inhabituel. D'une plume à l'autre, elle subit un ensemble d'inflexions. Pierre Hadot l'a érigée au rang de système, en la replaçant dans le cadre d'une évolution « historique », en en faisant un « phénomène » historique :

Le présent ouvrage voudrait précisément essayer de décrire dans ses traits généraux et communs le phénomène historique et spirituel que représente la philosophie antique. [...] Il s'agit donc de ressaisir le phénomène à son origine en prenant bien conscience du fait que la philosophie est un phénomène historique qui a commencé dans le temps et a évolué jusqu'à nos jours⁶¹.

L'organisation de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* veut montrer comment ces pratiques, et avec elle la philosophie, ont « évolué » dans le temps. L'auteur suit en partie un ordre chronologique⁶². Une dizaine d'années plus tôt, dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, il présentait déjà ces pratiques comme un « phénomène » en évolution :

Notre présente étude ne voudrait pas seulement rappeler l'existence d'exercices spirituels dans l'Antiquité gréco-latine, elle voudrait surtout préciser toute la portée et l'importance de ce phénomène et montrer les conséquences qui en découlent pour la compréhension de la pensée antique et de la philosophie elle-même⁶³.

Foucault lui empruntera cette ambition englobante en s'en servant pour proposer un panorama de l'histoire de l'émergence du sujet moderne :

La question que je voudrais aborder cette année, c'est celle-ci : dans quelle forme d'histoire se sont noués en Occident les rapports entre ces deux éléments, qui ne relèvent pas de la pratique, de l'analyse historique habituelle, le « sujet » et la « vérité »⁶⁴.

Cette volonté de faire émerger à partir de cette notion une évolution historique est toutefois très éloignée des ambitions plus modestes de Paul Rabbow et Jean-Pierre Vernant, qui en faisaient un usage beaucoup plus ciblé et pragmatique.

⁶¹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 16.

⁶² *Ibid.*, Partie 2- La philosophie comme mode de vie : Platon et l'Académie, Aristote et son école, etc., puis Partie 3- Rupture et continuité. Le Moyen Âge et les temps modernes : Le christianisme comme philosophie révélée, etc.

⁶³ Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 15.

⁶⁴ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet- Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. Hautes études, 2001, p. 4.

1- Les exercices spirituels définis par Paul Rabbow (1867-1956)

Paul Rabbow publie en 1954 la *Direction des âmes. Méthode des exercices dans l'Antiquité*⁶⁵. En guise de titre, il reprend l'intitulé de l'œuvre d'Ignace de Loyola (1491-1556), *Exercitia spiritualia* (1548), afin de désigner un « système pédagogique », une « technologie » qui, sous l'Empire romain⁶⁶, était destiné à contrôler la vie à travers l'application d'une méthode pratique⁶⁷. Le choix de ces termes est fondé sur un constat : celui que « les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola étaient hérités de la tradition antique par l'intermédiaire des moines, qui avaient employé ce terme pour qualifier leurs pratiques »⁶⁸. Prêtant une origine philosophique aux exercices spirituels chrétiens, Rabbow fait émerger une continuité entre la tradition philosophique antique et le christianisme. Cette idée nouvelle va inspirer de nombreux successeurs au premier rang desquels Pierre Hadot. La définition de l'exercice spirituel que propose Rabbow est exclusivement éthique, il n'y est pas question de rechercher la connaissance de soi :

Par exercice moral, nous désignons, une démarche, un acte déterminé, destiné à s'influencer soi-même, effectué dans le dessein conscient de réaliser un effet moral déterminé ; il vise toujours au-delà de lui-même, en tant qu'il se répète lui-même ou qu'il est lié, avec d'autres actes, dans un ensemble méthodique⁶⁹.

C'est pourquoi il focalise son étude sur deux écoles dans lesquelles cette dimension est tout particulièrement importante, à savoir le stoïcisme et l'épicurisme. Il propose une analogie entre leurs techniques de méditation et les techniques chrétiennes. Pour ce faire, il consacre une grande partie de son étude à la rhétorique, montrant qu'elle était un outil auquel les Anciens avaient souvent recours dans leurs exercices afin d'emporter l'adhésion de leur destinataire (soi-même et éventuellement quelqu'un d'autre). Il met ainsi en évidence « les différents types de procédés utilisés dans les argumentations rhétoriques, qui étaient destinées, dans l'Antiquité, à provoquer chez l'auditeur la persuasion : par exemple, l'amplification oratoire ou la vivante description des faits »⁷⁰. Selon lui, le discours philosophique ne s'appuyait pas

⁶⁵ Paul RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*, Munich, Kösel, 1954.

⁶⁶ L'Empire romain s'étend de 27 av. J. C. à 395 ap. J.-C. Rabbow étudie donc des auteurs comme Sénèque, Plutarque, etc.

⁶⁷ Eliana MAGNANI et Daniel RUSSO, « *Exercices spirituels*, études de mots, expériences d'images : réflexions sur l'exemple du Moyen Âge », dans *L'enseignement philosophique, Revue de l'APPEP*, 63/1, 2012, p. 48-61.

⁶⁸ Pierre HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio essais, 2003, p. 152.

⁶⁹ Paul RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*, p. 18, Cité et traduit par Pierre HADOT dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 60.

⁷⁰ Paul RABBOW, op. cit., p. 23, cité par Pierre HADOT dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 59.

uniquement sur la raison des élèves, mais aussi sur leurs affects puisqu'il s'agissait de les persuader.

Dans la perspective de Rabbow, l'exercice spirituel est donc présenté comme un outil devant avoir « un effet moral déterminé ». Il s'agit de permettre à l'individu de s'améliorer sur le plan éthique. Le contexte historique auquel il applique cette notion se restreint à la période des premiers siècles de notre ère.

2- Les exercices spirituels définis par Pierre Hadot (1922-2010)

Pour Pierre Hadot, au contraire, l'exercice spirituel est bien plus qu'un outil, c'est un exercice existentiel, qui engage non seulement la volonté, mais l'être tout entier. C'est un tournant majeur qu'il fait prendre à la notion, à laquelle il donne une ampleur nouvelle. Hadot reconnaît l'importance qu'a eue, dans ses propres recherches, la lecture du livre de Rabbow :

Paul Rabbow, [...] a inspiré tous ceux qui se sont intéressés à cet aspect de la philosophie [la philosophie comme manière de vivre]⁷¹.

Toutefois il considère que son prédécesseur n'a pas lui-même mesuré la portée de cette avancée. Il regrette non seulement que les analyses de Rabbow ne se soient pas étendues à d'autres écoles philosophiques que les écoles stoïcienne et épicurienne, mais aussi que leur portée n'ait pas été étendue au-delà du champ de la simple rhétorique. Selon lui, son prédécesseur :

(...) exposait les différentes formes que pouvaient prendre ces pratiques chez les Épicuriens et chez les Stoïciens, et avait également le mérite de marquer la continuité qui existe entre la spiritualité antique et la spiritualité chrétienne, mais en se limitant peut-être trop exclusivement aux aspects rhétoriques des exercices spirituels⁷².

Afin de donner à cette notion l'ampleur qu'elle lui semblait requérir, Hadot s'appuie sur les recherches de sa propre femme, Iseltraut Hadot, qui s'était déjà engagée avant lui dans cette direction⁷³ et avec qui il donnera une série de cours⁷⁴ au sujet du *Manuel* d'Épictète et ses réinterprétations néoplatoniciennes. Il reprend également les travaux de Jean-Pierre Vernant à propos d'Empédocle et des techniques de remémoration des vies antérieures. Cependant il s'écarte de lui au sujet de l'origine des exercices. Selon Vernant, qui partage l'idée avec Dodds et Joly⁷⁵, elle serait à chercher dans les pratiques chamaniques. Dodds⁷⁶ est celui qui va

⁷¹ Pierre HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 144.

⁷² *Ibid.*, p. 69- 70.

⁷³ Iseltraut HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, V. De Gruyter, 1969.

⁷⁴ Iseltraut et Pierre HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité. L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Le Livre de poche, coll. Références/Philosophie, 2004.

⁷⁵ Henri JOLY, *Le renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*, Paris, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, 1975.

le plus loin dans ce rapprochement. Selon lui, les exercices gréco-latins se seraient en partie inspirés des pratiques chamaniques répandues dans les sociétés archaïques sibériennes et amérindiennes, ce qu'il explique par l'extension du commerce et de la colonisation grecque à l'autre côté de la mer Noire, dans le Nord-est européen, au VII^e siècle a.v. J. C.. Ce sont des techniques de méditation fondées sur la maîtrise de la respiration, des exercices d'endurance physique comme la joute, etc. Selon Hadot, les pratiques chamaniques ainsi analysées restent trop vagues pour être réelles et c'est pour cette raison qu'elles peuvent s'appliquer si facilement à tous les domaines⁷⁷. Il a lui-même émis l'hypothèse d'une influence orientale sur la philosophie grecque⁷⁸ par l'intermédiaire de l'expédition d'Alexandre le Grand en Inde (IV^e siècle av. J.-C., contemporain de Platon) qui avait permis la rencontre de philosophes grecs (Anaxarque d'Abdère, Anaximène et Pyrrhon d'Elis) et de sages hindous. Cependant les troupes n'ayant pas franchi le fleuve Indus, aucune confrontation avec le bouddhisme naissant, qui ne s'était pas encore répandu dans l'ouest du pays, n'aurait pu avoir lieu. Les sages hindous rencontrés étaient principalement des brahmanes (comme Calanos qui est revenu avec Alexandre), et des « gymnosophistes » (sages pénitents qui vivaient nus).

Les recherches de Hadot sur la notion d'exercice spirituel commencent par une conférence à Bruxelles en 1953⁷⁹, et se poursuivent dans un certain nombre d'articles⁸⁰ : le premier, datant de 1972, porte sur l'exercice de la physique chez Marc Aurèle⁸¹, un autre, intitulé « Exercices spirituels » est paru en 1977⁸². Puis viennent deux ouvrages, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*⁸³ puis *Exercices spirituels et philosophie antique*⁸⁴, et le discours inaugural au Collège de France dresse un panorama de « L'histoire de la pensée hellénique et ro-

⁷⁶ Dodds s'inscrit à la suite des travaux des savants de l'école de Cambridge, « Cambridge ritualists » (Henry Chadwick, William K. Chadwick, Eric Robertson Dodds, Francis M. Cornford), mais surtout de ceux de Karl Meuli qui affirmait l'influence des pratiques chamaniques des peuples de la mer Noire colonisés par les Grecs.

⁷⁷ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., deuxième partie- « La philosophie comme mode de vie », chap. IX- « Philosophie et discours philosophique », « Exercices du corps et exercices de l'âme », p. 280.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁹ Pierre HADOT, « Epistrophê et metanoia », dans *Actes du XI congrès international de Philosophie, Bruxelles*, 20-26 août 1953, vol XII, p. 31-36.

⁸⁰ Trois recueils rassemblent les principaux articles de Pierre HADOT : *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1998 ; *Plotin. Porphyre. Études néoplatonicienes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999 ; et les *Études de patristique et d'histoire des concepts*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, qui contiennent notamment les résumés des conférences données à l'école pratique des hautes études.

⁸¹ Pierre HADOT, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », dans *Revue de théologie et de philosophie*, n°22, 1972.

⁸² Pierre HADOT, « Exercices spirituels », article liminaire de *l'Annuaire de la Ve Section de l'école pratique des hautes études*, t. LXXXIV, 1975-1976, p. 25-70.

⁸³ *Ibid.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, coll. Essais, 1995.

⁸⁴ *Ibid.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Études augustiniennes, 1987

maine ». Enfin une série d'entretiens sont reproduits et édités à titre posthume dans *La philosophie comme manière de vivre*⁸⁵.

Au début de ses recherches, il utilise volontiers le terme de « pratiques ». C'est le cas dans son article « Exercices spirituel » paru en 1977 :

On sera peut-être étonné de constater que l'épicurisme, habituellement considéré comme une philosophie du plaisir, fait une place tout aussi grande que le stoïcisme à des pratiques précises qui ne sont rien d'autre que des exercices spirituels⁸⁶.

De même, dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* :

Je désigne par ce terme [exercices spirituels] des pratiques [...] qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait⁸⁷.

Mais au fil du temps, il semble se détacher de cette définition, et ne reprend le terme de « pratique » qu'accompagné de certaines restrictions. Il s'en explique dans un entretien retranscrit dans le recueil *La Philosophie comme manière de vivre* :

On pourrait parler à la rigueur de « pratiques ». [...] Je n'aime pas l'expression « pratiques de soi » que Foucault a mise à la mode⁸⁸.

Ce glissement semble dû à une volonté de plus en plus marquée de se détacher d'une présentation trop pragmatique des exercices spirituels, voire de l'approche de Foucault, qui parlait ouvertement de « techniques ». En effet, pour Hadot, les exercices spirituels ne peuvent se réduire à un ensemble de techniques à visée pragmatique. Selon lui, ils engagent au contraire la personne tout entière⁸⁹, la construction d'un « sujet », c'est pourquoi ils ont une valeur existentielle. Il s'agit là d'un point essentiel, qui cristallise un certain nombre d'oppositions sur lesquelles nous reviendrons dans la deuxième partie de ce chapitre. Cette dimension des exercices permet à Hadot de justifier le choix du terme de « spirituel » qui revêt, à ses yeux, un sens plus large que celui d'exercice « de pensée » : il permettrait d'inclure l'imagination et la sensibilité de l'individu. « Spirituel » signifie à la fois « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme »⁹⁰. Il s'en explique dès 1976, dans un des premiers articles qu'il consacre à la notion :

« Exercices spirituels ». L'expression déroute un peu le lecteur contemporain. Tout d'abord il n'est plus de très bon ton, aujourd'hui, d'employer le mot « spirituel ». Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme » ne recouvre pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. On pourrait évidemment parler d'exercices de pensée, puisque, dans ces exercices, la pensée se prend en quelque sorte pour matière et cherche à se modifier elle-même. Mais le mot « pensée » n'indique pas d'une ma-

⁸⁵ *Ibid.*, *La Philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio essais, 2003.

⁸⁶ *Ibid.*, « Exercices spirituels », dans *École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974, p. 37.

⁸⁷ *Ibid.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit. p. 21-22.

⁸⁸ *Ibid.*, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 153.

⁸⁹ *Ibid.*, Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit., p. 60.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 20.

nière suffisamment claire que l'imagination et la sensibilité interviennent d'une manière très importante dans ces exercices. Pour les mêmes raisons, on ne peut se contenter d'« exercices intellectuels », bien que les aspects intellectuels (définition, division, raisonnement, lecture, recherche, amplification rhétorique) y jouent un grand rôle.

« Exercices éthiques » serait une expression assez séduisante, puisque, nous le verrons, les exercices en question contribuent puissamment à la thérapeutique des passions et se rapportent à la conduite de la vie. Pourtant ce serait là encore une vue trop limitée⁹¹.

Dans *La philosophie comme manière de vivre*, il précise ce choix :

Personnellement, je définirais l'exercice spirituel comme une pratique volontaire, personnelle, destinée à opérer une transformation de l'individu, une transformation de soi⁹².

Il s'agit selon lui d'une conversion totale de l'individu. En ce sens, l'exercice spirituel n'est pas seulement une pratique, une activité, un outil ayant un objectif extérieur, comme l'application d'un code de bonne conduite : il veut transformer l'individu, son rapport au monde et son être, changer totalement son mode de vie afin de trouver la « bonne vie ». C'est pourquoi c'est un travail, une *metanoia*, c'est-à-dire une conversion totale. Aussi consacre-t-il tout un chapitre à cette notion de « conversion » dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*. Selon lui, ce terme peut désigner un « changement d'opinion » ou une « transformation totale de la personnalité »⁹³. Le mot latin *conversio* recouvre deux mots grecs : *epistrophê*, qui signifie seulement un changement d'orientation, un retour à l'origine ou retour à soi, et *metanoia*, qui désigne un changement total, une mutation, voire un repentir. Hadot retient très clairement le second sens. Selon lui, si cette notion est généralement applicable aux domaines religieux, politique ou philosophique, dans l'antiquité préchrétienne elle ne concerne, en revanche, que les deux derniers. La conversion philosophique serait « la plus radicale » et « la moins répandue »⁹⁴. Après Platon, chez qui la conversion revêtait surtout une dimension politique, les écoles stoïcienne, épicurienne et néoplatonicienne auront surtout pour vocation de convertir des individus :

La philosophie devient essentiellement un acte de conversion. Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre : changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels. Ainsi, le philosophe parvient à la tranquillité de l'âme, à la liberté intérieure, en un mot à la béatitude. [...] La philosophie antique n'est donc jamais l'édification d'un système abstrait, mais apparaît comme un appel à la conversion par laquelle l'homme retrouve sa nature originelle (*epistrophê*) dans un violent arrachement à la perversion où vit le commun des mortels et dans un profond bouleversement de tout l'être (c'est déjà la *metanoïa*). [...] La conversion chrétienne, elle aussi, est *epistrophê* et *metanoïa*, retour et renaissance⁹⁵.

⁹¹ *Ibid.*, « Exercices spirituels », dans *Ecole pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, Tome 84, 1975-1976, p. 25-26.

⁹² *Ibid.*, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 144.

⁹³ *Ibid.*, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., chapitre « Conversion », p. 175.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 177.

La particularité de l'approche de Hadot est donc qu'il présente la philosophie antique comme devant réaliser une *metanoia*. Sans doute cela est-il dû à sa volonté de bâtir des ponts entre la tradition chrétienne et la philosophie antique. Pour lui, cette dernière impliquant une conversion totale, le choix d'une école revêt un caractère exclusif et irréversible et il demeure indissociable de celui d'un mode de vie. C'est pourquoi il présente ce choix comme déterminant et exclusif. Discours et mode de vie étant pour lui indissociables, « le discours philosophique prend son origine dans un choix de vie et une option existentielle, et non l'inverse »⁹⁶. Cet attachement très fort à une école évoque par certains aspects celui que l'on peut avoir envers l'Église, nous verrons plus loin que cela lui sera reproché comme une forme de transposition du christianisme.

3- Les exercices spirituels définis par Michel Foucault (1926-1984)

Michel Foucault, qui suivait les recherches de Hadot⁹⁷, rencontre ce dernier en 1980 et lui suggère de postuler au Collège de France. Il est manifestement influencé par ses travaux qui ont fait prendre un véritable tournant à ses propres recherches. Elles s'orientent vers l'étude historique du sujet, plus précisément des formes de subjectivation, et c'est dans ce cadre qu'il va être amené à analyser les pratiques du rapport à soi, comme en témoigne la conclusion du premier cours retranscrit dans *l'Herméneutique du sujet* :

Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité, mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité, mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet⁹⁸.

On retrouve dans ce passage la perspective historique commune à Pierre Hadot et à Michel Foucault, recentrée autour de la question du sujet. La conception foucauldienne des exercices se distingue cependant sur plusieurs points.

La différence terminologique en est un premier indicateur. Foucault parle des « arts de l'existence », ou des « techniques de soi » et très ponctuellement d'« exercices spirituels »⁹⁹

⁹⁶ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, « Avant propos », op. cit., p. 18.

⁹⁷ Foucault aurait été particulièrement attentif à l'intervention de Hadot à Bruxelles en 1953, comme le raconte ce dernier dans « Dialogue interrompu avec Michel Foucault ».

⁹⁸ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op.cit, p. 20.

⁹⁹ Dans *L'Herméneutique du sujet*, l'expression « exercice spirituel » apparaît à six reprises : p. 279-280 (à propos du travail d'analyse des représentations dans les *Pensées* de Marc Aurèle), p.288 (De même, en comparaison avec « l'exercice spirituel chrétien », p.293-294 (Id.), p.396 (au sujet des règles de silence dans le pythagorisme), p.399 (au sujet du problème de la continuité entre les exercices d'origine chamaniques et les exercices spirituels), p.404 (à nouveau pour parler des exercices spirituels chrétiens).

alors qu'Hadot utilise seulement cette dernière expression. Il définit ces « arts de l'existence » comme :

(...) des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et répond à certains critères de style¹⁰⁰.

La notion d'exercice est donc, pour lui, liée à celle d'art (un art de vivre), voire, d'œuvre : l'homme antique devient en quelque sorte « artiste de lui-même », et se prenant pour une œuvre à accomplir. C'est pourquoi il parle à plusieurs reprises, au sujet de la philosophie antique, d'une « esthétique de l'existence »¹⁰¹. Les exercices spirituels deviennent une forme de recherche esthétique qui aurait pour enjeu un « style », qui par définition sera singulier, même s'il s'inscrit dans un cadre admis et « porte certaines valeurs esthétiques ». Ce point précis l'oppose à Hadot qui déclare :

Dans ce travail de soi sur soi, dans cet exercice de soi, je reconnais également, pour ma part, un aspect essentiel de la vie philosophique : la philosophie est un art de vivre, un style de vie qui engage toute l'existence. Toutefois, j'hésiterais à parler avec M. Foucault d'« esthétique de l'existence », aussi bien à propos de l'Antiquité, que de la tâche du philosophe en général¹⁰².

En effet, selon Hadot, le mot « esthétique » peut prêter à confusion parce qu'il a un sens très différent pour nous de celui qu'il avait pour les Anciens. La philosophie antique ne recherche pas le beau au sens moderne du terme (comme une réalité indépendante du bien et du mal), elle recherche le bien. C'est pourquoi, « au lieu de « culture de soi », il vaudrait mieux selon Hadot, parler de « transformation », de « transfiguration », de « dépassement de soi ». Il remarque également que cette dernière notion est liée à celle de « sagesse » qui est quasiment absente des analyses de Foucault :

La sagesse est l'état auquel peut-être le philosophe ne parviendra jamais, mais auquel il tend, en s'efforçant de se transformer lui-même pour se dépasser¹⁰³.

Cependant, Foucault rejoint Hadot sur la vocation thérapeutique des exercices spirituels, censés délivrer l'homme de ses passions. Il replace toutefois cet enjeu dans le cadre plus large du « souci de soi » : pour lui, il s'agit avant tout de s'occuper de son âme (*psukhês epimelêton*¹⁰⁴). C'est l'impératif du « souci de soi-même » sur lequel Foucault n'a de cesse

¹⁰⁰ Pierre HADOT, *Histoire de la sexualité*, II- *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2004, Introduction, p. 18.

¹⁰¹ Propos de Michel Foucault recueilli par H.L. Dreyfus et Paul Rabinow, dans un entretien en 1983 : *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1984, p. 349.

¹⁰² Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., « Dialogue interrompu avec Michel Foucault », p. 231.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 231.

¹⁰⁴ PLATON, *Alcibiade*, 132 c, cité par Michel FOUCAULT dans *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 53. Quand Alcibiade demande à Socrate comment prendre soin de lui-même, celui-ci lui recommande avant tout de prendre soin de son âme.

de revenir¹⁰⁵, que les Grecs nomment *epimeleia*, et les Latins *cura sui*. Hadot insiste sur les objectifs de cette thérapeutique et regrette que Foucault ne s'y attarde pas davantage car, selon lui, exercices spirituels ont pour vocation de :

procurer la paix de l'âme, c'est-à-dire [de] délivrer de l'angoisse, angoisse que provoquent les soucis de la vie, mais aussi le mystère de l'existence humaine : crainte des dieux, terreur de la mort¹⁰⁶.

De plus, Foucault parle au sujet des exercices spirituels de « schéma », de « prescription » ayant une « fonction » précise¹⁰⁷ : les exercices développent des techniques qui visent une certaine efficacité. Ils n'ont plus cette dimension existentielle que leur prêtait Hadot, mais sont au contraire considérés comme de simples outils. C'est là une différence essentielle entre les deux approches. Pour Foucault, les exercices (*askêsis, meletai*) permettent à chacun de s'entraîner afin de se perfectionner dans un art de vivre défini par l'école qu'il préfère, mais à laquelle il n'est pas inconditionnellement attaché. C'est pourquoi ils varient en fonction de ces dernières. Il insiste donc davantage qu'Hadot sur la notion de technique, qui est tout à fait absente dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, et n'est évoquée qu'assez rarement dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, si ce n'est au sujet des sophistes et dans la citation suivante :

Bien que beaucoup y fassent allusion, il n'existe aucun traité systématique codifiant d'une manière exhaustive une théorie et une technique de l'exercice (*askesis*) philosophique¹⁰⁸.

Pour Foucault au contraire, le choix de vie propre à chaque école philosophique est à l'origine de la définition d'une certaine technique de vie (*tekhnê tou biou*) : un art de vivre, une procédure d'existence. L'exercice de cet art (de soi-même) laisse place à la liberté de chacun au sein de la communauté qu'est l'école.

Enfin, tous deux n'ont pas la même conception de la conversion permise par l'exercice. Hadot y voyait une *metanoia* Foucault conserve au contraire l'opposition traditionnelle entre philosophie antique et christianisme. Pour lui, « la notion de conversion [...] telle qu'elle a été développée dans le christianisme à partir du III^e et surtout du IV^e siècle » est une *metanoia*¹⁰⁹, et il l'oppose à celle que l'on trouve par exemple chez Platon et qui est, quant à elle, une *epistrophê*. Dans la philosophie antique il distingue une « *conversio ad se* » (« *epistrophê pros heauton* »), un retour à soi dans lequel « il n'y a pas exactement rup-

¹⁰⁵ Michel FOUCAULT développe cette notion dans *L'Herméneutique du sujet*, op. cit.. Il en fait l'objet principal et le titre du troisième tome de son *Histoire de la sexualité*, op. cit.

¹⁰⁶ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 231.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 280.

¹⁰⁸ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 289.

¹⁰⁹ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 202.

ture »¹¹⁰ : il ne s'agit donc pas d'une *metanoia*. Du reste Foucault se refuse à systématiser la conversion au sujet de la philosophie antique, car il ne s'agit pas encore selon lui d'une « notion construite », mais tout au plus d'« une sorte de schéma pratique »¹¹¹, « un élément de technologie de soi »¹¹². Cependant, ces deux chercheurs ne situent pas au même moment le point de rupture à partir duquel la philosophie s'est détachée de sa définition antique. Hadot le place au Moyen Âge, au moment de l'avènement de la scolastique, et Foucault, au dix-septième siècle, avec les *Méditations métaphysiques* de Descartes¹¹³. En effet, jusqu'à Descartes, un sujet avait besoin d'effectuer un certain travail sur lui-même afin de pouvoir ensuite accéder à la vérité, c'est la nécessité de cette ascèse qui est à l'origine des technologies de soi. Après, au contraire :

(...) on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement. [...] sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait été modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui recherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle¹¹⁴.

En définitive, Pierre Hadot et Michel Foucault ont donné à la notion d'exercice spirituel l'ampleur qu'on lui connaît aujourd'hui en l'intégrant à une approche beaucoup plus large et historique, centrée sur l'évolution de la philosophie pour le premier, sur celle du sujet pour le second. Ils partagent l'idée que la philosophie antique, grâce à la pratique des exercices spirituels, se conçoit comme un travail sur soi dans le but d'accéder à la sagesse (pour Hadot) ou à la vérité (pour Foucault). Si tous deux soulignent la vocation thérapeutique de la philosophie, seul Hadot en définit les contours en évoquant la paix de l'âme et la sagesse qui sont visées. Leur vision des objectifs de ce travail sur soi diverge également. Pour Foucault il revêt une dimension esthétique, puisqu'il permet de faire de soi-même, de sa vie, une œuvre. Pour Hadot, il permet de replacer l'individu dans le cadre de l'univers, ce qui est une conception plutôt stoïcienne. Il y aurait donc une norme à laquelle on essaie de se conformer. Avec Foucault au contraire, il s'agit de rechercher son propre style¹¹⁵, même si celui-ci est ancré dans la tradition. Malgré les divergences que nous avons relevées, la notion d'exercice spirituel partage certaines caractéristiques essentielles qui s'expliquent par un certain nombre de présupposés communs.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 203.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 199.

¹¹² *Ibid.*, p. 200.

¹¹³ Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 345-346. Cité par Pierre HADOT dans *Qu'est-ce que la philosophie antique*, op. cit., p. 395.

¹¹⁴ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 19.

¹¹⁵ Notons à ce sujet que cette vision des exercices concerne essentiellement les auteurs des premiers siècles de notre ère (Sénèque, Plutarque, Marc Aurèle), auxquels Foucault consacre l'essentiel de son analyse.

B- Les présupposés de la notion

La notion d'exercice spirituel se fonde d'abord sur l'existence d'une continuité entre les pratiques ascétiques antiques et chrétiennes, par l'intermédiaire de la tradition monastique. Elle se justifie ensuite par la mise en évidence de certains besoins auxquels il s'agirait de subvenir. Les différentes écoles philosophiques antiques partagent un même constat, celui du malheur que vivent les hommes, et de l'échec auquel ils se heurtent notamment à cause de leur ignorance et de leurs fausses opinions. Chez les Anciens comme chez les Chrétiens, ces défaillances sont perçues comme des maladies que ces pratiques auraient pour fonction de guérir. La notion d'exercice spirituel présuppose enfin qu'il soit non seulement possible, mais encore souhaitable de se transformer soi-même, voire de progresser.

1- Une continuité entre la philosophie antique et le christianisme

Selon Hadot, il n'aurait fallu attendre qu'un siècle après la mort du Christ pour que le christianisme soit présenté comme une philosophie, un élément pourtant caractéristique de la culture grecque. Plus encore, cette religion a progressivement tenté de s'imposer comme la seule philosophie possible. Parmi les exemples les plus anciens, il cite notamment Philon d'Alexandrie, appelé aussi Philon le juif (env. 25 av. J.-C. – env. 50 ap. J.-C.) :

Dès le II^e siècle ap. J.-C. les écrivains chrétiens, que l'on appelle les apologistes parce qu'ils se sont efforcés de présenter le christianisme sous une forme compréhensible au monde gréco-romain, ont utilisé la notion de Logos pour définir le christianisme comme la philosophie¹¹⁶.

Selon Hadot, le christianisme aurait emprunté aux écoles philosophiques leurs méthodes ascétiques : le recours à un discours performatif et témoignant d'un véritable choix de vie, l'importance de l'exégèse de textes fondateurs à laquelle les pratiques philosophiques avaient laissé une place de plus en plus grande.

Dès ses origines, cette religion se présente à la fois comme un discours et un mode de vie, qu'elle conçoit comme indissociables l'un de l'autre. Déjà dans la philosophie grecque, un grand nombre d'exercices adoptaient une forme discursive. Ces pratiques s'appuyaient sur la capacité du discours à transformer celui à qui il s'adressait, mais aussi celui qui le produisait. Dans ce contexte, il s'agissait donc d'un discours rationnel qui cherchait à convaincre et éventuellement à persuader de la justesse de certains arguments liés à la doctrine d'une école.

¹¹⁶ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 357.

Il répondait à une quête de connaissance et de sagesse. C'est pourquoi le concept de Logos, si important depuis Héraclite, désignait à la fois le « discours », la « parole » et la « raison ». Selon Hadot, le christianisme s'est engouffré dans cette ambiguïté du concept de Logos en assimilant ce dernier avec Dieu : le Logos est Dieu, Dieu est le Logos, c'est-à-dire une Raison qui régit toute chose.

L'autre caractéristique essentielle que cette religion emprunte, selon Hadot, à la philosophie antique est le recours à l'exégèse, cette méthode qui s'est peu à peu imposée dans les écoles de philosophie grecque des deux premiers siècles de notre ère. Il constate que des écoles du même type sont créées, qui se consacrent à l'interprétation des Écritures Saintes :

les écoles d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme celles que le maître de Clément d'Alexandrie ou encore Origène lui-même avait ouvertes à Alexandrie, offriront un type d'enseignement — ment tout à fait analogue à celui des écoles philosophiques contemporaines. De même que les platoniciens proposaient un cursus de lecture des dialogues de Platon correspondant aux étapes du progrès spirituel, des chrétiens, comme Origène, feront lire dans l'ordre à leurs disciples le livre biblique des Proverbes, puis l'Ecclésiaste, puis le Cantique des Cantiques, qui correspondent respectivement selon Origène à l'éthique, qui donne une purification préalable, à la physique, qui apprend à dépasser les choses sensibles, et à l'époptique ou théologie, qui conduit à l'union à Dieu¹¹⁷.

Le christianisme se présentant comme une philosophie révélée, l'exégèse devient pour lui l'instrument majeur de cette Révélation. L'exercice de lecture des textes saints est « spirituel » parce qu'il en fait ressortir la logique cachée, à savoir la Raison divine qui gouverne le monde. Ce faisant, il permet d'effectuer un travail sur soi-même, plus précisément sur son âme.

Selon Hadot, ce sont là les principales raisons qui justifient l'idée d'une continuité entre les pratiques philosophiques et chrétiennes de l'ascèse, et la notion d'exercice spirituel qui les rassemble.

2- Les besoins auxquels répond la pratique des exercices spirituels.

Si les philosophes antiques ont pratiqué des exercices spirituels, c'est d'abord parce qu'ils pointaient certaines défaillances auxquelles ils entendaient remédier, à savoir principalement les passions, les illusions et les erreurs de jugement. Le christianisme a assez largement repris ce présumé, cependant la posture qu'il adopte par rapport à ces faiblesses change du tout au tout, ce qui modifie la pratique de l'exercice spirituel mais aussi ses objectifs.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 358-359.

a- Les défaillances auxquelles il faut remédier.

Elles sont généralement assimilées à des maladies que la philosophie aurait pour fonction de guérir. Cette analogie entre la médecine qui soigne le corps et la philosophie qui soigne l'âme est un lieu commun qui parcourt toute l'Antiquité. Pour les Anciens, elle n'a rien de métaphorique, étant donné le lien indissoluble qui existe selon eux entre l'âme et le corps, et ce même dans le cadre d'une pensée dualiste comme celle de Platon ou, plus tard, de Cicéron. Pour expliciter ce lien, Marc Aurèle a recours à l'image de la marionnette :

Αἴσθου ποτὲ ὅτι κρείττον· τι καὶ δαιμονιώτερον ἔχεις ἐν σαυτῷ τῶν τὰ πάθη ποιούντων καὶ καθάπαξ τῶν νευροσπαστούντων σε¹¹⁸.

C'est encore le cas dans le passage suivant qui combine cette image à celle de la force vitale :

Μέμνησο ὅτι τὸ νευροσπαστοῦν ἐστὶν ἐκεῖνο τὸ ἔνδον ἐγκεκρυμμένον· ἐκεῖνο ἐνέργεια, ἐκεῖνο ζωή, ἐκεῖνο, εἰ δεῖ εἰπεῖν, ἄνθρωπος¹¹⁹.

Présenter l'âme comme un souffle vital (*pneuma*) qui anime le corps est un lieu commun très répandu. Ce lien entre l'âme et le corps explique pourquoi, aux yeux des Anciens, le médecin doit être philosophe, et le philosophe doit être médecin. Galien justifie la première proposition en ces termes :

Καὶ μὴν εἴ γε πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς μάθησιν καὶ πρὸς τὴν ἐφεξῆς ἄσκησιν ἀναγκαῖα τοῖς ἰατροῖς ἐστὶν ἢ φιλοσοφία, δῆλον ὡς, ὅστις ἂν <ἄριστος> ἰατρὸς ἦ, πάντως οὗτός ἐστι καὶ φιλόσοφος¹²⁰.

La philosophie est nécessaire au médecin (*ἰατρὸς*), non seulement quand il étudie la théorie (« étude » : *μάθησιν*), mais aussi quand il passe à la « pratique » (*ἄσκησιν*). En effet, le bon médecin doit être « non seulement amoureux du travail, mais aussi ami de la tempérance et compagnon de la vérité »¹²¹. Si la méthode logique est indispensable pour discerner les maladies à partir de leur catégorisation, la physique et l'éthique, qui sont les deux autres parties de la philosophie, ne le sont pas moins. Pour le médecin en particulier, la tempérance et le mépris de l'argent apparaissent comme deux vertus fondamentales. Inversement, les Anciens prêtaient généralement aux philosophes des compétences médicales. Des témoignages confirment que Platon¹²² était parfois consulté en tant que médecin. Dans ses *Investigations phi-*

¹¹⁸ Marc AURELE, *Pensées*, XII, 19, dans *Les Stoïciens. Tome II*, trad., Emile BRÉHIER, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2012, p.1244. Trad. : « Sens-tu bien que tu as en toi une chose meilleure et plus divine que celles qui produisent les passions en te faisant bouger comme une marionnette ? »

¹¹⁹ Marc AURELE, *Pensées*, X, 38, dans *Les Stoïciens. Tome II*, op. cit., p.1231. Trad. : « Souviens-toi que ce qui tire les fils, c'est la réalité cachée à l'intérieur : c'est l'éloquence, c'est la force vitale, c'est, s'il faut tout dire, l'homme. »

¹²⁰ GALIEN, *Œuvres, Tome 1-Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris, Belles lettres, trad. Véronique Boudon-Millot, 2007, p. 291 : « Et assurément, s'il est vrai que la philosophie est nécessaire aux médecins au début de leur apprentissage ainsi que dans la suite de leur exercice, il est clair que celui quel qu'il soit qui est un médecin accompli est également philosophe. »

¹²¹ Introduction de Véronique BOUDON-MILLOT dans op. cit., p. 248.

¹²² PLATON, *Lettre VII*, 331a-b, cité par Pierre VESPERINI, voir note ci-dessus.

losophiques, Wittgenstein¹²³ a détaillé cette fonction thérapeutique de la philosophie antique qui s'assignait pour objectif d'apaiser les âmes. D'autres à sa suite, comme Voelke¹²⁴, se sont attachés à mettre en évidence les spécificités thérapeutiques des différentes écoles comme l'épicurienne, la stoïcienne et la sceptique¹²⁵. Leurs analyses des maladies de l'âme restent marquées par les travaux fondateurs de Jackie Pigeaud¹²⁶ qui a consacré une grande partie de ses recherches à l'étude de ce qu'il appelle la « tradition médico-philosophique », principalement pour le cas du stoïcisme. En effet, selon lui, ce sont les Stoïciens, qui ont donné le plus d'importance à cette idée de maladie de l'âme. Le philosophe grec Chrysippe, un des tout premiers Stoïciens, a particulièrement développé cette analogie, notamment dans le *Traité des passions*. Dans un autre ouvrage (le traité *Sur l'Âme*) il décrivait celle-ci en termes physiologiques. Les fragments qui en ont été conservés l'ont été grâce à un médecin, Galien, qui les a reproduits dans un de ses ouvrages : *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*¹²⁷, un court traité probablement écrit aux alentours de 169 et qui discute les thèses d'auteurs classiques, réfute les thèses monistes, pour leur préférer celles d'Hippocrate (notamment la théorie des quatre humeurs). Plus tard, les idées de Chrysippe seront reprises par des philosophes romains comme Cicéron (notamment dans le quatrième livre des *Tusculanes*) et Sénèque. Cependant il s'agit aussi d'un lieu commun que l'on retrouve dans d'autres écoles. Selon Jackie Pigeaud,

Même Lucrèce, dans son vocabulaire, imite quelquefois l'analogie chrysippéenne de la maladie de l'âme et de la maladie du corps dans la description de l'invétérassions de la passion :
Vlcus enim uiuescit et inueterascit alendo,
Inde dies gliscit furor atque aerumna grauescit.
 « Car l'abcès se ravive et s'invétère quand on le nourrit, et la folie s'accroît de jour en jour et la peine s'alourdit » (IV. 1068)¹²⁸.

¹²³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques (Philosophische Untersuchungen, 1956)*, trad. de l'all. par Dominique Janicaud, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014.

¹²⁴ André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Academic Press Fribourg, coll. Vestigia, 1993.

¹²⁵ Plusieurs articles d'André-Jean VOELKE ont été réunis dans le précédent volume (voir note ci-dessus). Certains traitent de l'épicurisme : « Santé de l'âme et bonheur de la raison : la fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme », « Opinions vides et troubles de l'âme : la médication épicurienne » ; d'autres du stoïcisme : « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe », « Santé du monde et santé de l'individu : Marc-Aurèle V, 8 » ; et les derniers du scepticisme : « Soigner par le logos : la thérapeutique de Sextus Empiricus ».

¹²⁶ Jackie PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Études anciennes, 1981.

¹²⁷ GALIEN, *De elementis ex Hippocratis sententia*, dir. Ph. De Lacy, Berlin, Akademie Verl., CMG V, 1, 2, 1996. On trouve une traduction française partielle par le séminaire « κοινὸς | koinôs » (Lyon) en ligne : <<https://koinos.hypotheses.org/galien-de-elementis-traduction>> ; également une traduction française par Cyril Garnaud, dans *Traduction et commentaire de Les Éléments d'après Hippocrate de Galien*, Mémoire de maîtrise sous la dir. de J. Jouanna, Paris IV-Sorbonne, 1998.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 527.

Les Stoïciens ont pour particularité d'assimiler les maladies de l'âme aux passions¹²⁹, par opposition à la santé de l'âme qui se confond pour eux avec la sagesse. C'est ce qu'écrit Sénèque dans son *De uita beata*¹³⁰, ou encore Cicéron dans les *Tusculanes* :

*Omnis autem perturbationes animi morbos philosophi appellant negantque stultum quemquam his morbis vacare. Qui autem in morbo sunt, sani non sunt ; et omnium insipientium animi in morbo sunt: omnes insipientes igitur insaniunt). Sanitatem enim animorum positam in tranquillitate quadam constantiaque censebant ; his rebus mentem vacuam appellarunt insaniam, propterea quod in perturbato animo sicut in corpore sanitas esse non posset*¹³¹.

Les maladies de l'âme sont particulières en ce que nous en sommes responsables. Elles répondent d'une part aux « lois de la physiologie », et d'autre part aux « normes de la morale »¹³². Dans la conception stoïcienne (c'est le cas notamment chez Cicéron, Sénèque et Plutarque), ces maladies trouvent leur origine dans des passions qui ont échappé à la maîtrise de la raison. Pour lutter contre elles, cette dernière doit reprendre le contrôle : les exercices spirituels doivent l'y aider. C'est pourquoi Marc Aurèle définit les *logoi philosophoi* comme les outils du médecin :

Ὅσπερ οἱ ἰατροὶ ἀεὶ τὰ ὄργανα καὶ σιδήρια πρόχειρα ἔχουσι πρὸς τὰ αἰφνίδια τῶν θεραπευμάτων, οὕτω τὰ δόγματα σὺ ἔτοιμα ἔχε πρὸς τὸ τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα εἰδέναι, καὶ πᾶν καὶ τὸ μικρότατον οὕτω ποιεῖν ὡς τῆς ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συνδέσεως μεμνημένον· οὔτε γὰρ ἀνθρώπινόν τι ἀνευ τῆς ἐπὶ τὰ θεῖα συναναφορᾶς εἶ πράξεις οὔτ' ἔμπαλιν¹³³.

Le christianisme reprend cette image des exercices comme thérapeutique. Cependant, d'une part il le fait de manière métaphorique étant donné le dualisme entre l'âme et le corps, et d'autre part cette thérapie ne suffit pas en elle-même à apporter la guérison, si elle n'est accompagnée de la grâce divine. Jean-Claude Larchet en a fait l'analyse au sujet de la spiritualité orthodoxe du I^{er} au XIV^e siècle, dans son ouvrage *Thérapeutique des maladies spirituelles*. Sa démarche est la suivante :

Dès l'origine, le salut a été considéré par les Pères de l'Église comme une guérison apportée par le Christ médecin des âmes et des corps à l'humanité malade. Cette conception, qui trouve dans les Écritures et dans la liturgie de solides appuis, a été intégrée par la tradition ascétique de l'Orient chrétien, au point que celle-ci s'est constituée comme une véritable méthode diagnostique et thérapeutique des maladies spirituelles.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 245.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 530.

¹³¹ CICÉRON, *Les Tusculanes*, trad. Jean Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 2008, livre III, 4, 9, p. 6-7. Trad : « Or, tous les troubles de l'âme, les philosophes les qualifient de maladies, et ils affirment que nul parmi les non-sages n'échappe à ces maladies. Mais celui qui est malade n'a pas la santé, et l'âme de tous les non-sages est malade ; donc tous les non-sages sont fous. Or nos ancêtres considéraient que la santé de l'âme consiste dans un état de tranquillité et de stabilité ; l'état de la pensée où ces qualités faisaient défaut, ils l'ont appelé insaniam, parce qu'ils estimaient que le trouble de l'âme, comme celui du corps, est incompatible avec la santé. »

¹³² *Ibid.*, p. 529.

¹³³ Marc AURELE, *Pensées pour moi-même*, III, 13, trad. Mario Meunier, Paris, Garnier Flammarion, 1999, p.56 : « Comme les médecins ont toujours sous la main les instruments et les fers nécessaires à donner des soins dans les cas urgents : de même, aie toujours prêts les principes requis pour la connaissance des choses divines et humaines et pour tout accomplir, même l'action la plus insignifiante, en homme qui se souvient de l'enchaînement réciproque de ces deux sortes de choses. Car tu ne saurais bien faire aucune chose humaine, sans la rapporter en même temps aux choses divines, et inversement ».

Cette méthode fut mise au point au cours du temps, sur la base de l'anthropologie chrétienne définie par les Pères, par des générations de spirituels. Ceux-ci ont exploré l'âme humaine dans ses moindres replis ; ils ont appris à en maîtriser tous les mouvements et se sont appliqués à la transformer¹³⁴.

Les principales défaillances auxquelles les exercices spirituels antiques et chrétiens s'efforcent de remédier sont les mêmes, à savoir le fait que l'homme soit victime de ses passions ou de ses péchés (dans le cas du christianisme), mais aussi de ses illusions et de ses erreurs de jugement.

a-1. L'homme est d'abord victime des mouvements internes qui lui échappent.

Les philosophes antiques comme les Pères de l'Église chrétienne partagent le constat de la nécessité de canaliser ce qui est, en nous, cause de désordre : ces mouvements internes incontrôlés qui nous empêchent d'être sages. Les premiers nomment ces mouvements des « passions » alors que les seconds parlent de « péchés », deux phénomènes qui n'ont ni la même source ni les mêmes implications même si les termes employés pour les désigner sont souvent les mêmes : la colère, l'orgueil, la peur, etc.

La source des passions, pour les philosophes antiques, est un dérèglement interne dont la source varie selon les écoles. Celles qui défendent la thèse dualiste (comme l'école platonicienne) situent la source de ces désordres dans le corps. Les exercices spirituels ont alors pour objectif de faire en sorte que l'âme reprenne le contrôle sur le corps. Pour les Stoïciens, au contraire, les passions proviennent d'un dérèglement de l'âme. Selon les Stoïciens, les passions nous dispersent. Parce qu'elles nous tournent vers un objet extérieur, elles nous éloignent de nous-mêmes. Il s'agit donc d'un problème de direction :

(...) la passion est une altération de la partie directrice de l'âme ou *hégemonikon*. Cette altération a son origine dans une défaillance de la raison qui, au lieu de rester fidèle à sa propre nature, de s'attacher avec fermeté à ses propres normes, juge d'une manière erronée. La passion peut donc être caractérisée sommairement comme un jugement défectueux dont nous portons l'entière responsabilité¹³⁵.

Les passions sont provoquées par ce qui ne dépend pas de nous, à savoir le passé ou l'avenir : la fortune, la santé, la richesse, la beauté... Les Stoïciens recommandent d'apprendre à se concentrer sur l'instant présent qui seul est maîtrisable, et peut nous ouvrir à « la conscience cosmique en nous rendant attentifs à la valeur infinie de chaque instant, en nous faisant accepter chaque moment de l'existence dans la perspective de la loi universelle du cosmos »¹³⁶. Le sage est celui qui sait maîtriser sa propre pensée, son propre jugement et qui, confronté aux

¹³⁴ Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles : Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, coll. Théologie, 2000, quatrième de couverture.

¹³⁵ André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Paris, Cerf, 1993, p. 74.

¹³⁶ Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 27-28.

assauts du monde, parvient à protéger sa « citadelle intérieure », pour reprendre l'expression de Marc-Aurèle. Ils proposent certains exercices, qui doivent permettre d'accroître la maîtrise de soi et reposent sur le principe de la *prosoché* : il faut anticiper les maux afin de s'y préparer. C'est le cas par exemple de l'exercice de préparation à la mort, qui doit apprendre à maîtriser et dépasser la peur de la mort. Cet exercice vise une forme de maîtrise (gouvernement de soi), mais aussi d'acceptation (accord avec la nature) : il présuppose l'acceptation des normes que sont le Bien et le Mal. Les Épicuriens, placent la source des passions dans une mauvaise gestion des désirs.

Pour les Chrétiens, en revanche, le désordre vient de l'extérieur : c'est le Diable qui sème le trouble en tentant l'homme dans sa chair et dans son esprit. Ces péchés sont mauvais par nature parce qu'ils poussent aux vices et éloignent de Dieu et de la possibilité du Salut. Plus que de dysfonctionnements, il s'agit de fautes dont on doit se sentir coupable. Les exercices spirituels chrétiens ont donc pour objectif de les repérer afin de les neutraliser par le processus du repentir¹³⁷. Il ne s'agit pas seulement d'en assurer la gestion. C'est là une différence essentielle par rapport à l'exercice de la philosophie antique, comme l'explique Foucault dans ce passage de *L'Herméneutique du sujet* où il distingue « la pureté chrétienne et l'abstinence païenne :

Dans tous les textes chrétiens sur la chasteté, vous verrez combien Socrate est mal vu, qui s'abstenait bien sûr d'Alcibiade quand Alcibiade venait se coucher auprès de lui, mais n'en continuait pas moins à le désirer.¹³⁸

Selon Foucault ce glissement vers une tentative de neutralisation « de la pensée, du désir et de l'imagination » ne s'est pas fait du jour au lendemain, et s'est amorcé avant le christianisme, notamment chez Épictète.

En effet, ce schéma qui oppose la conception philosophique des passions à la conception chrétienne des péchés demande à être nuancé. Thomas d'Aquin (XIII^e siècle), par exemple, développe une théorie des passions modérées qui rejoint l'approche antique, il se réclame des Péripatéticiens. Selon lui ces dernières sont de bonnes passions. De même, Basile de Césarée (IV^e siècle), dans son « Homélie sur la colère », propose des exercices très proches de la tradition philosophique afin de ne pas céder à cette passion qui « vient du dehors et s'abat sur nous comme une tempête imprévue ». Il insiste sur l'inscription de sa prédication dans une pratique quand il écrit :

¹³⁷ C'est ce que doit faire l'exercice de l'examen de conscience sur lequel nous reviendrons par la suite (Partie 2- Chap. 2).

¹³⁸ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 412.

οὕτως ἐπὶ τῶν πνευματικῶν παραινέσεων, ἐπειδὴν μάλιστα τὴν ἔκβασιν μαρτυροῦσαν λάβη τὰ παραγγέλματα, τότε τὸ σοφὸν αὐτῶν καὶ ὠφέλιμον πρὸς τὴν ἐπανόρθωσιν τοῦ βίου καὶ τὴν τῶν πειθομένων τελείωσιν ἀναφαίνεται.¹³⁹

Après ces premières lignes, il commence par exposer les effets de la colère sur ceux qui s’y laissent aller, puis il montre comment échapper à cette passion, en travaillant à être doux et humble, à l’image de Dieu. Il nuance cependant en concédant que la colère peut être parfois utile si on en fait bon usage, c’est-à-dire si elle est réglée par la raison et par la vertu, tournée vers le bien. On peut par exemple s’indigner contre le vice, mais pour éviter de tomber dans l’excès, il faut travailler sur soi-même afin de s’entraîner à l’humilité, qui est selon lui le meilleur rempart contre la colère, en prenant exemple sur le Christ. Inversement, les Stoïciens nient l’existence de bonnes passions. Pour eux ce sont des vices qui empêchent d’accéder à la vertu, elles doivent être combattues. Quel que soit le courant auquel ils appartiennent, les philosophes antiques ont surtout une approche pragmatique : ils réfléchissent moins sur la nature des passions en elles-mêmes que sur les moyens d’agir sur ces dernières¹⁴⁰. C’est à cette fin qu’ils proposent un certain nombre d’exercices. Mais il s’agit principalement de lutter contre elles.

Les exercices épicuriens répondent à une tout autre logique. Pour eux, les hommes sont malades de leur désir d’assouvir des désirs vains et doivent apprendre à réorienter leurs désirs vers des plaisirs simples et accessibles à savoir les plaisirs naturels. C’est pourquoi les exercices qu’ils proposent suivent une tout autre méthode. A la confrontation, au combat, ils opposent une forme de détour, voire de diversion. Il ne s’agit pas pour eux d’anticiper les maux, puisqu’ils fuient la douleur, mais au contraire de se concentrer sur les plaisirs accessibles, qui peuvent nous permettre d’accéder au bonheur. Épicure distingue à cette fin les désirs que l’on peut assouvir, et qui, nous procurant du plaisir, font accéder à une certaine forme de bonheur, et les plaisirs vains, comme l’amour des richesses, dont on ne pourra jamais être rassasié, et qui seront à terme toujours source de souffrance. Les Cyrénaïques, disciples d’Aristippe de Cyrène (V^e siècle av. J.-C.), reprennent en partie cette approche puisqu’ils recherchent eux aussi le plaisir, proposent également un apprentissage de la jouissance de l’instant, de l’adaptation aux circonstances, afin de rester libres. Cette notion de liberté est

¹³⁹ Basile de CESAREE, « Homélie 10 », dans *Homélie, discours et lettres choisis de saint Basile le Grand*, trad. M. l’Abbé AUGER, Lyon, Guyot, 1927, p. 59. Trad. : « Dans les avis spirituels, c’est lorsque les préceptes sont confirmés par les événements, que l’on reconnaît leur sagesse, que l’on voit combien ils sont utiles pour instruire les hommes et pour redresser ceux à qui on les donne. » Texte grec : *Patrologia graeca*, « *Adversus eos qui irascuntur* », 31, p. 353.

¹⁴⁰ Il existe cependant certaines exceptions, décrites par Diogène Laërce (Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de poche, coll. Pochothèque, Paris, 2013, p. 861). On pense par exemple à Hécaton dans son traité *Sur les passions* et à Zénon dans *Sur les passions* : la peine, la crainte (c’est l’anticipation d’un mal), le désir, le plaisir (« soulèvement irrationnel vers ce qui paraît désirable »).

pour eux fondamentale. Le plaisir lui-même ne doit pas être source d’asservissement, c’est pourquoi il faut canaliser ses pulsions pour éviter d’être conduit par elles. C’est donc là encore une forme de gouvernement de soi qui est visée. Aussi Aristippe aurait-il répondu à ceux qui lui reprochaient de fréquenter la courtisane Laïs :

« ἔχω [Λαΐδα], ἀλλ' οὐκ ἔχομαι· ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἠττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι. »¹⁴¹.

Pour les Épicuriens comme pour les Cyrénaïques, le sage ne peut maîtriser les circonstances dans lesquelles le plaisir s’offre à lui, il doit cependant apprendre à saisir ces occasions. Cependant, à la différence des Épicuriens, les Cyrénaïques acceptent toutes les formes de plaisir, même celles qui procèdent de conduites honteuses¹⁴². En cela ils se rapprochent des Cyniques qui rejettent eux aussi toute forme de culpabilisation liée à des normes sociales. Pour ces derniers il faut apprendre à être présent à soi, notamment à travers un apprentissage de la jouissance libérée de toute norme morale et sociale, alors que les Épicuriens acceptaient ces normes. C’est pourquoi, lorsque Vesperini parle au sujet des *logoi philosophoi* de l’impératif d’apprendre à « rester droit » et d’adhérer en cela aux normes de la vie aristocratique, il met implicitement de côté l’école cynique.

L’approche chrétienne des passions reprend en partie celle des Stoïciens. Elle les rejoint sur l’impératif de maîtrise de soi et sur les normes extérieures (le bien et le mal) qu’elle se fixe.

a-2. L’homme est victime de ses illusions.

Qu’entend-on par « illusion » ? On appelle ainsi « toute erreur, soit de perception, soit de jugement ou de raisonnement, pourvu qu’elle puisse être considérée comme naturelle, en ce que celui qui la commet est trompé par une apparence »¹⁴³. On distingue alors celles qui viennent des sens (quand la perception n’est pas fidèle à la réalité), et celles qui sont le fruit d’un mauvais jugement (quand on s’illusionne soi-même plus ou moins consciemment). Dans les deux cas, elle conduit « à un jugement faux et, éventuellement, à une conduite inadaptée au réel qui manquera [...] son but »¹⁴⁴.

Si l’illusion est naturelle pour les philosophes antiques, elle demeure un frein dans l’accès à la vérité, et une entrave à l’action, c’est pourquoi elle doit être combattue. Pour Épi-

¹⁴¹ Diogène LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., II, 75, p. 280. Trad. : « Je possède Laïs, mais je ne suis pas possédé par elle. Car c’est de maîtriser les plaisirs et de ne pas être subjugué par eux qui est le comble de la vertu, non point de s’en abstenir ».

¹⁴² *Ibid.*, II, 88, p. 295.

¹⁴³ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (7e éd.), Paris, PUF, 1956, p. 463.

¹⁴⁴ André DERVILLE, « Illusions », *Dictionnaire de spiritualité* [en ligne], consulté le 4 juin 2017. URL : <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>

cure, les hommes sont malades de leurs fausses conceptions. Pour Épictète, ils sont esclaves de leurs opinions fausses, il faut les libérer du mauvais usage de la raison, les rendre maîtres de leur bonheur. Pour Plotin enfin, les âmes ont oublié leur nature, le véritable bonheur depuis la chute et doivent la retrouver. Mais le courant qui aura le plus souligné ces fausses opinions demeure sans doute le scepticisme. Les Sceptiques proposent la suspension du jugement, l'*epochê*, qui est aussi une rupture d'adhésion aux discours philosophiques dogmatiques comme aux idées reçues. Le Sceptique ...

(...) se bornera en toute chose à décrire ce qu'il éprouve, ce qui lui apparaît, sans rien ajouter au sujet de ce que sont ou ce que valent les choses ; il se contente de décrire la représentation sensible qui est la sienne et l'état de sa sensibilité, sans y ajouter son avis¹⁴⁵.

Pour ce faire, ils s'aident de formules, comme par exemple : « pas plus ceci que cela », « peut-être », « tout est indéterminé », « tout échappe à la compréhension », « à tout argument s'oppose un égal argument », « je suspends mon jugement »¹⁴⁶. Les différentes écoles proposent des exercices afin d'apprendre à identifier ses illusions, à s'en détacher, voire à les éviter. Selon la nature de ces dernières, ils préconisent un exercice plutôt qu'un autre. Le « contrôle des représentations », fondé sur une « attitude de surveillance permanente à l'égard des représentations qui peuvent venir à la pensée »¹⁴⁷, lutte surtout contre les illusions venues d'une erreur de perception. En revanche, l'exercice de méditation sur la mort, sur lequel nous reviendrons par la suite, combat une illusion venue d'une erreur de jugement : nous nous représentons la mort comme terrible. Celle-ci est à la source d'une peur sclérosante qu'il s'agit d'apaiser. Pour les Chrétiens, l'illusion est surtout le résultat d'erreurs de jugement. L'homme est incapable de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, et il est victime de ses fausses opinions qui l'empêchent d'atteindre la vérité :

Tout peut être objet d'illusion : les pratiques comme les vertus, l'apostolat comme la vie contemplative, le soin de la vie intérieure comme le souci de la perfection. Et chacun s'illusionne par des cheminements intérieurs qui lui sont propres¹⁴⁸.

C'est ce qui explique l'importance de la notion de discernement dans la pensée ignacienne bien que celle-ci ne figure que deux fois dans le manuel des *Exercices spirituels*. Pour Loyola, le discernement des esprits est la capacité à distinguer, parmi la diversité de ceux qui nous agitent, ce qui relève du démon ou de Dieu (discernement au sens strict), et les différents niveaux du bien (discernement positif). Lui-même aurait progressivement acquis cette faculté,

¹⁴⁵ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 225-226.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 226.

¹⁴⁷ Michel FOUCAULT, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 483.

¹⁴⁸ *Ibid.*

grâce à des lectures pieuses qui l'auraient conduit à la conversion¹⁴⁹. Il s'agit, pour le fidèle, de « distinguer les motions et les états psychologiques qu'il vit [et d'apprendre] ainsi à percevoir leur contenu cognitif et leur charge affective, [de] détecter leurs causes et leur origine »¹⁵⁰. Selon Loyola, ce n'est pas un don, mais une « faculté qui est donnée à l'esprit ou qu'il a acquise par l'expérience, d'apprécier les choses selon leur nature et à leur juste valeur, d'en juger avec bon sens et clarté »¹⁵¹ :

Il s'agit d'un acte vécu dans la foi, par lequel l'exercitant, aidé de celui qui l'accompagne, est amené à distinguer les motions et les états psychologiques qu'il vit. Il apprend ainsi à percevoir leur contenu cognitif et leur charge affective, à détecter leurs causes et leur origine¹⁵².

Cette faculté est essentielle, parce qu'elle n'intervient pas seulement ponctuellement pour reconnaître les mauvaises tentations, mais qu'elle permet en permanence de s'orienter vers Dieu : elle « servira sans cesse à « chercher et trouver » cette volonté divine qui, même si elle s'exprime en clair dans une loi extérieure, réclame de notre part un effort constant d'assimilation personnelle »¹⁵³. Le discernement demande donc d'intérioriser (« assimiler ») un ensemble de « lois extérieures » à l'individu et de les mettre en application. Si elle n'est pas naturelle, les exercices spirituels doivent permettre de s'y entraîner. Ils devront apprendre au retraitant à être sensible aux diverses « motions » intérieures¹⁵⁴, afin de pencher du côté du bien, c'est-à-dire de la louange de Dieu.

Qu'ils soient philosophiques ou chrétiens, les exercices spirituels sont conçus comme une technique permettant de lutter contre les défaillances humaines que représentent les passions et les illusions, mais la philosophie antique et le christianisme adoptent-ils la même posture par rapport à ces défaillances qui justifient la nécessité des exercices ?

b- Des défaillances synonymes de culpabilité ?

Dans certains contextes, celles-ci étaient considérées comme de simples erreurs. Les exercices avaient alors pour but de les corriger, en pratiquant une sorte de gestion de soi. Il fallait apprendre notamment à gérer au mieux ses passions, et non pas à les éradiquer. Dans

¹⁴⁹ Ignace de LOYOLA, *Fontes narrativi*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 66 et 73, Rome, 1943, 1951, cité par Joseph PEGON dans « Discernement des esprits », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* [en ligne], consulté le 13 juin 2017.

¹⁵⁰ Définition donnée par l'édition des *Exercices spirituels* par E. Gueydan, op. cit., p. 225.

¹⁵¹ Article « Discernement » du *Tlfi* [en ligne], consulté le 13 juin 2017, URL : <https://www.le-tresor-de-la-langue.fr/definition/discernement>.

¹⁵² Note de vocabulaire de l'édition des *Exercices spirituels* utilisée : Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, dir. Edouard GUEYDAN, Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, coll. Christus n°61, « Vocabulaire », p. 225.

¹⁵³ Joseph PEGON, art. cit.

¹⁵⁴ Les motions sont les mouvements qui exercent une action motrice sur l'âme. « Tout évènement psychologique devient une motion, dès que sont repérés, d'une part, la cause d'où provient ce « mouvement », d'autre part, ce à quoi cet évènement psychologique aboutit dans l'affectivité, plaisir ou souffrance. », Note de l'édition des *Exercices spirituels* par E. Gueydan, op. cit., p. 239.

d'autres contextes au contraire, ces défaillances ont été source de culpabilité. Dans ce cas, les exercices se voyaient assigner un objectif de purification. Gardons-nous cependant d'une assimilation hâtive de la première posture à celle de la philosophie antique et de la seconde à celle du christianisme. S'il est vrai que ce schéma se révèle généralement exact, il appelle à être nuancé par le cas particulier de l'école pythagoricienne, dont s'inspirera plus tard la religion chrétienne.

Chez les Pythagoriciens en effet, l'exercice spirituel est cathartique. Ce qui justifie la nécessité d'une ascèse, c'est avant tout l'attente de vies futures. Se purifier doit permettre de retrouver sa dimension divine, pour la réaliser pleinement après la mort. Pythagore croit en la réincarnation, et son école est peut-être celle qui se rapproche le plus d'une Église. Comme l'écrit Dodds, ce philosophe « fonda une espèce d'ordre religieux, une communauté d'hommes et de femmes dont la règle était déterminée par l'attente de vies futures »¹⁵⁵. Il aurait promis à ses disciples, quelques élus, qu'ils revivraient et deviendraient des démons ou des dieux, car chacun avait en lui une dimension divine. Pour cela, ils devaient vivre une vie pure, renoncer aux plaisirs et accepter la punition¹⁵⁶ : fuir le sang (éviter le contact des chasseurs et des bouchers, personnes considérées comme impures), accepter certaines restrictions alimentaires et sexuelles (Empédocle les aurait suivies à la lettre jusqu'à l'abstinence totale). Comme l'écrit Diogène Laërce dans ses *Vies et doctrines des hommes illustres* :

Λέγεται παρεγγυᾶν αὐτὸν ἐκάστοτε τοῖς μαθηταῖς τάδε λέγειν εἰς τὸν οἶκον εἰσιοῦσι,
 Πῆ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;
 σφάγια τε θεοῖς προσφέρειν κωλύειν, μόνον δὲ τὸν ἀναίμακτον βωμὸν προσκυνεῖν. Μηδ'
 ὀμνύναι θεοῦς· ἀσκεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν. Τοὺς τε πρεσβυτέρους τιμᾶν, τὸ
 προηγούμενον τῷ χρόνῳ τιμιώτερον ἡγουμένους· ὡς ἐν κόσμῳ μὲν ἀνατολὴν δύσεως, ἐν βίῳ
 δ' ἀρχὴν τελευτῆς, ἐν ζωῇ δὲ γένεσιν φθορᾶς¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Eric Robertson DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1977, p. 149.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹⁵⁷ Diogène LAËRCE, VIII, 22, *La Vie des hommes illustres*, trad. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2013, p. 959-960. Trad. : « On raconte qu'il prescrivait à ses disciples, chaque fois qu'ils entraient chez eux, de dire la chose suivante : Où ai-je commis une faute ? Qu'ai-je fait ? Que n'ai-je accompli qui aurait dû l'être ? Il interdisait de présenter des sacrifices sanglants aux dieux, et permettait d'honorer seulement l'autel non sanglant ; et il disait de ne pas jurer par les dieux car il faut s'entraîner à se montrer digne de foi, il disait qu'il fallait respecter les plus âgés, en estimant que ce qui dans le temps a plus de valeur ; de même dans le monde le lever a plus de valeur que le coucher, dans notre existence le début plus que la fin, et dans la vie la naissance plus que la destruction. »

C'est pourquoi, selon Dodds, le courant pythagoricien marque le début de ce qu'il appelle la « civilisation de la culpabilité » :

Le besoin d'une *askesis*, sous une forme ou sous une autre, était implicite dans la tradition chamanique dès le départ. Mais la « civilisation de la culpabilité » archaïque lui donna une orientation particulière¹⁵⁸.

Le moment de la naissance du christianisme est sans doute celui où cette insistance sur la culpabilité sera la plus marquée. De fait, les premiers chrétiens (du I^{er} au III^e siècle ap. J.-C.) pratiquent une morale particulièrement austère dans le but de se distinguer de leurs contemporains. Ils adoptent une discipline de vie très stricte (jeûne, etc.), renoncent aux distractions païennes jugées immorales, rejettent le luxe et valorisent la virginité, le mariage et la famille, la charité fraternelle. Ils prônent enfin une vie communautaire, allant jusqu'à pratiquer l'aveu des fautes et demander leur pardon en public (ce n'est que plus tard que le sacrement de la confession, en privé, sera inventé). A la tradition philosophique, ils opposent la renonciation à soi au nom de la transcendance divine. Poussée à l'extrême, elle prend la forme du martyr. Clément d'Alexandrie (140 - 220 ap. J.-C.) l'a théorisée, lui qui est le premier à avoir tenté de concevoir un programme complet de formation spirituelle chrétienne, sur le modèle de celles proposées dans les écoles antiques. Celui-ci est exposé dans trois ouvrages renvoyant aux différentes étapes qu'il propose : *Le Protreptique* est destiné à « convertir » (c'est une exhortation lyrique à la faire), *Le Pédagogue* à « former les mœurs » (c'est un précis de morale pratique), et enfin *Les Stromates* à « enseigner la gnose » (c'est-à-dire les mystères de l'au-delà)¹⁵⁹. Ce dernier volume est celui qui traite de la question du martyr (plus précisément le IV^e *Stromate*), une question controversée au II^e siècle après Jésus-Christ. Henry Chadwick le résume en ces termes :

At Rome, admirers of Valentinus, who was regarded by Clement as deviant from orthodoxy insofar as that was an identifiable concept in 190, did not think martyrdom a necessary ideal for an aspiring Christian. It was close to suicide, which a Stoic might admire but not a Platonist. For Clement Christian martyrs were heroes who bore torture and death for their faith, just as honourable as "men of philosophy" such as Zeno or Anaxarchus. Pagan critics had a common question. If, as you believe, God is caring for you, why do you suffer persecution and death? Those who tolerate a high level of pain are an object of wonder. Peasant women in Iberia (Georgia) bear the pain of childbirth while working in the fields and carry their offspring home. In the Christian community martyrs stand for integrity and their stand leads some to conversion, and amazes others. Towards voluntary martyrs who provoke the authorities Clem-

¹⁵⁸ Eric Robertson DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, op. cit., p. 159.

¹⁵⁹ Voir à ce sujet l'article « Clément d'Alexandrie » de l'*Encyclopaedia universalis*, rédigé par Pierre HADOT : Pierre HADOT, « CLÉMENT D'ALEXANDRIE (140 env.-env. 220) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 4 août 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/clement-d-alexandrie/>

*ent is wholly unsympathetic. The mood of his book is remarkably positive and cheerful in his representation of the Christian ideal*¹⁶⁰.

Cette idée de culpabilité demeure une constante de la pensée chrétienne. C'est elle qui rend nécessaire la purification que pourront réaliser l'examen de conscience, la confession, les châtiments corporels (voire le martyre dans le cas extrême du christianisme primitif), et toutes formes de privation... L'examen de conscience, sur lequel nous reviendrons dans la suite de notre étude, a pour but de purifier le fidèle afin de le rendre disponible à la grâce qui donne accès à la Vérité révélée.

Les exercices spirituels philosophiques comme chrétiens que nous avons évoqués se concevant comme une façon de remédier à des défaillances, partagent tous le présupposé qu'une transformation de soi est non seulement possible, mais encore souhaitable.

3- Une volonté de transformation ou de progression ?

La pratique des exercices spirituels repose sur le présupposé essentiel qu'il est possible et même souhaitable de se transformer, est-ce à dire de s'améliorer ? Cela va de soi dans l'exercice chrétien, dans la mesure où « la notion de progrès spirituel constitue l'armature même de la formation et de l'enseignement »¹⁶¹, mais est-ce aussi le cas dans la philosophie antique ?

Cette volonté de progression se retrouve par exemple dans les exercices spirituels jésuites, qu'Ignace de Loyola définit en ces termes :

*La primera anotación es, que por este nombre, ejercicios espirituales, se entienda todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales ; por la mesma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales*¹⁶².

¹⁶⁰ Revue par Henry CHADWICK du livre Clément d'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate IV*, trad. Claude MONÉSERT, Cerf, coll. Sources chrétiennes n°463, 2001, dans *Journal of theological studies*, vol. 54, n°1, Oxford university press, p. 311, DOI 10.1093/jts/54.1.311.

¹⁶¹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 359.

¹⁶² Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, texto autographe, Madrid, Christo Rey, 1977, p. 4. Disponible à l'adresse : www.cristorey.org. Trad. d'Edouard Gueydan, dans l'édition de référence utilisée, Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, trad. du texte Autographe par Edouard Gueydan, Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, coll. Christus, 4e éd., 2008, p. 27 : « Par ce terme d'exercices spirituels, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement, et d'autres opérations spirituelles, comme il sera dit plus loin. De même, en effet, que se promener, marcher et courir sont des exercices corporels, de même appelle-t-on exercices spirituels toute manière de préparer et de disposer l'âme pour écarter de soi toutes les affections désordonnées et, après les avoir écartées, pour chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme. »

Dans la dernière version des *Exercices spirituels* (celle soumise à la ratification pontificale), qui est écrite en latin, la définition est similaire :

Prima Annotatio est, quod hoc nomine Exercitiorum spiritualium intelligitur quilibet nodus examinandi conscientiam, meditandi, contemplandi, orandi vocaliter et mentaliter et aliarum operationum spiritualium, prout deinceps dicitur ; quia sicut ambulare, ire et currere sunt exercitia corporalia, ita etiam quilibet modus praeeparandi et disponendi animam ad tollendas a se omnes affectiones inordinatas [male ordinatas] et, postquam quis eas sustulerit, ad quaerendam et inveniendam voluntatem divinam in vitae suae dispositione ad salutem animae vocantur exercitia spiritualia¹⁶³.

La notion de « disposition » est importante, car c'est un concept lié à l'idée d'ordre, et plus encore d'orientation. Elle est déclinée sous forme de verbe et de substantif dans les deux versions du texte : *disponer el ánima* et *la disposición de su vida* en espagnol, *disponendi animam* et *in vitae dispositione ad salutem* en latin. Comme le montrent ces occurrences, il s'agit de disposer son âme, mais aussi sa vie, de les ordonner, et même de les orienter dans un but précis. Les deux sont liés : disposer sa vie en fonction du salut de l'âme passe par un travail sur cette dernière (remarquons au passage que le corps n'est pas du tout évoqué). Celui-ci s'organise en deux étapes : la première consiste à « écarter de soi toutes les affections désordonnées », et la seconde à « chercher et trouver la volonté divine dans sa vie ». La question de l'ordre est elle aussi très importante, et elle revient très souvent dans cet ouvrage. La première semaine par exemple, proposera des « *exercicios espirituales para vencer a si mismo y ordenar su vida, sin determinarse por affeccion alguna que desordenada sea* »¹⁶⁴. On retrouve ici le *topos* antique du combat alliée à l'impératif de l'ordre. L'exercice spirituel ignacien se présente non seulement comme un travail sur soi, mais aussi sur sa vie, comme si cette dernière était en quelque sorte considérée comme une réalité détachée de soi, une œuvre. Cela rejoint l'idée foucaldienne d'une esthétique de soi. Ce travail sur sa vie est un travail de réorganisation de soi, une transformation, ou *metanoia*.

La philosophie antique répond à la même exigence d'imposer un ordre (le respect de règles éthiques qui constituent une *orthopraxie*), cependant celui-ci ne concerne pas uniquement l'âme, mais aussi le corps¹⁶⁵. On peut dire également qu'elle consiste à orienter sa vie dans une certaine direction, à savoir la recherche de la sagesse, du bonheur, ou de l'*ataraxie* (ou *tranquillitas animi* pour les latins). Contrairement à la conception chrétienne, cette orientation ne vise pas un but extérieur à la vie (le salut de l'âme après la mort), mais interne à

¹⁶³ Ignatii de LOYOLA, *Exercitia spiritualia*, versio litteralis, R. P. Joanne Roothaan, Ratisbonae, 1920, p. 4-10.

¹⁶⁴ Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, op. cit. Trad. op. cit., p. 43: « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider par quelque attachement qui serait désordonné ».

¹⁶⁵ Nous reviendrons sur cette question des « exercices d'ordre physique », dans notre C- Typologie des exercices.

cette dernière¹⁶⁶. Quant à la notion d'ordre, la lutte contre le désordre des passions est bien évidemment commune à la philosophie antique et au christianisme qui l'emprunte à la première. La seconde étape de la mise en ordre ignacienne (rechercher dans sa vie la volonté divine) semble par contre spécifique à cette religion. Pour autant, est-elle si éloignée de l'acceptation stoïcienne de la Providence ? L'ascèse stoïcienne est certes une lutte, mais elle est aussi un apprentissage du consentement à ce qui ne dépend pas de nous, à savoir de ce qui est donné par la Nature. Cette double dimension (combattre et consentir) est capitale pour analyser les exercices spirituels philosophiques comme chrétiens, nous y reviendrons dans la deuxième partie.

Les deux traditions présupposent qu'une transformation de l'individu soit souhaitable. Elle dépend de la volonté. Pour les Stoïciens par exemple, nos pensées, notre volonté sont les seules choses sur lesquelles nous ayons prise, c'est donc ce qu'il faut travailler. Cependant ce travail sur soi n'est pas seulement la recherche d'un épanouissement personnel, ni même une façon de réussir sa vie, mais il manifeste également la volonté de se soumettre à un ordre total qui nous dépasse : celui du *cosmos*. L'homme ne peut être heureux que s'il acquiesce à cet ordre du monde qu'il ne maîtrise pas. Pour les Chrétiens également, la volonté de maîtrise va de pair avec une part d'acceptation de ce qui nous est donné, c'est pourquoi la pratique des exercices spirituels a une dimension cathartique : en purifiant l'homme, ils doivent lui apprendre à ressembler à Dieu, et à consentir au plan divin.

4- Les outils supposés efficaces pour répondre à ces besoins.

Croire qu'il est possible de s'améliorer, c'est croire en l'existence d'outils efficaces pour réaliser cette transformation, au premier rang desquels se trouve la raison, mais aussi parfois l'imagination. Dès l'ouverture de ses *Entretiens*, Épictète classe les exercices en les rattachant aux trois facultés de l'âme : la faculté de désir rattachée à l'imagination (apprendre à ne pas désirer ce qui n'est pas à notre portée), la faculté d'action rattachée au jugement (agir en temps et en lieu voulus), et la faculté de pensée rattachée à la mémoire (contrôler la valeur de ses représentations).

¹⁶⁶ Nous reviendrons sur cette question au sujet de l'exercice de la mort : Partie 1-chap. 3- C- Typologie des exercices et Partie 2- chap 1.

a- Le pouvoir de la raison

L'instance principale sur laquelle s'appuie la pratique des exercices spirituels philosophiques et chrétiens est la raison. Croire en la possibilité d'une transformation de soi par ces exercices c'est donc d'abord croire en son pouvoir. Le stoïcisme, comme son contemporain l'épicurisme, ont en commun la « profonde conviction que les individus peuvent bannir tout accident de leur existence et aspirer, grâce à la seule raison, à devenir invulnérables comme des dieux et à se suffire »¹⁶⁷.

Telle est la principale différence entre la philosophie antique et le christianisme. Pour la première en effet, l'homme est naturellement aliéné par ses passions, mais il est possible de le guérir, grâce à une pratique raisonnée. Comme nous l'expliquions précédemment, les exercices spirituels s'inscrivent alors dans le cadre d'une thérapie. Le christianisme en revanche remet en question les pouvoirs de la raison : l'esprit lié au mal se ment à lui-même, il n'est donc plus en mesure de s'évaluer. Plus encore, non seulement l'homme n'est pas autonome dans son Salut (il a besoin de l'intermédiaire du directeur de conscience, du prêtre), mais encore les exercices sans la foi ne peuvent suffire à le sauver. L'augustinisme a constitué un tournant majeur dans l'histoire de la pensée occidentale, en dénonçant les apories de l'herméneutique de soi. Selon Augustin, le déchiffrement ne peut qu'être paradoxal : la vérité sur soi ne peut venir de soi, à cause de la force aveuglante de l'amour propre. On ne croit plus au pouvoir de la raison, entachée par le péché originel. L'homme ne peut dire vrai sur soi.

b- Croire au pouvoir de l'imagination

L'imagination est une des trois facultés de l'âme avec le jugement et la mémoire. C'est la plus ambivalente des trois, car elle est liée à la pensée, au rêve, et aux sentiments. Elle présente des aspects positifs, comme d'être source de créativité, d'exaltation, mais elle peut également être source de confusion, et d'égarement. Toute une tradition l'accuse d'être illusoire. Notamment les Stoïciens qui recommandent non seulement d'apprendre à la canaliser, mais encore de s'en servir, car elle peut être un outil précieux dans le gouvernement de soi. C'est ce qui justifie l'exercice de contrôle des représentations que nous évoquions plus haut. Plutôt que de la rejeter, il s'agit donc de faire preuve de pragmatisme et d'apprendre à l'utiliser. Selon la philosophie platonicienne également, l'imagination une fois canalisée peut s'avérer utile. Toute pensée est image, c'est pourquoi nous devons « découvrir un moyen de

¹⁶⁷ Phillip MITSIS, *Epicurus' Ethical Theory : the Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, 1988, introduction, p. 1, cité par Paul VEYNE dans SENEQUE, *Entretiens et Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 588.

trier les apparences, et d'éliminer d'abord les images qui seraient les moins conformes au réel. » Pour ce faire, Platon a élaboré deux méthodes : « la première s'efforce de découvrir l'unité au sein de la multiplicité, l'essaim commun aux abeilles ; l'autre, s'armant du couteau du dialecticien, divise le genre en espèces et parcourt les articulations de l'un jusqu'en ses plus lointaines extrémités »¹⁶⁸. La première s'apparente à l'exercice de contrôle des représentations : elle part d'une perception qu'elle élabore ensuite de façon rationnelle afin de se débarrasser d'une illusion. Rabbow¹⁶⁹ a montré que ces pratiques, dont nous trouvons trace dans les dialogues de Platon étaient enseignées et utilisées à l'Académie. Pierre Vesperini insiste sur ce rôle des images, et sur leur pouvoir dans les pratiques éthiques des Anciens. Certains courants du christianisme, partant du constat des dangers de l'imagination, choisissent au contraire de la rejeter. A partir du XIV^e siècle se développe ainsi le *pathos* de l'imagination, avec pour toile de fond la possession diabolique.

D'autres en revanche, font le choix de reprendre l'approche antique en utilisant l'imagination de façon pragmatique, tout en ayant conscience des risques encourus. C'est notamment le cas d'Augustin, de Thomas d'Aquin, et surtout des Jésuites qui ont fait de cette faculté l'un des principaux ressorts de leurs pratiques spirituelles¹⁷⁰. Thomas d'Aquin adopte une approche plutôt positive de cette dernière qui permet, selon lui, de nous rendre le monde intelligible. Il met en évidence trois fonctions de l'image : mnémonique, didactique et émotive. Ralph Dekoninck a analysé les fondements théoriques de cette conception trinitaire¹⁷¹ et en distingue trois modes : trace, image et ressemblance, et trois fonctions (mnémotechnique, didactique et émotive). Chacune de ces trois puissances se rapporte à un domaine de la philosophie : la mémoire renvoie à la physique, l'intelligence à la logique, et la volonté à la morale. Les deux premières ont à voir avec la science, la connaissance, et passent par la contemplation, alors que la volonté se rattache à la morale. Tous les courants du christianisme qui n'ont pas rejeté l'imagination se fondent sur cette théorie trinitaire de l'image qui reprenait en partie les exercices antiques, notamment stoïciens. Cette conception est ancrée dans la culture théo-

¹⁶⁸ Jean-Paul DUMONT, *La philosophie antique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 2002, p. 20.

¹⁶⁹ Pierre RABOW, « Paidagogia. Die Grundlegung der abendlandischen », *Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p. 102.

¹⁷⁰ Nous reviendrons plus précisément sur cette question par la suite. Signalons déjà deux ouvrages importants sur ce sujet : Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola, le lieu de l'image*, Paris, Vrin EHESS, 1992 et Ralph DEKONINCK, *Ad imagines : statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2005. Voir en particulier la première partie.

¹⁷¹ Ralph DEKONINCK, *Ad imagines : statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII^e siècle*, Genève, Droz, 2005. Voir en particulier la première partie.

logique chrétienne, culture médiévale de l'*imago*, mot polysémique qui revêt à la fois des dimensions cosmologique, anthropologique et christologique :

Avant de désigner les images matérielles, ce terme fut en effet utilisé, dans la pensée patristique et dans toute la tradition théologique médiévale, pour définir les relations du Père au Fils dans la Trinité, et de cette dernière à l'homme, fait à son image et à sa ressemblance¹⁷².

En effet, l'homme a été créé à l'image de Dieu, mais cette ressemblance a été entachée par le Péché originel (*regio dissimilitudinis*). Nous n'en gardons que des vestiges (*vestigium*), comme l'écrit Augustin, mais ces traces sont tout de même suffisantes pour nous donner envie et nous permettre de contempler Dieu, avant que cette ressemblance ne soit à nouveau parfaite à la fin du monde. Les exercices spirituels doivent nous permettre de progresser sur cette voie. Augustin développe la métaphore de l'œil de l'âme (*oculo animae* et *oculum animae meae*), qui serait seul en mesure de percevoir la « lumière immuable » (*lucem incommutabile*) :

*Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine*¹⁷³.

La pensée augustinienne de l'image s'inscrit dans la même théorie des trois puissances de l'âme que celle développée par Thomas d'Aquin. Au sein de l'homme, elles sont une image de la Trinité.

Ces théories sont importantes parce qu'elles montrent comment s'articule le travail intellectuel de l'intelligence, avec un travail plus intuitif qui passe notamment par l'imagination, deux ressorts qui s'avéreront essentiels dans les textes méditatifs.

C- Les modalités pratiques de ces exercices.

Les techniques de gestion de soi varient selon les traditions et leur contexte, cependant certains points communs dépassent les divergences doctrinales, et les contextes historiques. C'est sur eux que nous voulons nous attarder ici. Tout d'abord ces exercices ne sont

¹⁷² Genèse, 1:26, cité par Ralph DEKONINCK, *Ad Imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, coll. « Travaux du Grand Siècle », XXVI, 2005, Chapitre 1 « Les statuts de l'image : de la théologie symbolique à la tropologie rhétorique. », p. 20.

¹⁷³ AUGUSTIN, VII, 10-16, *Les Confessions*, trad. Joseph Trabucco, Paris, Garnier Flammarion, 1964, p. 143. Trad. : « J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, si peu pénétrant qu'il fût, au-dessus de cet œil de l'âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable ; non pas cette lumière vulgaire qu'aperçoit toute chair, non plus qu'une lumière du même genre, mais apparemment plus puissante, beaucoup plus éclatante, et remplissant de force tout l'espace. »

généralement pas solitaires, mais ils s'inscrivent dans le cadre d'un enseignement, ensuite la figure du maître en constitue un point de référence essentiel, et enfin cette formation est progressive et s'adapte au public donné.

1- Des exercices dans le cadre d'un enseignement

Si les exercices spirituels sont des pratiques d'élaboration de soi, ils ne sont pas initialement conçus comme des pratiques solitaires. Bien au contraire ils s'inscrivent, dès leur origine, dans le cadre d'un enseignement. Cet enseignement a d'abord été indissociable d'un cadre communautaire avant que ne s'y substitue une communication bilatérale entre un maître et son élève.

La secte pythagoricienne a joué un rôle fondateur dans l'histoire du développement de ces pratiques ascétiques. C'est elle qui a initié le fait que l'apprentissage se fasse en communauté. Les élèves sont très peu nombreux, ils vivent ensemble, avec leur maître, et se forment ainsi à la philosophie. Les autres écoles qui ouvriront progressivement leurs portes quelques siècles plus tard¹⁷⁴ reprendront le même modèle. Cette dimension familiale ne pourra cependant pas être maintenue quand leur succès croissant aboutira à l'élargissement du public concerné. Nuancions cependant. Dès l'époque de Pythagore, une distinction était faite entre la masse des disciples et les disciples les plus fervents. On sait par exemple qu'Épicure logeait dans sa propre maison un petit groupe de ses fidèles, ou que des élèves de Polémon le platonicien avaient construit des huttes dans son jardin... Par exemple Théophraste (371 - 287 av. J.-C.), un élève d'Aristote, en aurait déjà eu deux mille. De plus, tous les disciples n'avaient pas non plus les mêmes motivations. Si certains entraient en philosophie corps et biens comme on entrerait en religion, d'autres au contraire « entendaient les cours de philosophie pour perfectionner leur culture générale : c'était souvent de futurs administrateurs, de futurs hommes politiques »¹⁷⁵. Sous l'Empire (à partir de 27 ap. J.-C.), les nombreuses écoles qui ouvrent leurs portes, non plus à Athènes, mais principalement à Rome et Alexandrie, ont perdu cette dimension communau-

¹⁷⁴ Ces écoles qui sont, par ordre chronologique : l'Académie de Platon (vers 388 av. J.-C.), puis pendant la période hellénistique, l'école d'Aristote (nommée le Lycée) en 335 av. J.-C., l'école épicurienne, nommée le Jardin est fondée par Épicure (en 306 av. J.-C.), puis l'école stoïcienne nommée Le Portique est fondée par Zénon de Cittium en 301 av. J.-C. Pendant la période hellénistique, toutes ces écoles sont situées à Athènes.

¹⁷⁵ Pierre HADOT, *L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, sous la direction d'Arnold Davidson et Frédéric Worms, Paris, Editions rue d'Ulm, 2010, p. 279.

taire¹⁷⁶.

C'est pourquoi, après la période hellénistique, la pratique des exercices ne s'inscrit plus toujours dans ce cadre, mais plus souvent dans celui d'une relation bilatérale. Aux premiers siècles de notre ère, l'importance croissante de l'écrit touche également cette pratique, qui commence à se développer sous forme de textes. Toutefois, elle continue généralement de s'inscrire dans le cadre d'un enseignement, et conserve alors une dimension dialogale, sachant que les textes en question reproduisent le schéma d'un dialogue entre un maître et son élève : il peut s'agir de lettres adressées par un philosophe à son élève ou le contraire (comme les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, ou les *Lettres de Marc Aurèle à Fronton*), il peut s'agir aussi de traités destinés à un ami (comme le *De Tranquillitate animi* de Plutarque). Parfois, le texte prend lui-même la forme d'un dialogue entre un maître et son (ou ses) élève comme dans les *Tusculanes* (Cicéron est le maître) ou le *De Senectute* de Cicéron (Caton est le maître). Ces deux éléments peuvent se combiner si l'on considère que les dialogues de Cicéron sont aussi des textes adressés à un ami.

Cette dimension dialogique est une constituante majeure de la pratique des exercices spirituels. Dès l'Antiquité, il n'est pas envisageable de porter un regard sur soi-même sans avoir recours au regard d'autrui. Cet autrui qui est indispensable est le maître.

2- La figure du maître

Les exercices s'inscrivant dans un cadre pédagogique, ils supposent l'acceptation d'une figure d'autorité en la personne du maître. De quel statut particulier un philosophe bénéficie-t-il qui l'autorise à proposer des exercices spirituels, et quelles différences y a-t-il avec le prêtre ou le directeur de conscience chrétien ?

Dans la Grèce archaïque et hellénistique, les maîtres des écoles de philosophie jouissent d'une autorité incontestée. Certains ont même une stature quasi divine : Pythagore, et plus tard Épicure par exemple auraient exercé une véritable fascination chez leurs disciples, qui les considéraient quasiment comme des dieux. Ce qui fonde leur autorité, c'est avant tout leur rapport au divin, plus précisément à l'autorité divine de la raison. Selon la théorie pythagoricienne, le maître est celui qui conserve un rapport avec cette source de connaissance qu'est l'Intelligible, c'est pourquoi il peut nous aider sur le chemin de la raison divine. De

¹⁷⁶ Ilsetraut Hadot relie ce phénomène à ce qu'elle appelle la « fonctionnarisation de l'enseignement de la philosophie », une évolution dont elle situe le commencement à Athènes, dès le II^e siècle av. J.-C. Voir : Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 215-261.

même, l'autorité quasi divine de Socrate émanait de l'oracle de Delphes qui l'avait déclaré le plus sage des hommes et de cette voix démonique qui l'accompagna tout au long de sa vie. Platon reprend cette idée en faisant de la raison, ce qu'il y a de divin en nous. Pour les Stoïciens également, vivre selon cette dernière, c'est vivre comme un dieu, mais pour eux il y a très peu de sages, ce qui pose le problème du statut du sage ordinaire. Le néoplatonisme, courant qui se développe à partir du III^e siècle ap. J.-C. et va progressivement se substituer à tous les autres (stoïcisme, épicurisme, scepticisme), s'inscrit dans la continuité de cette théorie : pour Plotin (204 - 270 ap. J.-C.), les âmes sont d'origine divine, mais certaines n'ont pas oublié leur origine.

Tout au long de l'Antiquité, les maîtres de philosophie sont donc de ceux qui sont restés au plus proches du divin, ce qui leur confère une autorité naturelle, qui n'implique cependant pas une relation d'obéissance. En effet, si l'élève doit le respect à son maître, la relation qu'ils entretiennent doit être amicale et fondée sur une sympathie mutuelle. Elle est essentielle pour établir un climat de confiance nécessaire à la pratique de la philosophie, que ce soit dans un cadre communautaire (d'où la nécessité des petits comités) ou dans celui d'une relation bilatérale. Dans la pratique antique, le maître à penser est un guide qui accompagne son disciple sur le chemin de la sagesse¹⁷⁷. Ilsetraut Hadot développe la conception sénèqueenne de la direction de conscience (elle fait le choix d'utiliser l'expression chrétienne)¹⁷⁸ en la resituant dans le contexte particulier de l'Empire romain. Pour elle, Sénèque s'appuie avant tout sur la tradition de la direction de conscience dans la philosophie hellénistique, mais aussi sur certaines spécificités des institutions romaines, et notamment la figure du « censeur » :

De même que, dans les institutions romaines, il existait une fonction officielle de censeur, de même, dans la vie privée, on se choisissait un ou deux amis que distinguaient l'âge, l'expérience, l'autorité. Ces « censeurs » avaient non seulement le droit, mais le devoir d'exercer, par leurs conseils, leurs exhortations, leurs blâmes, une influence sur le perfectionnement moral de l'individu qui se confiait à eux. La direction spirituelle de Sénèque se situe dans cette tradition. Elle se rattache également à un usage romain particulièrement en honneur au iie siècle avant J.-C. : des jeunes gens se plaçaient sous la direction de jurisconsultes célèbres, d'autorité reconnue, la plupart du temps déjà d'âge avancé, et ils se confiaient à eux pour achever leur éducation et les introduire dans la carrière des charges publiques. Sénèque lui-même met en parallèle l'autorité du jurisconsulte (souvent équivalente à une preuve juridique) et l'autorité du directeur de conscience¹⁷⁹.

¹⁷⁷ C'est cette image que reprendra Montaigne dans l'essai « De l'institution des enfants » (I, 26, p. 319) pour définir la posture que doit adopter un bon précepteur.

¹⁷⁸ Ilsetraut HADOT, *Sénèque : Direction spirituelle et pratique philosophique*, Paris, Vrin, coll. Librairie philosophique, 2014.

¹⁷⁹ Ilsetraut HADOT, « Sénèque », dans *Encyclopaedia universalis [en ligne]*, consulté le 19 août 2018, URL : <http://www.universalis-edu.com.lama.univ-amu.fr/encyclopedie/seneque/>

L'exercice chrétien repose lui aussi sur une figure d'autorité en la personne du prêtre ou du directeur de conscience, cependant celui-ci la tient de son statut d'homme d'Église, c'est-à-dire consacré à Dieu. C'est pourquoi il n'est en définitive qu'un intermédiaire avec ce dernier qui demeure le seul véritable maître. En ce sens, son autorité est moindre par rapport à celle des maîtres de philosophie, pourtant la relation qui en découle semble indiquer le contraire. Le fidèle (ce mot est déjà à lui seul un indicateur) doit adopter, vis-à-vis du prêtre ou du directeur de conscience, une posture non plus d'amitié, mais d'obéissance. Ce paradoxe est particulièrement présent chez Augustin, qui semble diminuer l'autorité et même l'utilité du directeur de conscience à la fin du *De magistro* :

*tunc ergo discunt, et cum uera dicta esse intus inuenerint, laudant nescientes non se doctores potius laudare quam doctos, si tamen et illi quod loquuntur sciunt*¹⁸⁰.

Pour lui, Dieu est le « maître intérieur » qui fait que nous prenons conscience de la vérité d'un discours ou d'une démonstration. Ce n'est donc pas le directeur de conscience, « maître extérieur », qui enseigne au disciple la vérité, mais ils sont l'un et l'autre soumis à la vérité intérieure qui réside dans l'âme même :

*Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur, quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis, quantum cernere valemus, ostendat*¹⁸¹.

Ce sont l'écriture et la lecture méditatives qui permettent d'entrer en relation avec ce « maître intérieur ». La lecture en question est celle des Saintes Écritures. Elle doit permettre d'établir un dialogue avec Dieu :

Non, certes, que toute lecture de l'Écriture soit immédiatement dialogue avec Dieu. Mais, à certaines conditions, elle rend l'homme capable de se laisser enseigner intérieurement par Dieu ; plus radicalement même, il faut dire que telle est la finalité de l'Écriture pour Augustin¹⁸².

¹⁸⁰ AUGUSTIN, *De Magistro*, XVI, 45, dans Emmanuel BERMON, *La signification et l'enseignement. Texte latin, trad. française et commentaire du De magistro de saint Augustin*, coll. Textes et traditions, Paris, Vrin, 2007, p. 131. Trad. : « C'est donc à ce moment qu'ils apprennent, et lorsqu'ils ont trouvé au-dedans qu'on leur a dit des choses vraies, ils louent les maîtres, sans savoir qu'ils louent non pas des enseignants mais plutôt des enseignés, si toutefois ceux-ci savent eux-mêmes ce qu'ils disent ».

¹⁸¹ AUGUSTIN, *ibid.*, op. cit., XII, 38, p. 123 : « Or c'est celui qui est consulté qui enseigne, le Christ, dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, c'est-à-dire la vertu immuable et la sagesse éternelle de Dieu. C'est elle qu'en fait toute âme rationnelle consulte ; mais elle ne s'ouvre à chacune qu'autant que celle-ci est capable de la recevoir, selon sa bonne ou sa mauvaise volonté propre, ce n'est pas la faute de la vérité qui a été consultée, de même que ce n'est pas la faute de la lumière au-dehors si nos yeux corporels se trompent souvent, elle que nous consultons, comme nous le disons, au sujet des choses visibles afin qu'elle nous les montre, autant que nous pouvons les voir ».

¹⁸² Isabelle BOCHET, « L'Écriture et le maître intérieur selon Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 72, fascicule 1, 1998, p. 21.

Les Saintes Écritures sont pour lui :

(...) un appel à rentrer en soi-même pour se laisser enseigner par le Verbe¹⁸³.

Pour autant, Augustin ne considère pas que les « maîtres extérieurs » soient inutiles parce qu'il est difficile d'entrer en relation avec le « maître intérieur ». Le « maître extérieur » est donc une aide précieuse pour y parvenir :

Mais la Vérité ne se trouve pas facilement, on voit la peine et le temps qu'il a fallu à Augustin pour comprendre que Dieu habitait en lui (Confessions, VII, IX, 13). C'est notamment après un discours, celui de Ponticianus qu'il pût accomplir sa propre consultation intérieure en se repliant au plus profond de lui-même (Ibid. VIII, VI, 14-15). Le rôle du maître extérieur c'est d'avertir de la présence de celui en nous et cela se fait par dans l'échange avec le disciple. Ce dernier ne pourra jamais rien comprendre s'il ne fait pas l'effort de se replier sur lui-même, de réfléchir et d'interpréter à sa façon le discours du maître. C'est donc cet effort de saisie rationnelle, une réflexion (*réflexion*) que tout maître doit provoquer chez l'élève¹⁸⁴.

Nous reviendrons plus loin sur le cadre des exercices spirituels ignaciens, qui est quelque peu différent. Remarquons seulement que l'autorité du directeur de conscience jésuite lui est conférée par son rôle de transmission des consignes données par le manuel des *Exercices*, qui est destiné aux maîtres et non pas aux élèves, et qu'aucune place n'y est laissée à une quelconque forme d'intimité entre le fidèle et Dieu, le maître et le livre servant toujours d'intermédiaire¹⁸⁵.

Si la figure du maître est intrinsèque à la pratique des exercices spirituels philosophiques comme chrétiens, sa posture et son rôle changent du tout au tout.

3- Une formation progressive et adaptable

Les formations proposées dans les écoles de philosophie antique et par le christianisme ont pour point commun d'être non seulement progressives, mais aussi adaptées à un public donné. Aussi les exercices n'étaient-ils pas les mêmes selon le statut des élèves et leur niveau d'apprentissage. Le maître est responsable de cette adaptation. Pendant l'Antiquité, ce public a d'abord été constitué des membres des différentes écoles, puis de ceux qui s'y adonnaient dans le cadre d'un otium lettré. La situation est plus délicate dans le cas du christianisme. En effet, ces pratiques ont parfois été transmises dans le cadre d'une école (comme les écoles d'exégèse que nous évoquerons plus loin), mais ils l'ont très souvent été de façon plus informelle, par des lectures solitaires. Ils étaient alors avant tout adressés à des hommes

¹⁸³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁴ Elliott BLONDEAU, *Le maître extérieur. La pédagogie de saint Augustin.*, mémoire de Master soutenu en 2015, UPI UFR10 - Université Panthéon-Sorbonne - UFR Philosophie, en ligne sur le site DUMAS. Consulté le 21 août 2018, URL : <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194841v1>, p. 50.

¹⁸⁵ Michel NARCY, « Exercices spirituels : le degré zéro du sujet », op. cit., p. 64.

d'Église, et plus précisément à des moines. Le monachisme oriental, qui a vu le jour en Égypte autour du III^e siècle ap. J.-C., a valorisé l'érémisme. Dans la solitude de leur retraite, ces hommes se formaient par la lecture méditative de recueils d'apophtegmes et d'anecdotes, conçus comme des *logoi* d'enseignement : « l'ermite débutant a besoin du conseil de quelqu'un qui soit expérimenté dans la vie érémitique »¹⁸⁶. À travers ces livres d'enseignement, le maître s'adresse à un élève (l'ermite débutant). Le livre tend alors à faire office de guide. C'est seulement par la suite que la pratique des exercices spirituels chrétiens s'est répandue et ouverte aux autres ecclésiastiques puis aux laïcs.

La formation philosophique proposée par les exercices philosophiques est progressive. Dans l'école pythagoricienne par exemple, le silence était préconisé pour les novices, comme le montre cet extrait des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle :

*Ordo atque ratio Pythagoræ ac deinceps familiæ successionis ejus recipiendi instituendique discipulos hujuscemodi fuisse traditur : Jam a principio adulescentes, qui sese ad discendum obtulerant, ἐφοσιονομῶναι. Id verbum significat mores naturasque hominum conjectatione quadam de oris et vultus ingenio deque totius corporis filo atque habitu sciscitari. Tum, qui exploratus ab eo idoneusque fuerat, recipi in disciplinam statim jubebat, et tempus certum tacere ; non omnes idem, sed alios aliud tempus pro æstimato captu sollertiæ. Is autem, qui tacebat, quæ dicebantur ab aliis, audiebat ; neque percontari, si parum intellexerat, neque commentari, quæ audierat, fas erat. Sed non minus quisquam tacuit, quam biennium. Hi prorsus appellabantur intra tempus tacendi audiendique ἀκουστικοί. Ast ubi res didicerant rerum omnium difficillimas, tacere audireque, atque esse jam coeperant silentio eruditi, cui erat nomen ἐχεμύθια, tum verba facere et quærere, quæque audissent scribere, et quæ ipsi opinarentur, expromere potestas erat. Hi dicebantur in eo tempore μαθηματικοί : ab his scilicet artibus, quas jam discere atque meditari inceptaverant*¹⁸⁷.

Inversement, certains exercices étaient réservés aux élèves les plus avancés, par exemple les commentaires de textes et les apories et solutions. Les exercices chrétiens sont eux aussi progressifs. Parmi les Pères de l'Église, nombreux sont ceux qui se sont essayés à une schématisation de cette progression. Celle-ci était d'abord proposée aux membres du clergé, et no-

¹⁸⁶ G. J. M. BARTELINK, « Les Apophtegmes des Pères : A propos de deux études récentes », dans *Vigiliae Christianae*, Vol. 47, No. 4, éd. Brill, Dec., 1993, pp. 390-397.

¹⁸⁷ AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, t. I, livre I, IX, 1-6, trad. R. Mararche, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 38-39. Cité par Michel FOUCAULT dans *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 395-396. Trad. : « Voici quelle fut, d'après la tradition, la méthode progressive de Pythagore, puis de son école et de ses successeurs, pour admettre et former les disciples. Tout d'abord Pythagore étudiait par la « physiognomonie » les jeunes gens qui s'étaient présentés à lui pour suivre son enseignement. Ce mot indique que l'on s'informe sur la nature et le caractère des personnes par les déductions tirées de l'aspect de leur face et visage et de toute la contexture de leur corps ainsi que de son allure. Alors celui qui avait été examiné par Pythagore, et reconnu apte, Pythagore le faisait admettre aussitôt dans la secte, et lui imposait le silence un temps déterminé, pas le même pour tous, mais pour chacun selon le jugement porté sur sa capacité à progresser. Celui qui était au silence écoutait ce que disaient les autres, et il ne lui était permis ni de poser des questions s'il n'avait pas bien compris, ni de noter ce qu'il avait entendu. Pendant cette période, les élèves réduits au silence étaient nommés *akoustikoi*, c'est-à-dire les auditeurs. Ce passage était jugé nécessaire parce que se taire et écouter étaient considérées comme les deux choses les plus difficiles. Pendant l'étape suivante, l'élève avait le droit de parler, de poser des questions, d'écrire, et d'exprimer une opinion, on les appelait alors les *mathematikoi* (les mathématiciens), parce que c'était là la science qu'ils avaient commencé à étudier. »

tamment aux moines. Jean Climaque (VI^e-VII^e siècles ap. J.-C), par exemple, est connu pour avoir proposé une « Échelle spirituelle »¹⁸⁸ comptant pas moins de trente degrés, menant du « renoncement au monde » vers « la foi, l'espérance et l'amour ». Chacun de ses paliers décrit les vices contre lesquels il faut lutter et les vertus vers lesquelles il faut tendre pour accéder à la sainteté. C'est une méthode ascétique pour progresser vers la sainteté et qui s'adresse surtout aux autres moines.

La religion catholique distingue traditionnellement trois étapes (modes ou degrés) au sein du progrès spirituel, qui se calquent sur la tripartition de la personne humaine (corps, âme et esprit), permettant ainsi de progresser vers la spiritualisation qui rapproche de Dieu. A chacun correspondent un objet d'étude et un type de prière. Les commençants¹⁸⁹ tout d'abord, sont ceux qui entrent dans la vie chrétienne. Ils suivent la voie purgative¹⁹⁰ et s'exercent à la prière vocale. Ils doivent prendre conscience des vices qui font obstacle à leur relation avec Dieu afin de s'en purifier. Ils réalisent ainsi une conversion de leurs désirs qu'ils apprennent à détacher du mal et à réorienter vers le bien. C'est un combat spirituel qui s'amorce. Ensuite, les progressants empruntent la voie illuminative et pratiquent la méditation sous forme mentale ou écrite. Enfin, les parfaits suivent la voie unitive et pratiquent la contemplation. Ce schéma montre bien que la formation des exercitants est conçue comme une progression balisée par certaines étapes. Chaque passage au palier supérieur implique donc le passage à un nouveau type d'exercice. Parmi ces exercices, l'un d'entre eux a progressivement pris une importance considérable, il s'agit du commentaire des textes saints. Cette évolution n'est pas propre au christianisme.

A partir de l'époque impériale, la formation proposée par les écoles philosophiques ou par les différents courants du christianisme s'est confondue avec le parcours de lecture et de commentaire d'un cursus de textes. Selon Pierre Hadot, c'est une transformation majeure qui se joue, puisque c'est le moment où on passe d'une civilisation de l'oral à une civilisation de l'écrit. On assiste à une profonde transformation des méthodes d'enseignement : l'écrit (lecture et écriture) remplace peu à peu l'oral, c'est le début de ce que Michel Foucault appelle « l'ère du commentaire »¹⁹¹. La priorité est donnée aux commentaires de textes, à l'exégèse. Dans les écoles de philosophie, comme l'école néoplatonicienne, et encore plus à partir de l'époque impériale, le parcours de formation était balisé par la lecture de dialogues

¹⁸⁸ Jean CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, trad. P. Placide, Abbaye de Bellefontaine, Deseille, coll. « Spiritualité orientale » n° 14, 1978.

¹⁸⁹ Classification d'Augustin : les commençants, les progressants, les parfaits.

¹⁹⁰ Classification du Pseudo-Denys (IV^e siècle) : voie purgative, illuminative, unitive.

¹⁹¹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, VIII- Les écoles philosophiques à l'époque impériale, « Les méthodes d'enseignement : l'ère du commentaire », op. cit. p. 232.

de Platon. C'est pourquoi la formation prenait la forme d'un programme de lecture visant à accompagner le progrès spirituel. Origène proposait ainsi un parcours pour conduire l'élève de l'éthique (par la lecture du texte biblique des *Proverbes*), vers la physique (par la lecture de l'*Ecclésiaste*), puis enfin l'époptique ou théologie (par la lecture du *Cantique des Cantiques*), qui seule conduit à l'union avec Dieu.¹⁹² Cette progression s'appuie sur une pratique spirituelle de la lecture, qui considère que celle-ci modifie en profondeur celui qui l'effectue, en le faisant accéder à la révélation qui le rapproche de Dieu puisque les Saintes Écritures sont la parole divine, le Logos. Nous reviendrons plus précisément, dans le prochain chapitre, sur cette conception de la lecture comme exercice spirituel.

Le christianisme s'est appuyé sur la tradition philosophique païenne tout en s'en détachant par certains aspects. Chez l'une comme l'autre, on retrouve la même justification de cette pratique, à savoir la nécessité de remédier à certaines défaillances, comme l'emprise des mouvements internes qui nous échappent (passions, péchés), et des illusions issues de l'imagination. Toutefois, ce constat n'a pas pour tous les mêmes implications. Pour certains, comme les Pythagoriciens et les Chrétiens, il est la source d'une certaine culpabilisation : ces défaillances doivent être corrigées, et les exercices ont une vertu purificatrice. Pour les autres au contraire, ce constat ne donne pas lieu à un jugement moral. Il faut seulement y répondre, de façon pragmatique, par un certain nombre de remèdes adaptés. Dans les deux cas, il s'agit de rectifier, au sens étymologique du terme, des défaillances, cependant les objectifs ne sont pas les mêmes. Les exercices spirituels sont conçus, pour reprendre les termes de Pierre Vesperini, comme une « *orthopraxie* »¹⁹³ : ils permettent de « rester droit »¹⁹⁴. Pour les Chrétiens, c'est une pénitence, un sacrifice de soi qui est recherché, alors que pour les Anciens c'est une forme de gouvernement, de possession de soi. Il y a enfin une différence majeure entre les approches antique et chrétienne à partir d'Augustin. Dans ce cadre religieux, les exercices sont nécessaires, mais ils ne sont pas suffisants : ils ne peuvent pas, à eux seuls, réaliser la transformation nécessaire au salut. De fait, depuis Augustin, les Chrétiens considèrent que les actes ne suffisent plus à assurer ce dernier, s'ils ne sont pas soutenus par la foi : « La victoire d'Augustin [contre Pelage et Julien d'Éclane, qui pensaient encore comme l'aristocratie an-

¹⁹² *Ibid.*, p. 359.

¹⁹³ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie*, op. cit., p. 18.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 25.

tique] imposa désormais l'idée que les actes sans la foi ne suffisaient pas à assurer le salut »¹⁹⁵. Vesperini fait référence à un texte d'Augustin¹⁹⁶ dans lequel ce dernier « explique qu'un homme juste, mais ayant une foi imparfaite ne sera pas sauvé, tandis que celui qui a une foi parfaite sera sauvé, même s'il n'est pas d'une vertu parfaite (par exemple s'il se met parfois en colère, ou s'il fait l'amour avec sa femme pour le plaisir et non pour procréer) »¹⁹⁷. En revanche, les exercices philosophiques et chrétiens partagent certains points communs essentiels quant à leurs modalités pratiques. La plus importante est sans doute le fait qu'ils aient tous une dimension dialogale, située dans le cadre d'un enseignement : le rapport à soi qu'ils établissent passe nécessairement par le dialogue avec un Autre, et avant tout le maître, qui doit guider celui qui s'exerce. Il peut être une personne réelle, mais aussi un livre, comme les *logoi* d'enseignement médités par les ermites et autres moines. C'est le cas par exemple de l'*Échelle sainte* de Jean Climaque. Pour les Chrétiens, le Livre par excellence qu'il faut méditer, et fait office de maître est la Bible. La parole qui s'y développe étant la parole divine, et le Logos se confondant avec Dieu, sa lecture méditative met en présence de Dieu lui-même. Les maîtres extérieurs que sont les prêtres et directeurs de conscience ont alors pour fonction de permettre ce dialogue avec ce « maître intérieur », pour reprendre les termes d'Augustin. Ils requièrent l'obéissance. C'est là une différence essentielle avec les maîtres de philosophie, qui fondaient leur enseignement sur une relation d'amitié avec leurs élèves.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹⁶ AUGUSTIN, *Contra duas epistulas pelagianorum*, 3, 5, 14, Bibliothèque augustinienne 23, p. 502 sq. cité par Jean-Marie SALAMITO, *Les Virtuoses et le Multiple. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Jérôme Million, 2005, p. 243-245.

¹⁹⁷ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie*, op. cit., p. 38.

Chapitre 2- Discussion de la notion d'exercice spirituel.

Le chapitre précédent a montré que la notion d'exercice spirituel subissait d'importantes variantes entre les analyses de Hadot et celles de Foucault. En outre, le fait qu'elle implique tous les présupposés que nous avons exposés la rend en partie discutable. C'est pourquoi certains critiques sont allés jusqu'à remettre en question sa pertinence. Parmi eux, nous retiendrons Michel Narcy et Pierre Vesperini. Tous deux sont avant tout des historiens de la philosophie, aussi s'accordent-ils pour critiquer la trop grande généralité de cette notion, qui ne tient pas suffisamment compte des différents contextes historiques et culturels. S'ils ne contestent pas une certaine continuité entre la philosophie antique et le christianisme, ils entendent avant tout faire valoir leurs spécificités, ainsi que celles des courants qui les composent. Michel Narcy a remis en cause l'approche de Pierre Hadot, dans son article « Exercices spirituels et philosophie antique » : le degré zéro du sujet. ». S'il ne revient pas sur l'hypothèse de départ d'une continuité entre la pratique chrétienne des exercices spirituels et celle de la philosophie grecque, il conteste « celle d'une continuité de ces derniers à Ignace de Loyola et corrélativement celle que le manuel composé par Ignace se situe dans la continuité des exercices spirituels pratiqués et plus ou moins codifiés avant lui »¹⁹⁸. Ce qu'il reproche avant tout à Hadot et Foucault, c'est la trop grande généralité de la notion, que trahit selon lui la reprise impropre du titre de Loyola :

De toute philosophie, on peut dire qu'elle est un choix de vie, dans la mesure où faire de la philosophie oblige naturellement à avoir d'autres occupations, et préoccupations, qu'un général ou un négociant. Est-ce suffisant pour dire qu'il n'y a pas de philosophie sans exercice spirituel ou que toute philosophie, et en tout cas toute la philosophie antique est exercice spirituel ? On peut en douter. C'est donc moins sur l'exactitude de sa représentation de la philosophie antique que je voudrais m'en prendre à la thèse de P. Hadot, que sur la trop grande généralité de sa notion d'exercices spirituels¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Michel NARCY, « Exercices spirituels et philosophie antique : le degré zéro du sujet », dans *Rue Descartes*, n° 27, Dispositifs du sujet à la Renaissance, Paris, PUF-CIPH, Mars 2000, p. 59.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 62.

Selon lui, le choix du mot « spirituel » renvoie de façon beaucoup trop évidente à la tradition chrétienne et aux exercices d'Ignace de Loyola, ou du moins à un certain dualisme issu de la tradition platonicienne et de ses avatars²⁰⁰. Remarquons tout de même que Pierre Hadot avait lui-même beaucoup hésité entre plusieurs termes comme « intellectuels », « moraux », « éthiques », employés par Paul Rabbow son prédécesseur (« *ethic* »). Il s'en était longuement expliqué dans l'introduction des *Exercices spirituels et la philosophie antique*²⁰¹, et son épouse témoigne aujourd'hui encore²⁰² de ce que son mari n'était pas lui-même pleinement satisfait de cette traduction à laquelle il avait dû se résoudre. Selon Dominic O'Meara²⁰³, le moment où Hadot a tranché en faveur du terme « spirituel » coïncide avec choix de traduire le mot « *Seele* » par « esprit ». De même, Pierre Vesperini reproche à Hadot et Foucault d'avoir fait en quelque sorte une « projection anhistorique du christianisme sur la philosophie antique »²⁰⁴ :

Hadot et Foucault voient dans les philosophes antiques des « conseillers d'existence »²⁰⁵, permettant à leurs disciples d'accéder à un mode d'existence plus « authentique » (echter, dirait Heidegger), dans la mesure où, grâce à la philosophie, elle échapperait à la banalité de la routine sociale (ce que Heidegger appelle le « on »). Enfin, l'un comme l'autre estiment que le christianisme ayant pris la « relève » de la philosophie antique, il est légitime d'aborder la philosophie antique en s'aidant d'idées ou de pratiques inventées par l'Église²⁰⁶.

En d'autres termes, il ne conteste pas lui non plus qu'il y ait une forme de continuité entre la philosophie antique et le christianisme, ce dernier s'étant effectivement appuyé sur la première pour se construire, mais il conteste que ces emprunts justifient le chemin inverse, à savoir l'application rétrospective de grilles de lecture chrétienne à la philosophie antique. La méthode qu'il propose au contraire est :

(...) une méthode refusant la fiction d'une « histoire continue » de l'Antiquité, et travaillant à repérer les écarts qui séparent notre culture de la culture antique à l'aide de la sociologie et de l'anthropologie, cela va de soi, mais aussi des acquis de la philosophie et de la linguistique pragmatique, qui nous ont appris que les actes de langage servent moins à « communiquer », à « agir », qu'à « faire des choses »²⁰⁷.

Cette approche d'anthropologie historique avait été assez peu appliquée, jusqu'alors, à la philosophie antique²⁰⁸. Parmi les critiques précises adressées à la notion d'exercice spirituel,

²⁰⁰ Michel NARCY, « Exercices spirituels et philosophie antique : le degré zéro du sujet », dans *Rue Descartes*, n°27, 2000, p. 60-65.

²⁰¹ Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 1-58.

²⁰² « Les Exercices spirituels : entre philosophie et littérature », Journée d'étude organisée par Jean-Charles DARMON et Frédéric WORMS, USR « République des Savoirs » en collaboration avec Barbara CARNEVALI, ENS Paris, 21 avril 2017.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, op. cit., p. 20.

²⁰⁵ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 138.

²⁰⁶ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, op. cit., p. 40.

²⁰⁷ *Ibid.*, « Qu'est-ce que les « Logoi philosophoi » ? », disponible sur : academia.edu, p. 26.

²⁰⁸ Voir l'interview de Pierre Vesperini par Michel Onfray : MICHEL ONFRAY, « L'hypercontextualisation selon Pierre Vesperini », 13/01/2018. Disponible sur le site :

nous retiendrons d'abord ses résonances avant tout stoïciennes, ensuite le fait que Hadot ait été influencé par le christianisme en lui donnant une portée existentielle, et enfin l'anachronisme qu'il y aurait à présenter les exercices spirituels comme des dispositifs du sujet (ce qui est surtout valable pour Foucault).

La première critique s'adresse indistinctement à Hadot et Foucault : tous deux ont en effet consacré une grande partie de leurs recherches à l'école stoïcienne. La dimension volontariste de l'exercice visant à prendre possession de soi, présuppose non seulement la possibilité, mais aussi la volonté de se transformer pour acquérir une certaine maîtrise de soi :

Pour comprendre les œuvres philosophiques de l'Antiquité, il faudra tenir compte des conditions particulières de la vie philosophique à cette époque, y déceler l'intention profonde du philosophe, qui est, non pas de développer un discours qui aurait sa fin en lui-même, mais d'agir sur les âmes. [...] non pas de communiquer un savoir tout fait, mais de former, c'est-à-dire d'apprendre un savoir-faire, de développer un *habitus*, une capacité nouvelle de juger et de critiquer, et de transformer, c'est-à-dire de changer la manière de vivre et de voir le monde²⁰⁹.

Les termes employés ici par Hadot sont clairs : il s'agit de « former », de « transformer », « changer » par l'acquisition (la transformation en « *habitus* ») d'un certain nombre de techniques, de « savoir-faire ». Cette définition fait d'abord penser à l'école stoïcienne, qui a adopté l'approche la plus volontariste, en faisant de l'ascèse un combat de chaque jour. Les exercices stoïciens ont pour objectif de tendre son âme, d'anticiper les maux afin de s'y préparer et de se tenir prêts : c'est la *praemeditatio malorum*. Cependant l'épicurisme répond lui aussi à cette définition de l'exercice comme pratique ascétique qui recherche la maîtrise de soi, même si celle-ci n'est plus conçue comme un combat. S'ils rejettent la préméditation des maux qu'ils considèrent comme inutiles, les membres de cette école visent eux aussi une certaine stabilité, mais cette fois-ci par un travail de régulation des désirs. Pour eux, les exercices doivent permettre d'entraîner l'âme à « se détendre », c'est-à-dire à « détacher notre pensée de la vision des choses douloureuses et fixer notre regard sur les plaisirs. Il faut faire revivre le souvenir des plaisirs du passé et jouir des plaisirs du présent, en reconnaissant combien ces plaisirs du présent sont grands et agréables »²¹⁰. Être disponible au plaisir, serein et reconnaissant envers ce que la nature nous donne, est le fruit d'un entraînement : celui mené dans les exercices. De fait, Hadot comme Foucault ont consacré la majeure partie de leurs recherches non pas seulement à l'école stoïcienne, mais aussi à l'épicurienne, qui correspondent à ce premier élément de définition de ces pratiques. On ne peut leur reprocher d'avoir totalement évacué les exercices cyniques, même s'il est vrai qu'ils s'y sont moins longuement atta-

http://www.lepoint.fr/culture/michel-onfray-l-hypercontextualisation-selon-pierre-vesperini-13-01-2018-2186239_3.php.

²⁰⁹ Pierre HADOT, Qu'est-ce que la philosophie antique ?, op. cit., p. 412.

²¹⁰ Ibid., Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit., p. 27.

chés que sur les deux premiers. Hadot a évoqué les exercices sceptiques, pyrrhoniens, platoniciens, et aristotéliens, il accorde à chacun un paragraphe dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*²¹¹ Que dire cependant de l'école cyrénaïque, qui ne fonde pas le bonheur sur l'*ataraxie*, et qui constitue un courant important de l'hédonisme antique ? Le choix qu'a fait Hadot de ne pas les intégrer à ses recherches nous semble justifié, étant donné l'absence de textes témoignant de telles pratiques dans cette école.

La deuxième critique adressée à la notion d'exercice spirituel concerne exclusivement la définition qu'en a donnée Hadot : celui-ci aurait détourné la philosophie antique en la reliant plus ou moins consciemment à travers le prisme de sa propre culture chrétienne. Cette grille de lecture l'aurait conduit d'une part à accorder aux exercices spirituels une dimension existentielle et d'autre part à y voir une recherche de progression. Hadot avait pris soin de se démarquer de Rabbow, en prêtant aux exercices cette dimension qui dépassait la simple morale : pour lui, ces pratiques ont pour but de transformer l'être tout entier. Vesperini comme Narcy lui reprochent cette posture qu'ils qualifient tous deux d'existentialiste²¹². Le premier l'explique par le fait qu'il ait fréquenté, pendant un certain temps, le cercle de Gabriel Marcel, et qu'il y ait peut-être découvert Kierkegaard, qu'il convoque très souvent pour parler de Socrate. Selon Vesperini, en faisant des exercices spirituels le signe d'un attachement inconditionnel à une école, Hadot semble prêter aux Anciens des convictions ou une foi qui ne s'appliquent ni à toutes les périodes ni à tous les contextes culturels de l'Antiquité. Pour lui, cette conception convient aux premiers membres de la secte pythagoricienne, dans l'Athènes hellénistique, dont les travaux de Dodds, de Festugière, ou encore de Giorgio Colli²¹³, ont révélé l'aspect profondément religieux²¹⁴. Elle semble s'appliquer encore aux écoles stoïcienne et épicurienne de la Grèce classique et hellénistique, du moins pour leurs véritables adeptes, qui étaient du reste très peu nombreux. Elle ne convient plus en revanche pour désigner les pratiques philosophiques des premiers siècles de notre ère, quand les écoles s'ouvrent à un plus large public et intègrent des philosophes amateurs se destinant, pour certains, à des

²¹¹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Partie 2. La philosophie comme mode de vie, op. cit., p. 91-350.

²¹² Michel NARCY, « Le degré zéro du sujet », op. cit., p. 60, et Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, op. cit., p. 41.

²¹³ Voir par exemple : André-Jean FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trimégiste, I, L'astrologie et les sciences occultes*, avec un appendice sur *L'Hermétisme arabe*, par M. Louis MASSIGNON, Paris, J. Gabalda & Cie, coll. Études Bibliques, 1944. Voir également Giorgio COLLI, *La Sapienza greca*, Milan, Adelphi, 1977 : une étude en plusieurs volumes sur les présocratiques.

²¹⁴ Nous reprenons ici une remarque de Pierre VESPERINI dans : *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome n°348, Ecole française de Rome, 2012, p. 14.

carrières politiques²¹⁵. Cicéron, Sénèque, Plutarque et Lucrèce s'inscrivent dans ce nouveau contexte. En outre, le contexte romain mérite également d'être différencié de celui de la Grèce. Vesperini souligne à ce titre que la « labilité des convictions », et la réticence à s'attacher à une doctrine en particulier sont des caractéristiques essentielles de la civilisation romaine :

Outre cette labilité des convictions, il y a également chez les Romains une répugnance manifeste à l'idée d'être « lié », d'être tenu à une certaine doctrine. Sans remonter à Cicéron, qui constituerait peut-être un parallèle trop lointain, on trouve dans le *De vita beata* de Sénèque un mot qui semble-t-il, éclaire le rapport de Marc Aurèle au stoïcisme :

« Je ne suis lié à aucun des maîtres du stoïcisme. Moi aussi, j'ai le droit de décider »²¹⁶.

C'est une attitude qu'on retrouve constamment dans ses lettres à Lucilius. Mais le verbe qu'il utilise ici, se adligare, révèle assez bien le regard que les Romains pouvaient porter sur l'attitude consistant à adhérer à une doctrine philosophique. Il s'agit en fait d'un auto-asservissement, semblable à celui du superstitieux²¹⁷.

Dans l'introduction de son édition des *Pensées*, Catherine Dalimier²¹⁸ partage le même point de vue lorsqu'elle souligne que Marc Aurèle n'est pas un philosophe stoïcien. Elle dénonce elle aussi une méconnaissance de la période troublée à laquelle il a vécu. Pour elle il est devenu plus difficilement concevable de continuer à faire de lui « l'aboutissement du stoïcisme romain », et un auteur « charnière entre la pensée païenne et la pensée chrétienne »²¹⁹, dès lors que les connaissances historiques sur cette période ont progressé. L'étude de vestiges archéologiques comme la colonne aurélienne a participé à cette réinterprétation :

Érigée sous le règne de Commode, sur la Piazza Colonna à Rome et près du temple dédié à Marc Aurèle, la colonne Aurélienne célèbre les victoires remportées par l'empereur sur les Marcomans et les Sarmates. Au sommet s'élevait une statue de Marc Aurèle, détruite au Moyen Âge. En 1589, le pape Sixte Quint fit placer au sommet de la colonne restaurée une statue de... saint Paul²²⁰.

Aussi le Marc Aurèle tel que nous le présente la tradition est-il peut-être plus proche du mythe que de la réalité²²¹. Il n'est notamment pas un modèle d'attachement à la doctrine stoïcienne. L'idée selon laquelle les actes ne suffisent pas à se sauver s'ils ne sont pas relayés par une foi, une conviction, est du reste proprement chrétienne. Elle remonte à Augustin, qui s'opposait

²¹⁵ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie*, op. cit., p. 20-21. Les enfants d'aristocrates, qui se destinaient à une carrière politique, fréquentaient les écoles de philosophie. Cette pratique devait leur permettre de trouver leur place au sein de la société et nullement de s'en retirer.

²¹⁶ SENEQUE, *Sur la vie heureuse*, III, 2, trad. Pierre VESPERINI : *non adligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus : est et mihi censendi ius*.

²¹⁷ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie*, op. cit., p.31-32.

²¹⁸ MARC AURELE, *Pensées pour soi*, trad. Catherine Dalimier, Paris, Garnier Flammarion, 2018, Présentation, p. 7-34.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

²²⁰ *Ibid.*, p. 10. Marc Aurèle est volontiers présenté comme un Empereur ami du genre humain mais il a aussi persécuté un grand nombre de Chrétiens.

²²¹ *Ibid.*, p. 26 : « La « belle histoire du bon empereur qui a parcouru tout le Moyen Âge et s'épanouira à la Renaissance (...) »

sur ce point à Pelage²²². Chez les Anciens au contraire, le doute était valorisé et même recherché. De la même façon, assimiler le contexte dans lequel naissent et se développent les exercices en Grèce antique et à celui de la République Romaine dans laquelle écrivent Cicéron, Sénèque ou encore Lucrèce exposerait au même type de contresens. Pierre Vesperini nous met en garde :

Les représentations propres à la culture romaine : ses valeurs aristocratiques, sa construction hétérogène de l'espace et du temps, divisé entre *otium* – espace-temps du loisir, de la fête, de la paix – et *negotium* — monde des affaires, de la politique, de la guerre²²³.

Si la Grèce occupe une place très particulière dans l'imaginaire romain de cette époque, l'hellénisation de cette société n'est pas « un simple processus d'importation ». Bien au contraire les pratiques grecques « étaient toujours reformulées dans un imaginaire romain »²²⁴. Cette Grèce plus rêvée que réelle était avant tout associée à l'*otium*. C'était « une Grèce savante »²²⁵. En outre, Cicéron, Sénèque et Lucrèce ne se présentent pas comme des philosophes professionnels. Leur pratique se situe dans le cadre de l'*otium* lettré : les textes qu'ils produisent sont des *litterae latinae*, textes destinés à l'aristocratie, parfois commandés par un éminent donateur, parfois destinés à un ami. C'est le cas de dialogues de Cicéron comme les *Tusculanes*, ou le *De Senectute* dédié à son ami Atticus. D'après Vesperini, c'est aussi valable pour le *De rerum natura* de Lucrèce, commandé par Memmius. Dans son livre, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, il défend en effet la thèse selon laquelle il s'agirait moins d'une fervente apologie de l'épicurisme que d'un poème destiné à distraire lors de banquets ou de rassemblements amicaux. Lucrèce serait donc moins un philosophe qu'un « *poeta* professionnel ». Il remarque que ce terme est le « calque latin du grec *poiètès* » qui désigne les poètes. Les latins « qui se livraient au métier de poète, à l'*ars poetica* » travaillaient à partir des « œuvres des *poiètai* grecs – comme d'autres artisans travaillaient la terre ou le bronze – pour produire des objets hétéroclites : éloges ou épitaphes versifiées, chants solennels adressés aux dieux (*carmina*, *hymni*), livrets de spectacles pour les *ludi*, livres destinés aux bibliothèques de l'aristocratie ». Vesperini définit les *litterae latinae* en ces termes :

On donnait à ces livres et aux textes dont ils étaient les supports le nom de *litterae*, qui les distinguait de la masse des simples *libri*. Les *litterae*, à la différence des *libri*, étaient en effet des objets d'art », des *ornementa* : d'abord parce que ces rouleaux de papyrus blanchis à la pierre ponce étaient de beaux objets qui contribuaient à l'éclat de la maison. On possédait des biblio-

²²² AUGUSTIN, *Contra duas epistulas pelagianorum*, 3, 5, 14 Bibliotheca augustana 23, p. 502 sq., cité par Pierre VESPERINI dans *Droiture et Mélancolie*, op. cit., p. 38.

²²³ Pierre VESPERINI, *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome n°348, Ecole française de Rome, 2012, p. 19.

²²⁴ Pierre VESPERINII, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, coll. L'épreuve de l'histoire, 2017, p. 32.

²²⁵ *Ibid.*, p. 33.

thèques comme on possédait des tableaux, des statues, des meubles précieux, des parures, de la vaisselle de prix. Ensuite parce que ces beaux objets contenaient des textes, en vers ou en prose, qui étaient eux-mêmes considérés comme des objets d'art, parce qu'ils faisaient partie des textes contenus dans les bibliothèques grecques (*litterae graecae*) ou qu'ils en étaient des équivalents latins (*litterae latinae*)²²⁶.

Les *litterae latinae* sont une détente pratiquée collectivement :

Lire ou écouter lire par un jeune esclave à la belle voix des ouvrages relevant des *litterae*, seul ou avec ses amis, à la promenade, dans sa chambre ou au banquet, c'était une façon de vivre l'*otium*, de quitter les tensions et les angoisses de la vie politique et sociale pour s'échapper dans le charme et la douceur (*suavitas*) d'un monde imaginaire, celui des savoirs grecs²²⁷.

Il insiste sur la dimension sociale des exercices spirituels, négligée par Hadot, alors que le soi antique est avant tout un être social²²⁸. Le « soi » visé par les pratiques éthiques n'est pas un « soi » intérieur, mais une personne publique, soucieuse de renvoyer aux autres la plus belle image possible. La « droiture » ne consiste pas en l'adoption d'un « mode de vie » particulier, mais en l'adoption d'un mode de vie le plus conforme possible aux attentes sociales, en fonction du statut de chacun. Ce contexte très spécifique explique que les exercices soient alors considérés, de façon pragmatique, comme de simples outils, et non comme des exercices marquant un choix de vie. Dans son livre *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc-Aurèle*, il affirme vouloir « rendre aux [textes antiques, et notamment, dans cet ouvrage, aux écrits de Marc Aurèle, leur étrangeté ». Selon lui, « ce que les Anciens entendaient par *philosophia* n'avait pas l'univocité que l'on prête à la philosophie antique », comme d'ailleurs à toutes les « créations de notre esprit ». Loin de se réduire à des pratiques « éthiques », elle donnait lieu à des pratiques que dans notre langage nous qualifierions de « politiques », « sociales », « religieuses », « mystiques », « esthétiques », « ludiques », « magiques », etc.²²⁹. Il insiste sur la dimension publique des mœurs et de l'*ethos*. Il prend donc ses distances par rapport à Pierre Hadot qui a abordé la philosophie antique à partir des « philosophies de l'existence » et lui oppose une approche résolument pragmatique. C'est pourquoi, plutôt que d'« exercices spirituels », il préfère parler des « *logoi philosophoi* »²³⁰, « un type d'actes de paroles résolument philosophique ». Il les présente comme des outils et insiste sur la recherche d'efficacité qui préside à leur élaboration. Pierre Hadot sacrifierait trop le choix d'une école, ce qui est anachronique :

La *philosophia* des *logoi philosophoi* ne renvoie donc pas à telle ou telle doctrine philosophique — même si les *logoi philosophoi* contiennent aussi les doctrines des écoles —, mais à l'ensemble de tous les savoirs. Précisons : de tous les savoirs lettrés, c'est-à-dire de tous les sa-

²²⁶ Pierre VESPERINI, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, op. cit., p. 68.

²²⁷ *Ibid.*, p. 69.

²²⁸ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, op. cit., quatrième de couverture.

²²⁹ *Ibid.*, p. 20.

²³⁰ *Ibid.*

voirs formulés dans les livres contenus dans les grandes bibliothèques du monde hellénistique²³¹.

S'il met en avant le mot « *logoi* », c'est pour souligner l'importance de la forme de ces formules : le plaisir des mots est capital, car il est source d'efficacité. En permettant de séduire le destinataire, il le pousse à l'action²³². Pendant l'Antiquité, rhétorique et philosophie sont indissociables. Cela peut nous paraître étonnant, tant nous avons l'habitude d'opposer l'une à l'autre, mais pour les Anciens, ce qui l'était, c'était de rencontrer un philosophe incapable de parler en public. Il n'y a donc pas d'enseignement des *logoi philosophoi* sans éloquence et sur ce point celui dispensé par les philosophes pouvait être complété par celui des rhéteurs. L'éthique et l'esthétique sont liées, côtoyer la beauté engage à rester droit. C'est pourquoi Vesperini rejoint Foucault sur la question de la dimension esthétique des pratiques éthiques des Anciens, ce qui était un des points de divergence de ce dernier avec Pierre Hadot. Vesperini reproche même à Foucault de ne pas être allé assez loin dans cette idée :

Foucault, sans doute parce qu'il se sentait peu sûr de lui sur le terrain de l'Antiquité, n'a pas vraiment développé cette intuition, sinon en donnant à la catégorie d'esthétique un contenu tellement moral qu'elle en perdait toute son originalité, donc son efficacité herméneutique²³³.

Cependant Vesperini rejoint Hadot sur un point essentiel : l'existence d'une norme extérieure à laquelle les exercices ou *logoi* devaient permettre de se conformer, alors que la dimension esthétique des pratiques philosophiques que nous évoquions ci-dessus poussait Michel Foucault à parler de la recherche d'un style individuel. Comme pour les athlètes, les Stoïciens et les Cyniques utilisent souvent cet exemple, il y a « des règles à suivre, un canon sur lequel se régler (Canon était d'ailleurs un surnom de philosophe) »²³⁴. Or ce canon, selon Vesperini, n'est pas propre à une école, il est commun à toute l'aristocratie, il s'agit notamment de « maîtriser les affects dégradants, comme le chagrin, le désir, la colère ou encore le deuil »²³⁵, de soigner l'âme, ce qui revient aussi à soigner le corps, l'âme étant conçue par les Anciens comme le souffle (*pneuma*) qui anime le premier, le dualisme entre l'âme et le corps n'étant là encore qu'une projection de catégories chrétiennes.

Foucault lui-même considère que Hadot va trop loin en faisant des exercices spirituels une conversion totale. Selon lui, cette recherche d'une conversion totale ne fera son apparition que dans les premiers siècles de notre ère. Il distingue l'*epistrophê* platonicienne, et la *metanoia* « telle qu'elle va être développée dans le christianisme à partir du III^e et surtout du IV^e »

²³¹ Pierre VESPERINI, « Qu'est-ce que les *logoi philosophoi* ? », disponible à l'adresse :

www.academia.edu.fr, et à paraître dans la Revue de synthèse.

²³² Il rejoint sur ce point les analyses de Rabbow que nous présentions précédemment.

²³³ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie*. Sur les écrits de Marc Aurèle, op. cit., p. 42.

²³⁴ *Ibid.*, p. 56- 57.

²³⁵ *Ibid.*, p. 58.

siècle »²³⁶. Cette dernière est un « changement radical de la pensée et de l'esprit », alors que la première est un mouvement de retour à soi qui doit mener à une réminiscence. Le passage de l'une à l'autre de ces conversions s'effectue progressivement dès la philosophie antique, chez des auteurs des tout premiers siècles.

La troisième critique adressée à la notion d'exercice spirituel concerne la définition de Foucault, mais aussi celle de Hadot : il s'agit de leur rapport au concept de sujet, que tous deux convoquent ouvertement. Hadot définit les exercices comme :

(...) des pratiques [qui] pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait²³⁷.

Ils permettraient de « se poser comme sujet » (une expression qui revient à plusieurs reprises sous sa plume. Sur ce point, Foucault le rejoint. La question qui se pose alors est de savoir si ces pratiques permettent l'émergence d'une singularité, ou s'ils visent au contraire à conformer l'individu à une norme extérieure. Cette dernière pourrait être d'ordres différents : la nature (le *cosmos*, l'univers), les dieux... Or, selon Nancy, la philosophie antique, contrairement à ce que présuppose Hadot, n'est pas un « dispositif du sujet »²³⁸ :

On aura du mal à voir un quelconque processus de subjectivation dans l'idéal antique de la vie philosophique²³⁹.

Il va même jusqu'à affirmer que « conçue comme exercice spirituel, la philosophie est tout le contraire de ce que M. Foucault a appelé le souci de soi. » De toutes les écoles, le stoïcisme est sans doute la plus opposée à cette subjectivation, dans la mesure où cette école prône une conversion de l'individu à la raison universelle. Or, il s'agit paradoxalement d'une de celles sur lesquelles Hadot centre le plus ses recherches. D'autre part, si on replace les *Exercices spirituels* de Loyola dans leur contexte historique, c'est-à-dire la Contre-Réforme, on remarquera que « Contrairement à la philosophie antique, les *Exercices spirituels* d'Ignace constituent bel et bien, à la Renaissance, un dispositif du sujet, mais seulement celui qui par réaction aux façons diverses dont s'affirme l'autorité du moi, réduit le sujet à son degré zéro »²⁴⁰. En effet, selon Michel Nancy « les *Exercices*, [...] sont un livre où nul ne peut se reconnaître [...] ni l'auteur, ni l'utilisateur qui les donne, ni le destinataire qui les reçoit. » Dans les *Exercices spirituels*, « il n'est d'autre sujet que l'ordre : manière bien sûr d'impliquer chacun dans la rédaction de la propre loi à laquelle il doit une obéissance sans limite ; manière aussi de

²³⁶ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 202.

²³⁷ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 22.

²³⁸ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 60.

²³⁹ *Ibid.*, p. 60.

²⁴⁰ *Ibid.*

garantir en quelque sorte cette obéissance par le fait qu'on n'obéit à personne en particulier, mais toujours à des supérieurs qui n'ont de supérieur que la fonction », le principe étant celui d'une « interchangeabilité généralisée »²⁴¹. Il va encore plus loin en affirmant que « cette conception de la philosophie comme exercice spirituel est aux antipodes de n'importe quelle forme d'humanisme », puisque la conversion qu'elle vise doit conduire à l'identification du soi à l'universel, et donc à l'abandon de sa propre singularité.

Pour conclure, les travaux de Michel Narcy et Pierre Vesperini contestent sur certains points la notion d'exercice spirituel. Tous deux reprochent avant tout à Hadot un manque de contextualisation historique et culturelle. La philosophie pratiquée dans la Grèce des périodes classique et hellénistique ne suit pas les mêmes schémas que celle pratiquée à Rome aux premiers siècles de notre ère. Par exemple, le choix d'une école a effectivement pu relever d'un choix de vie pour les quelques disciples de la secte pythagoricienne, ou encore pour ceux de l'Académie, du Portique ou du Jardin, en revanche, ceux de la République romaine n'ont pas cet attachement inconditionnel. Ce sont bien souvent des aristocrates, qui recherchent un enseignement à même de les aider dans leurs futures responsabilités ou une forme d'*otium*, divertissement de bon ton pour leur milieu social. C'est pourquoi la définition de Foucault en termes de techniques semble préférable à Pierre Vesperini. Cependant, pour Michel Narcy, la notion d'exercice spirituel continue de poser problème si on la relie, comme le fait Foucault, à celle de souci de soi. Selon Narcy, considérer les exercices antiques comme un dispositif du sujet serait un anachronisme puisque les Anciens ne recherchent pas une individuation. Il y voit plutôt une tentative d'identification du soi à l'universel (une idée qui correspond surtout à la pensée stoïcienne), alors que Vesperini insiste sur la volonté de se conformer aux attentes d'autrui (*orthopraxie*) dans une société très hiérarchisée et qui accorde une grande importance à l'apparence. C'est pourquoi l'idée foucauldienne des exercices comme recherche esthétique lui semble, en revanche, intéressante. Si la notion d'exercice spirituel pose certains problèmes, il semble important d'en préciser les termes, avant de tenter de la rapprocher des *Essais*.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 65.

Chapitre 3- Proposition de typologie.

Ayant expliqué au préalable les points de contestation possible de cette notion, et du choix du terme « spirituel » par Pierre Hadot, nous conserverons l'expression d'« exercices spirituels », mais en privilégiant son utilisation au pluriel qui montre que nous sommes attentifs à la variété des pratiques qu'elle recouvre. Nous tenterons d'expliquer le fonctionnement méditatif de ces exercices, au travers des différentes époques et traditions. Pour ce faire, nous en proposerons une typologie qui pourra servir de point de repère à la suite de notre étude, c'est pourquoi nous développerons davantage la présentation des deux exercices sur lesquels nous reviendrons en deuxième partie, la méditation sur la mort et l'examen de conscience. Les auteurs qui ont travaillé sur les exercices spirituels en ont chacun proposé une typologie en fonction de leur forme ainsi que de leurs objectifs. Celle de Hadot est assez simple :

Je désigne par ce terme des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation (...) ²⁴².

Celle de Foucault distingue davantage les ressorts de ces pratiques et leurs finalités. Il s'appuie en partie sur la typologie qu'en avait proposé Doods à propos des exercices propres à la culture chamanique : « les régimes des abstinences-exploits (jusqu'à quel point est-ce qu'on va supporter la faim, le froid, etc. ?) ; le système, aussi, des abstinences-épreuves (la joute pour savoir quel sera celui qui ira le plus loin dans ce genre d'exercice) ; les techniques de concentration de pensée et du souffle (retenir le souffle, respirer le moins possible pour essayer de se concentrer, et en quelque sorte de se disperser le moins possible dans le monde extérieur) ; méditation de la mort, sous la forme d'une espèce d'exercice par lequel on détacherait l'âme du corps, et on anticiperait en quelque sorte sa mort » ²⁴³. On retrouve, dans cette classification, des exercices relevant de l'entraînement, assez proches des exercices spirituels gréco-romains comme la méditation de la mort, les techniques de méditation fondées sur la

²⁴² Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 21-22.

²⁴³ Eric Robertson DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, chapitre 5- « Les Chamans grecs et les origines du puritanisme », trad. de Michaël Gibson, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1977. Voir aussi Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, p. 399, qui y fait référence.

maîtrise de la respiration, mais aussi certains autres exercices qui relèvent de l'épreuve. Dans *l'Herméneutique du sujet*²⁴⁴, Foucault distingue « les exercices ceux qui s'effectuent en situation réelle et qui constituent pour l'essentiel un entraînement d'endurance et d'abstinence, et ceux qui constituent des entraînements en pensée et par la pensée »²⁴⁵. Foucault reprend en cela une distinction aristotélicienne. Aristote considérait en effet l'entraînement des facultés intellectuelles et celui des vertus. Les exercices-épreuves peuvent être rapprochés de l'entraînement du corps par la gymnastique. En mettant à l'épreuve ses facultés, celui qui s'exerce parvient ainsi à s'évaluer. Foucault insiste sur le fait que ce retour réflexif est indispensable pour que l'on puisse parler d'exercice spirituel : l'exercice-épreuve « doit toujours s'accompagner d'un certain travail de la pensée sur elle-même »²⁴⁶. Les exercices-abstinence sont des exercices en situation réelle qui doivent permettre d'adopter la bonne attitude, de se détacher, en se privant volontairement de quelque chose. Là encore, il est important que celle-ci soit volontaire, c'est-à-dire qu'elle s'inscrive dans un projet réfléchi. Étant donné que ces typologies de Hadot et de Foucault ne s'opposent pas, mais se complètent, nous partirons de celle proposée par le premier (exercices d'ordre physique, discursif, et intuitif), en établissant des passerelles avec celle du second.

1- Les exercices d'ordre physique.

Dans les exercices spirituels antiques, contrairement à ceux des Jésuites, le corps n'est pas évacué du domaine de l'ascèse. Bien au contraire, il est mis à l'épreuve sous la forme de privations, et de tests de résistance en tous genres. Par la même occasion, ils exercent aussi l'âme. Hadot rappelle à ce titre que les leçons de philosophie prenaient souvent place dans le *gymnasion*, lieu normalement réservé aux exercices physiques. Platon considère l'athlétisme comme une préparation à certaines vertus, comme l'explique Foucault dans ce passage :

L'athlétisme, l'exercice de la lutte avec un autre, toute la préparation qui est nécessaire pour concourir non seulement à la lutte, mais à la course, au saut, etc., toute cette formation proprement athlétique est, pour Platon, une des garanties que l'on n'aura pas peur de l'adversité extérieure, que l'on n'aura pas peur des adversaires avec lesquels on apprend à lutter ; le modèle de la lutte avec l'autre devant servir pour la lutte avec tous les événements et tous les malheurs. Et puis, la préparation athlétique implique bien entendu beaucoup de renoncements, beaucoup d'abstentions, sinon d'abstinences, et en particulier l'abstinence sexuelle : on sait bien qu'on ne peut pas remporter un concours à Olympie si on n'a pas mené une vie particulièrement chaste²⁴⁷.

²⁴⁴ Michel FOUCAULT, *l'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 395 sq.

²⁴⁵ *Ibid.*, dans *Dits et écrits*, op. cit., p. 1181.

²⁴⁶ Michel FOUCAULT, *l'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 412.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 406.

Foucault cite à l'appui un texte des *Lois* :

ἄρ' οὖν οὐκ ἴσμεν τὸν Ταραντῖνον Ἴκκον ἀκοῆ [840a] διὰ τὸν Ὀλυμπιάσι τε ἀγῶνα καὶ τοὺς γε ἄλλους; ὧν διὰ φιλονικίαν, καὶ τέχνην καὶ τὸ μετὰ τοῦ σωφρονεῖν ἀνδρεῖον ἐν τῇ ψυχῇ κεκτημένος, ὡς λόγος, οὔτε τινὸς πώποτε γυναικὸς ἤψατο οὐδ' αὖ παιδὸς ἐν ὅλῃ τῇ τῆς ἀσκήσεως ἀκμῇ²⁴⁸.

Les philosophes stoïciens et cyniques se qualifiaient eux-mêmes de « lutteurs ». Certains étaient eux-mêmes des athlètes :

De nombreux philosophes étaient de grands sportifs : sans remonter à Pythagore, dont le savoir et la sagesse (σοφία) permirent à l'athlète Euryménès, « malgré sa petite taille, de l'emporter sur des adversaires de haute taille et d'être vainqueur à Olympie », à Milon de Croton, six fois vainqueur à la lutte aux jeux olympiques, à Empédocle, à Platon et à son élève Chairon de Pellène, « deux ou trois fois vainqueur à la lutte, sans jamais tomber », signalons qu'Antisthène était lutteur et que Lycon, scolarque du Lycée, fut au départ pugiliste (i.e. boxeur), tout comme le Stoïcien Cléanthe. Sous l'Empire, Sostratos et Démonax sont de vrais Hercules, qui construisent des ponts et tuent les brigands²⁴⁹.

L'école cynique, dont le fondateur serait Antisthène (disciple de Socrate) ou Diogène le Cynique (ou Diogène de Sinope)²⁵⁰, repose sur la pratique de l'ascèse et l'effort par opposition à la civilisation et au luxe qui amollissent le corps et l'esprit :

C'est pourquoi le genre de vie cynique consistera dans un entraînement presque athlétique, mais raisonné, à supporter la faim, la soif, les intempéries, afin d'acquérir la liberté, l'indépendance, la force intérieure, l'absence de soucis, la tranquillité d'une âme qui sera capable de s'adapter à toutes circonstances²⁵¹.

Les Cyniques sont sans doute ceux qui sont allés le plus loin dans la mise à l'épreuve du corps, en prônant des exercices comme se rouler dans la neige ou le sable brûlant. Diogène Laërce raconte comment Diogène le Cynique se livrait lui-même à ces pratiques :

Καὶ θέρους μὲν ἐπὶ ψάμμου ζεστῆς ἐκυλινδεῖτο, χειμῶνος δ' ἀνδριάντας κεχιονισμένους περιελάμβανε, πανταχόθεν ἑαυτὸν συνασκήων²⁵².

Elles ont été tout particulièrement détaillées par Marie-Odile Goulet-Cazé dans son livre sur *l'Ascèse cynique*²⁵³, dans lequel elle relève notamment le passage où Diogène Laërce évoque les pratiques ascétiques prônées par Diogène de Sinope :

[70] Διττὴν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν· ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. Εἶναι δ' ἀτελεῆ τὴν ἐτέραν χωρὶς τῆς ἐτέρας, οὐδὲν ἦττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα. Παρετίθετο δὲ τεκμήρια τοῦ ραδίως ἀπὸ τῆς

²⁴⁸ PLATON, *Les Lois*, Livre VIII, 840 a, trad. Edouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 82. Cité par Michel FOUCAULT dans *op. cit.*, p. 417 : « N'avons-nous pas ouï dire ce qu'a fait Iccos de Tarente en vue du concours Olympique et des autres concours ? Pour y être vainqueur, lui qui possédait en son âme et la technique et la force avec la tempérance, ne toucha jamais, on nous l'atteste, ni à une femme ni à un jeune garçon tant qu'il fut dans le feu de son entraînement ». Texte grec disponible en ligne : <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>.

²⁴⁹ Pierre VESPERINI, *La philosophia d'Ennius à Cicéron*, *op. cit.*, p. 197. 198.

²⁵⁰ Les historiens discutent encore au sujet du fondateur de l'école cynique pour savoir s'il s'agirait D'Antisthène ou de Diogène, mais ils s'accordent pour faire du dernier la figure centrale de ce mouvement.

²⁵¹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 171.

²⁵² Diogène LAËRCE, *Vies et pensées des hommes illustres*, livre VI, chap. 23, trad. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, coll. La Pochothèque, 2013, p. 707. Trad. : « L'été, il se roulait dans le sable brûlant, et l'hiver, il tenait embrassées des statues couvertes de neige ; en un mot, il ne négligeait aucun moyen de s'exercer au courage et à la patience. »

γυμνασίας ἐν τῇ ἀρετῇ καταγίνεσθαι· ὁρᾶν τε γὰρ ἐν τε ταῖς τέχναις βαναύσοις καὶ ταῖς ἄλλαις οὐ τὴν τυχοῦσαν ὄξυχειρίαν τοὺς τεχνίτας ἀπὸ τῆς μελέτης πεποιημένους τοὺς τ' αὐλητὰς καὶ τοὺς ἀθλητὰς ὅσον ὑπερφέρουσιν ἐκότεροι τῇ ἰδίᾳ πονήσει τῇ συνεχεῖ, καὶ ὡς οὗτοι εἰ μετήνεγκαν τὴν ἄσκησιν καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν, οὐκ ἂν ἀνωφελῶς καὶ ἀτελῶς ἐμόχθουν. [71] Οὐδὲν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι. Δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. Καὶ γὰρ αὐτῆς τῆς ἡδονῆς ἢ καταφρόνησις ἡδυτάτη προμελετηθεῖσα, καὶ ὡσπερ οἱ συνεθισθέντες ἡδέως ζῆν, ἀηδῶς ἐπὶ τούναντίον μετίασιν, οὕτως οἱ τούναντίον ἀσκηθέντες ἡδίων αὐτῶν τῶν ἡδονῶν καταφρονοῦσι. Τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδοῦς· τὸν αὐτὸν χαρακτήρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων²⁵⁴.

Les exercices du corps et de l'esprit sont conçus comme complémentaires, ils doivent être répétés afin d'intégrer de bonnes habitudes et ainsi de devenir vertueux. Cet intérêt prêté à la santé et au bien-être du corps comme condition de la santé et du bien-être de l'âme a perduré au cours de l'Antiquité et a été transmis au monde romain. On le retrouve notamment dans les textes du stoïcien Musonius Rufus (I^{er} siècle ap. J.-C.) dont le traité *De l'Exercice* donne des recommandations en ce qui concerne l'âme et le corps. Selon lui, ce dernier doit lui aussi être exercé, ce qui passe par une série d'épreuves comme s'entraîner à résister à la faim, à la soif, etc. Cependant, Musonius Rufus infléchit considérablement cette pratique :

Chez Musonius, ce qui est intéressant, c'est que justement toute la gymnastique a entièrement disparu. Et le même objectif (former, par les exercices de l'âme et du corps, l'*andreia* et la *sôphrosunê*) va s'obtenir par quoi ? Non pas par la gymnastique, mais par des abstinences ; ou, si vous voulez, par un régime d'endurance, à l'égard de la faim, du froid, de la chaleur, du sommeil. Il faut s'habituer à supporter la faim, à supporter la soif, à supporter l'excès de froid et l'excès de chaleur. Il faut s'habituer à dormir à la dure. Il faut s'habituer à avoir des vêtements rudes et insuffisants, etc²⁵⁵.

Cette inflexion se retrouve ensuite dans les pratiques stoïciennes et cyniques, mais aussi dans le christianisme. S'il est certain que l'hygiène et la santé publiques demeurent des préoccupa-

²⁵³ Marie-Odile. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique/Un commentaire de Diogène Laërce*, Paris, Vrin, coll. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique n°10, 1986. Elle a montré que les Stoïciens reprendront aux cyniques cette importance de la préparation par l'épreuve, mais en lui conférant une dimension uniquement intellectuelle.

²⁵⁴ Diogène LAËRCE, *Vies des hommes illustres*, op. cit., livre VI, chap. 2, 70-71, p. 736. 737. Trad : « [70] Selon lui, l'âme et le corps demandent l'une et l'autre à être exercés, la fréquente répétition des mêmes actes nous les rendant familiers, toujours présents, et facilitant ainsi la pratique des actions vertueuses. « L'un de ces deux modes d'exercice, disait-il, est imparfait sans l'autre ; car la santé et la vigueur nécessaires à la pratique du bien dépendent également et de l'âme et du corps. Diogène » Comme preuve de la facilité que l'exercice donne pour la vertu, il alléguait que le tact chez les mécaniciens et les autres artisans acquiert par la pratique une rare délicatesse, et que ce sont surtout les efforts personnels et la persévérance qui donnent une supériorité marquée aux musiciens et aux athlètes. Il ajoutait que s'ils avaient aussi bien exercé leur âme, leur peine n'aurait pas été perdue ; [71] en un mot, il prétendait qu'il n'y a absolument rien dans la vie qui puisse être bien fait sans une application soutenue, mais que l'application triomphe de tout. Il faut donc, pour vivre heureux, laisser de côté les travaux inutiles, et s'appliquer à ceux qui sont selon la nature ; car le malheur n'a d'autre cause que notre aveuglement. L'habitude nous fait trouver une joie infinie même dans le mépris du plaisir, et de même que ceux qui ont contracté l'habitude de la volupté n'y renoncent pas sans peine, de même aussi ceux qui se sont fait des habitudes contraires sont plus heureux du mépris de la volupté que de sa jouissance. Tels étaient les principes qu'il enseignait et pratiquait en même temps, changeant ainsi la monnaie et se conformant plutôt à la nature qu'à la loi. Il disait lui-même qu'il modelait sa vie sur celle d'Hercule, et considérait la liberté comme le premier des biens. »

²⁵⁵ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 409.

tions de l'Église à partir du moment où le christianisme devient en quelque sorte une religion d'État²⁵⁶, il s'agit de santé et non pas de bien-être, la recherche de tout plaisir du corps reste complètement évacuée. L'attention prêtée à ce dernier passe dès lors par un ensemble d'interdits, d'abstinences et de privations.

a- Les régimes alimentaires.

Le régime végétarien des pythagoriciens (VI^e siècle av. J.-C.) est le premier dont on ait connaissance. Il se fonde sur la théorie de la réincarnation, qui impose pour eux de rejeter tout contact avec le sang, considéré comme impur. Même les sacrifices aux dieux ne doivent pas être sanglants dans cette école. On retrouve cet interdit, quelques siècles plus tard, chez Musonius Rufus, qui prône le régime végétarien et le choix de certaines boissons. Dans le but d'acquérir la *sôphrosunê* (capacité de se modérer soi-même), c'est-à-dire une forme de maîtrise de ses mouvements intérieurs, il propose principalement des exercices d'abstinence comme s'habituer à supporter la faim, la soif. Selon Foucault, le corps est « un corps de patience, un corps d'endurance, un corps d'abstinences », ce que l'on retrouve « dans la plupart des textes stoïciens et cyniques »²⁵⁷. Un siècle plus tard, le philosophe néoplatonicien Porphyre (234 ap. J.-C - env.310.) consacre tout un traité (*De l'Abstinence de la chair des animaux*) à ces questions de régime alimentaire, en prônant lui aussi le végétarisme :

Πρῶτον μὲν τοίνυν ἰστέον ὡς οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ὁ λόγος μου τὴν παραίνεσιν οἴσει· οὔτε γὰρ τοῖς τὰς βαναύσους τέχνας μετερχομένοις, οὔτ' ἀθληταῖς σωματῶν, οὐ στρατιώταις, οὐ ναύταις, οὐ ρήτορσιν, οὐ τοῖς τὸν πραγματικὸν βίον ἐπανελομένοις· ἀνθρώπων δὲ λελογισμένῳ, τίς τέ ἐστιν καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει, τά τε περὶ τροφήν κὰν τοῖς ἄλλοις καθήκουσιν ἐξηλλαγμένα τῶν κατὰ τοὺς ἄλλους βίους ὑποτιθεμένων. Οὐδὲν ἄρα πρὸς τοὺς ἄλλους ἢ τοιοῦτους γρυζαίμεν ἄν· οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ κοινῷ τούτῳ βίῳ ἢ αὐτῇ δήπου παραίνεσις τῷ τε καθευδόντι καὶ εἰ τύχοι τοῦτο διὰ βίου σπουδάζοντι τά τε ὑπνωτικά πανταχόθεν παρασκευασαμένῳ, καὶ τῷ προθυμουμένῳ μὲν τὸν ὕπνον ἀποκρούειν, πᾶν δὲ τὸ περὶ αὐτὸν πρὸς ἀγρυπνίαν συντάζαντι. Ἀλλὰ τῷ μὲν ἀνάγκη καὶ μέθην καὶ κραιπάλην καὶ πλησμονὴν ὑποτίθεσθαι, σκοτεινὸν τε οἶκον καὶ στρωμνὴν μαλακὴν εὐρείαν τε καὶ πείραν, ὡς φασὶν οἱ ποιηταί, παραινεῖν ἐκλέγεσθαι, καὶ πᾶν καρωτικὸν ἀργίας τε καὶ λήθης ποιητικόν, εἴτε ὀσφραντὸν εἴτ' ἐπίχριστον εἴτε ποτὸν ἢ βρωτὸν προσάγειν φάρμακον· τῷ δὲ νηφάλιον μὲν καὶ ἄοινον τὸ ποτόν, λεπτόν δὲ τὸ σιτίον καὶ ἐγγὺς τεῖνον ἀποσιτίας, φωτεινὸν δὲ τὸν οἶκον καὶ ἀέρος λεπτοῦ καὶ πνεύματος μέτοχον, φροντίδων δὲ καὶ μερίμνης ἀνακίνησιν σύντονον ποιεῖσθαι, καὶ τὴν κοίτην λιτὴν τε καὶ σκληρὰν παρασκευάζειν. Εἰ μὲν γὰρ πρὸς τοῦτο πεφύκαμεν, λέγω δὲ τὸ διαγρυπνεῖν, ὡς ἐνὶ μάλιστα ὀλίγον τι διδόντες τῷ ὕπνῳ, καθ' ὅσον οὐκ ἐν χώρῳ ἐσμὲν τῷ τῶν δι' αἰῶνος ἀγρύπνων, ἢ οὐ, πρὸς δὲ τὸ καθευδεῖν συνέστημεν, ἄλλος ἂν εἴη λόγος καὶ μακρῶν δεόμενος ἀποδείξεων²⁵⁸.

²⁵⁶ Le premier empereur grec à s'être converti au christianisme est Constantin, en 312- 313 ap. J.-C. Il promulgue alors l'édit de Milan qui assure la tolérance de l'exercice du culte chrétien, le christianisme n'est alors plus une religion illicite.

²⁵⁷ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 409.

²⁵⁸ PORPHYRE, *De l'abstinence de la chair des animaux*, Livre I, 27, 1-5, trad. Jean Bouffartigue, Paris, Les Belles lettres, 1977, p. 61-62. Trad. : « Tout d'abord il faut savoir que les conseils délivrés par mon traité ne concerneront pas n'importe quelle existence humaine. Ils ne concerneront ni ceux qui exercent des métiers manuels, ni les athlètes, ni les soldats, ni les marins, ni les orateurs, ni ceux qui ont embrassé la carrière

Dans ce passage, il explique que ces recommandations de régime ne s'appliquent bien évidemment pas à tous. Elles ne conviennent ni aux athlètes (qui ont besoin de manger de la viande pour avoir des forces), ni aux hommes qui n'ont pas l'ambition de vivre philosophiquement et ne cherchent qu'à bien dormir et bien manger. Le même type de recommandations se retrouve à propos du sommeil.

b- La préparation au sommeil.

Dès l'Antiquité, celui-ci était considéré comme un moment important mettant en jeu les différentes facettes de l'esprit humain, c'est pourquoi il a très vite donné lieu à des exercices de préparation, qui sont vraisemblablement parmi les plus anciens.

Dodds voit dans « l'excursion psychique pendant le sommeil ou pendant la transe » un modèle possible de l'*askêsis* systématique que la philosophie grecque proposera par la suite à travers la pratique des exercices spirituels. La théorie religieuse des rêves (divinatoires) sera reprise plus tard par les Stoïciens. L'idée sous-jacente est que dans le sommeil, l'âme devient « maîtresse d'elle-même » et peut avoir un regard objectif sur le corps²⁵⁹, et reprendre contact avec l'élément divin. C'est pour cette raison que les Pythagoriciens développent l'exercice de l'examen de soi, qui fera l'objet d'une analyse plus développée par la suite. Héraclite fait ainsi le lien entre les rêves et les occupations diurnes, et Hippocrate un peu plus tard (au IV^e siècle av. J.-C.) fixe dans son traité *Du Régime*²⁶⁰, l'idée répandue depuis des siècles selon laquelle le régime alimentaire influe sur le contenu des rêves. Platon reprend aussi cette idée. Dans la *République*, après avoir évoqué le cas d'un homme qui ne suivrait aucune discipline en la matière et verrait ressurgir dans le sommeil ses désirs les plus débriés, il précise en ces termes ses propres recommandations :

des affaires. Ils concerneront l'homme qui a réfléchi sur ce qu'il est, sur son origine, sur le but qu'il doit s'efforcer d'atteindre, et qui a adopté, dans sa nourriture comme dans les autres domaines, des principes distincts de ceux qui régissent les autres genres d'existence. Nous ne saurions gronder contre ceux qui ne sont pas semblables à cet homme-là. De même, dans la vie courante, on ne donne apparemment pas les mêmes conseils à l'homme endormi qui tout au long de sa vie met ses efforts au service de son sommeil en rassemblant auprès de lui tout ce qui peut faire dormir, et à l'homme soucieux de chasser le sommeil et organisant tout ce qui l'entoure en vue de rester éveillé. Au premier il est indispensable de recommander l'alcool, l'ivresse et la satiété, de lui conseiller le choix d'une maison obscure et d'une couche molle, vaste et grasse, comme disent les poètes, ainsi que l'emploi de tout narcotique propre à engendrer l'inertie et l'oubli soit par inhalation, soit par onction, soit par ingestion, sous forme liquide ou solide. Au second au contraire, il faut conseiller de ne boire ni alcool ni vin, d'avoir une nourriture légère et tendant vers le jeûne, une maison lumineuse, pleine d'un air léger et ouverte aux souffles du vent, la volonté de soulever sans relâche en lui-même les pensées et les soucis, un lit qu'on fera simple et sec. Sommes-nous nés pour cela, j'entends pour rester éveillés le plus possible malgré quelques concessions faites au sommeil, dans la mesure où nous ne sommes pas dans la région où résident les êtres éternellement éveillés ? Sommes-nous au contraire faits pour dormir ? Répondre à ces questions relèverait d'un autre propos et demanderait de longues démonstrations. »

²⁵⁹ Eric Robertson DODDS, op. cit., Chap. 4- Structure onirique et structure culturelle, p. 125.

²⁶⁰ HIPPOCRATE, *Du Régime*, trad. Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, coll. des Universités de France), 1967.

“Όταν δέ γε οἶμαι ὑγιεινῶς τις ἔχη αὐτὸς αὐτοῦ καὶ σωφρόνως, καὶ εἰς τὸν ὕπνον ἢ τὸ λογιστικὸν μὲν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, εἰς σύννοιαν [e.] αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος, τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μήτε ἐνδεία δοῦς μήτε πλησμονῆ, ὅπως ἂν κοιμηθῆ καὶ μὴ παρέχη θόρυβον [572a] τῷ βελτίστῳ χαῖρον ἢ λυπούμενον, ἀλλ’ ἔξ αὐτοῦ καθ’ αὐτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θυμοειδὲς πραύνας καὶ μὴ τισιν εἰς ὀργὰς ἐλθὼν κεκινημένῳ τῷ θυμῷ καθεύδη, ἀλλ’ ἠσυχάσας μὲν τὰ δύο εἶδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται, οὕτως ἀναπαύηται, οἷσθ’ ὅτι τῆς τ’ ἀληθείας ἐν τῷ τοιοῦτῳ μάλιστα
citer la partie raisonnable de son âme en méditant sur des sujets élevés, deuxièmement d’avoir calmé ce qu’il appelle les « éléments [...] concupiscible et irascible » (la concupiscence et la colère), et enfin de stimuler la sagesse. Il préconise également de dormir peu :
“Υπνος γὰρ δὴ πολὺς οὔτε τοῖς σώμασιν οὔτε ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν οὐδ’ αὖ ταῖς πράξεσιν ταῖς περὶ ταῦτα πάντα ἀρμόττων ἐστὶν κατὰ φύσιν²⁶¹ .

Ces recommandations à caractère médical se retrouvent dans des textes chrétiens comme ceux de Clément d’Alexandrie, surtout dans le *Pédagogue* qui reprend à bien des égards les grandes caractéristiques des traités de morale pratique des philosophes. Un chapitre entier y est consacré au sommeil : « Πῶς τῷ ὕπνῳ προσενεκτέον »²⁶². L’auteur y prodigue également d’autres conseils d’ordre très pratique concernant notamment la dureté de la couche : par exemple, un lit de plumes gênerait le dormeur dans ses mouvements, et le ferait digérer trop vite²⁶³. Sur ce point comme sur bien d’autres, il adapte au christianisme les recommandations du chevalier romain et stoïcien Musonius Rufus (mêmes conseils de tempérance en matière de sommeil, etc.)²⁶⁴. Par la suite, les textes chrétiens abandonneront ces considérations pratiques et préconiseront essentiellement, avant le coucher, l’exercice de l’examen de conscience.

Si les exercices du corps comme ceux qui concernent le régime et le sommeil ont perduré pendant toute l’Antiquité, et que leurs objectifs restent de « former, par les exercices de l’âme et du corps, l’*andreia* [le courage] et la *sôphrosunê* [la maîtrise] »²⁶⁵, leurs modalités ont évolué d’une pratique de l’épreuve à une pratique de l’endurance, de l’abstinence. Ce glissement, qui s’opère au sein de la philosophie antique autour des premiers siècles de notre ère, a été prolongé par le christianisme qui était en train d’émerger.

²⁶¹ PLATON, *Lois*, VII, 808 b, trad. A. Diès, Paris, Les Belles lettres, 1956, p. 40. Trad. : « Un homme endormi ne vaut rien, non plus qu’un homme sans vie ; au contraire, celui de nous qui a le plus grand souci de vivre et de penser, celui-là reste éveillé le plus longtemps possible, réserve faite seulement de ce qu’exige la santé, et c’est peu, si l’on a su s’y habituer. »

²⁶² Clément d’ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, livre II, chap. 9, trad. C. Montdésert, notes H.-I. Marrou, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, 1965, p. 155-163. Trad. : « Comment user du sommeil ».

²⁶³ Clément d’ALEXANDRIE, *Ibid.*, livre II, 9, 78, p. 157.

²⁶⁴ Henri-Irénée MARROU, « Humanisme et christianisme chez Clément d’Alexandrie d’après le *Pédagogue* », dans *Christiana tempora. Mélanges d’histoire, d’archéologie, d’épigraphie et de patristique*, Rome, Publications de l’École française de Rome, 1978, p. 348.

²⁶⁵ Michel FOUCAULT, *L’Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 409.

2- Exercices d'ordre discursif

Nous examinerons dans un premier temps l'audition, la lecture et l'écriture, qui sont les trois domaines dont relèvent ces exercices fondés sur le discours, avant de distinguer les trois principaux exercices discursifs : le contrôle des représentations, l'exercice de la mort et l'examen de soi ou examen de conscience. Nous nous attarderons tout particulièrement sur les deux derniers qui sont ceux que nous développerons en deuxième partie.

a- L'audition, la lecture et l'écriture.

L'audition est un élément essentiel des exercices antiques. C'est ce que rappelle Foucault dans les lignes suivantes, en faisant le tour des différentes écoles :

Alors que Socrate interrogeait et cherchait à faire dire ce qu'on savait (sans savoir qu'on le savait), le disciple pour les stoïciens, ou les épicuriens (comme dans les sectes pythagoriciennes), doit d'abord se taire et écouter. On trouve chez Philon d'Alexandrie, toute une réglementation de la bonne écoute (l'attitude physique à prendre, la manière de diriger son attention, la façon de retenir ce qui vient d'être dit)²⁶⁶.

Dans l'école pythagoricienne « fait du silence et de l'écoute, le socle premier de tous les exercices d'apprentissage, de tous les exercices spirituels, comme moment premier de la formation : se taire et écouter pour que, dans la mémoire pure, s'inscrive ce qui est dit, la parole vraie dite par le maître »²⁶⁷. Les novices sont nommés *akoustikoi* (les auditeurs). Ce sont ceux qui n'ont pas encore l'autorisation de parler, mais doivent se contenter d'écouter le maître et les autres élèves. Le fait de garder le silence est déjà en soi un exercice : l'*ekhemuthia*. Ce n'est qu'une fois cette étape passée qu'ils ont le droit de parler et d'interroger le maître, mais aussi d'écrire ce qu'ils ont entendu, et de dire ce qu'ils en pensent eux-mêmes, devenant alors des *mathêmatikoi*.

Dans la Grèce présocratique, l'écoute est donc déjà relayée par l'écriture, sous forme de prise de notes, même si cette pratique prendra davantage d'importance par la suite. Aux I^{er} et II^e siècles de notre ère, se généralise la pratique des *hypomnêmata*, carnets sur lesquels on note des éléments lus ou entendus. Ils montrent bien qu'apprendre à écrire est indissociable d'apprendre à écouter, à parler, mais aussi à lire. En effet, la lecture philosophique est indissociable de l'écriture. C'est un exercice spirituel à part entière, pour la philosophie antique comme pour le christianisme. Elle n'est cependant pas encore une activité solitaire, puisqu'elle s'exerce dans le cadre de la communauté philosophique, et plus tard monas-

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 481.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 396.

tique. La lecture philosophique à l'époque classique n'est pas la lecture telle que nous l'entendons aujourd'hui. L'objet qu'elle se fixe n'est pas « d'avoir compris ce que voulait dire un auteur, mais [de constituer] pour soi [...] un équipement de propositions vraies, qui soient effectivement à soi »²⁶⁸. C'est la pratique du recueil, des *hypomnêmata*. En ce sens la lecture est indissociable de l'écriture, « de sorte que l'exercice qui consistait à lire, écrire, relire ce qu'on avait écrit et les notes qu'on avait prises constituait un exercice quasi physique d'assimilation de la vérité et du *logos* que l'on tenait. » Le *Manuel* d'Épictète en est un bon exemple. Le maître s'adresse à l'élève, il parle à travers son texte qui devient alors en quelque sorte le guide. Plutarque dit à ce sujet que les *hypomnêmata* font entendre la voix du maître. Le lecteur devient ainsi maître et élève dans la lecture du texte. C'est ce qu'écrit Hadot à propos de Marc Aurèle. L'enseignement communiqué par la lecture n'est rien si le lecteur ne fait pas le chemin, il doit être préparé moralement mentalement pour cheminer. Une purification morale et intellectuelle préalable est indispensable à l'accès à l'enseignement qu'elle délivre. A l'époque impériale cependant, la lecture comme exercice se voit assigner un autre but : il s'agit désormais de comprendre ce que l'auteur a voulu dire, de l'expliquer et de l'analyser sous forme de commentaires de textes. Dans les différentes écoles, ceux-ci sont réservés aux élèves les plus avancés et ont une vocation exégétique. C'est cette conception qui sera reprise par la tradition chrétienne dans les universités au Moyen Âge et c'est elle qui constitue encore aujourd'hui le fondement de notre conception de la lecture et de l'enseignement. On la retrouve notamment dans la *lectio divina*.

Cette dernière est une lecture-prière à partir des Saintes Écritures. Initiée par les Pères du Désert, elle se développe dans les monastères médiévaux. Il s'agit d'un exercice proprement chrétien, mais qui emprunte à la pratique antique de la lecture : la contemplation du texte doit permettre d'établir une relation intime avec Dieu. Cet exercice de lecture spirituelle suit l'itinéraire en quatre étapes, proposé par Benoît : lecture (*lectio*), méditation (*meditatio*), prière (*oratio*), contemplation (*contemplatio*). La première lecture (*lectio*) assure la compréhension du texte, elle permet aussi de s'en imprégner. La méditation passe encore par une activité intellectuelle : le lecteur doit faire le lien entre ce texte et lui-même et y trouver des résonances personnelles. La troisième étape quitte la réflexion pour chercher à établir un dialogue avec Dieu. La dernière est le moment de l'abandon à la grâce divine qui doit conduire à la révélation. Plus qu'une simple étude (*lectio*) des textes sacrés, la *lectio divina* est donc un véritable exercice spirituel dans la mesure où elle est une méditation (*meditatio* et *oratio*) des

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 341.

textes dont on tente de s'imprégner afin de progresser dans la connaissance du Christ (*contemplatio*). La parole de Dieu doit être « ruminée »²⁶⁹, « goûtée », et on trouvera au Moyen-âge le terme « savourée » : des termes étonnamment proches de ceux employés par Montaigne pour parler des textes antiques. La *lectio divina*, dont le *Dictionnaire de spiritualité* propose de chercher l'origine dans la tradition judaïque qui partage l'Écriture de façon essentiellement orale²⁷⁰, n'apparaît véritablement qu'avec Origène (env. 185 - 253 ap. J.-C.), Père de l'Église de l'école d'Alexandrie et disciple de Clément d'Alexandrie. Il définit la *lectio divina* (θεία ἀνάγνωσις) dans sa « Lettre à Grégoire le Thaumaturge ». Pour lui, elle est une lecture des Saintes écritures conçue comme un exercice spirituel. Elle ne peut être efficace sans l'aide de l'Esprit Saint. C'est une prière (εὐχή), car celle-ci est la seule façon de comprendre les choses divines (ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή²⁷¹). La Parole divine doit être scrutée, et il faut ensuite s'y appliquer (προσέχειν). C'est un mot récurrent dans les textes d'Origène pour décrire ce type de pratique. Plus tard par Basile, Jean Chrysostome, ou Jérôme²⁷² feront de même. Cet exercice suppose un engagement : il s'agit de méditer le jugement de Dieu non pas avec des phrases, mais en les accomplissant après les avoir comprises. Cette définition de la *lectio divina* par Origène restera valable pendant tout l'âge d'or de la patristique. Les exigences cependant seront accrues en termes de fréquence, Jérôme allant jusqu'à en faire un exercice quotidien. Certains, comme Chrysostome et Eusèbe, conseilleront d'y consacrer toujours le même moment de la journée, par exemple l'aurore ou le soir. Ils préciseront que cette lecture doit suivre une méthode, un plan de lecture précis, et que cette lecture doit à la fois faire travailler la mémoire et le cœur. C'est parce que la *lectio divina* se fonde sur le cœur que les Pères de l'Église invitent à savourer (*sapor*), goûter et se délecter (*delectatio*) des textes saints, et non pas seulement à les étudier. Cet exercice se développe ensuite dans la tradition monacale :

²⁶⁹ Nous verrons que ce terme se rencontre notamment chez Augustin.

²⁷⁰ Jacques ROUSSE, « *Lectio divina* », dans *Dictionnaire de spiritualité* [en ligne], consulté le 25 juin 2018, URL : <http://www.dictionnairedespiritualite.com/> : « L'Écriture, proclamée à la synagogue, est interprétée ensuite par le *Targum*, puis par la prédication. Il y a là un type de relecture qui est aussi méditation communautaire canonique. Mais la lecture de l'Écriture comportait deux temps : dans le premier, la Torah était lue de manière continue, *parashah* ou *sidrah* ; dans le second, en relation avec la lecture de la Torah, venait celle des prophètes, *haphtarah*. Cette pratique vise à faire goûter la Torah en communauté, mais dans ce climat de fête, de louange et d'adoration ou de supplication, que crée la liturgie. »

²⁷¹ ORIGÈNE, « Lettre à Grégoire le thaumaturge », dans GRÉGOIRE, *Remerciement à Origène, suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*, trad. Henri Crouzel, Paris, Cerf, 1969, p. 192.

²⁷² Références données par Jacques ROUSSE dans art. cit. : BASILE, *Epistulae*, I, 2, 3, Paris, Belles lettres, trad. Yves Courtonne, 1957 ; *De baptismo* I, 2, 6 ; Jean CHRYSOSTOME, *In Joannem* 37, 1 ; In 1 Corinthiens 6, 4 ; JÉRÔME, *Epistulae* 22,17 ; 52, 7 ; 107, 9 ; 125, 11.

la lecture de la Bible occupe de bonne heure une large place dans l'ascèse des moines, qu'il s'agisse des psaumes, psalmodiés ou appris par cœur, ou de l'ensemble des Livres saints lus ou « récités » dans ce climat de « confrontation intérieure entre la Parole et le cœur »²⁷³.

Au Moyen Âge, cette association du « goût » et de la « connaissance » reposait sur une étymologie erronée du mot *sapientia*, qui dériverait du verbe *sapere*, avoir du goût, et par extension avoir du sens commun, connaître, être sage. Cette conception est tout particulièrement développée par Thomas d'Aquin :

Thomas d'Aquin adopte lui aussi cette étymologie lorsqu'il déclare que « *sumitur nomen sapientiae secundum quod saporem quendam importat* », ou encore : « *dicitur autem sapientia quasi sapida scientia* »²⁷⁴.

La langue et le goût sont importants dans la mesure où ils :

(...) se trouvent au carrefour des échanges du corps humain avec le monde environnant, c'est-à-dire au point de croisement entre l'intériorité de la parole qui doit s'exprimer et l'extériorité de la matière qui doit être assimilée²⁷⁵.

Cette pratique perdue dans les monastères à la Renaissance.

Quant à l'écriture (pour soi et pour les autres), elle ne devient qu'assez tardivement un exercice spirituel puisqu'il faut attendre l'époque impériale. Cependant elle va jouer à partir de là un rôle considérable. C'est ce qu'explique Michel Foucault en s'appuyant sur des textes de Sénèque et Épictète. La lettre 84 des *Lettres à Lucilius*, qui est consacrée à la lecture et à l'écriture, est révélatrice à cet égard :

*Alit lectio ingenium et studio fatigatum, non sine studio tamen, reficit. (2) Nec scribere tantum nec tantum legere debemus : altera res contristabit vires et exhauriet (de stilo dico), altera soluet ac diluet. Inuicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est stilus redigat in corpus. (3) Apes, ut aiunt, debemus imitari, quæ uagan- tur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt, deinde quidquid attulere disponunt ac per fauos digerunt et, ut Vergilius noster ait :
liquentia mella stipant et dulci distendunt nectare cellas*²⁷⁶.

²⁷³ Jacques ROUSSE, art. cit. et citation de : André LOUF, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, Cerf, coll. Lumen Vitae, 1972, p. 73.

²⁷⁴ Tiziana SUAREZ-NANI, « Du goût et de la gourmandise selon Thomas d'Aquin », dans dir. A. Paravicini-Bagliani, *Micrologus, vol. IX: I cirque sens*, Firenze, 2002, et disponible sur academia. edu., p. 1. L'auteur précise en note : « Cf. *Summa theol.* IIa-IIae, 45, 2, où Thomas précise toutefois que cette étymologie ne concerne que le terme latin. Cette association favorisait l'idée plus générale de la parenté et de la continuité entre la connaissance sensitive et la sagesse. Ainsi, le Pseudo-Denys avait déjà déclaré que "les sensations elles-mêmes sont comme des échos de la sagesse" (cf. *De divinis nominibus* VII, 2, 868C) et que "le goût signifie la plénitude des nourritures intellectuelles et l'art de s'abreuver à la fécondité des canaux divins" (cf. *De coelesti hierarchia* XV, 3, 332B). A propos du couple « saveur-sagesse » nous renvoyons à la contribution de G. Stabile dans ce même volume. »

²⁷⁵ *Ibid*, p. 2.

²⁷⁶ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, Livre XI- lettre 84, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, trad. Paul Veyne, 1993, p. 855 : « La lecture est l'aliment de l'esprit ; quand l'étude l'a fatigué, elle le délasse, sans exclure pourtant toute étude. On ne doit pas plus se borner à écrire qu'on ne doit se borner à lire. La première de ces occupations déprimera, épuisera l'énergie (je parle du travail du style). L'autre lui ôtera sa trempe. Recourons tour à tour à l'une et à l'autre, et tempérons l'une par le moyen de l'autre, de telle sorte que la composition écrite mette en corps d'ouvrage ce que la nature a recueilli. Imitons, comme on dit, les abeilles qui volettent de-ci de-là, pillotant les fleurs propres à faire le miel, puis disposent, arrangent en rayons tout leur butin et, comme dit notre Virgile,
« amassent le miel le plus pur et emplissent jusqu'au bord les alvéoles de ce nectar délicieux. » »

A cette époque, l'écriture devient alors « un exercice physique d'incorporation des discours »²⁷⁷.

b- L'exercice du dialogue

Dès l'Antiquité, les exercices spirituels prennent aussi cette forme. Hadot propose de distinguer le dialogue avec autrui et celui avec soi-même.

Le premier est un véritable exercice, concret et pratique, initié par Socrate, et qui se poursuit dans les dialogues platoniciens. Platon met en scène des élèves et leur maître en train de se livrer à cet exercice dialogique. Le *Gorgias* fait dialoguer quatre personnages : Gorgias (un célèbre sophiste) et son élève Polos, Socrate, et un personnage inventé nommé Calliclès. Platon oppose les philosophes aux sophistes : les premiers « discourent » (on pourrait aussi dire « conversent »), alors que les seconds « dialoguent ». Dans le dialogue, contrairement au simple discours ou conversation, se joue une expérience collective et individuelle, qui fait que chacun en ressort changé : Socrate parle de maïeutique. Sous sa forme philosophique, il n'est pas une leçon d'un maître à son élève, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'« informer » celui-ci, mais plutôt de le « former », à la recherche de la vérité. C'est ce qu'écrit Hadot à propos des dialogues platoniciens :

Telle est, tout aussi bien, l'intention profonde de la philosophie de Platon. Sa philosophie ne consiste pas à construire un système théorique de la réalité et à en « informer » ensuite ses lecteurs, en écrivant une suite de dialogues exposant méthodiquement ce système, mais elle consiste à « former », c'est-à-dire à transformer les individus, en leur faisant expérimenter, dans l'exemple du dialogue auquel le lecteur a l'illusion d'assister, les exigences de la raison et finalement la norme du bien²⁷⁸.

En ce sens, « ce qui compte, ce n'est pas la solution d'un problème particulier, mais plutôt le chemin parcouru pour y parvenir, chemin dans lequel l'interlocuteur, le disciple, le lecteur, forment leur pensée, la rendent plus apte à découvrir par elle-même la vérité (« le dialogue veut former plutôt qu'informer »)²⁷⁹. Cet exercice rejette donc tout dogmatisme :

Le dialogue socratique aboutit au contraire à une aporie, à l'impossibilité de conclure et de formuler un savoir. Ou plutôt, c'est parce que l'interlocuteur découvrira la vanité de son savoir qu'il découvrira en même temps sa vérité, c'est-à-dire que, passant du savoir à lui-même, il commencera à se mettre lui-même en question. Autrement dit, dans le dialogue « socratique », la vraie question qui est en jeu n'est pas ce dont on parle, mais celui qui parle, comme le dit Nicias, un personnage de Platon²⁸⁰.

²⁷⁷ FOUCAULT, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 341.

²⁷⁸ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, op. cit., p. 118.

²⁷⁹ *Ibid.*, « Exercices spirituels », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Tome 84, 1975-1976. 1974. p. 47.

²⁸⁰ *Ibid.*, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 54. Le texte de Platon auquel il fait référence est : PLATON, *Lachès*, 187 e 6.

C'est pourquoi, elle requiert certaines connaissances, mais présuppose surtout certaines attitudes ou compétences. Il faut savoir exprimer librement son opinion, faire preuve de franc-parler, être bienveillant, humble, et accepter d'être contredit. En effet, le dialogue fait découvrir à l'interlocuteur les contradictions de son propre discours et le cas échéant il lui fait admettre une proposition qu'il n'avait pas prévue. Ce type de pratique perdure-t-il après l'Antiquité ? Le dialogue entre un fidèle et son directeur de conscience peut sans doute en être rapproché, dans la mesure où le directeur a parfois pour but d'amener le fidèle à trouver lui-même les réponses aux questions qu'il se pose (c'est du moins le cas dans la confession jésuite). En revanche, ce qui est fondamentalement différent, c'est d'une part que dans celui qui oppose un fidèle et son confesseur, ce dernier n'est qu'un intermédiaire pour que le fidèle perçoive la présence de Dieu (il s'adresse à lui et attend que celui-ci l'éclaire de sa grâce), et d'autre part que le fidèle ne pourra pas trouver la vérité si celle-ci ne lui est révélée par la foi.

L'autre forme de dialogue mise en évidence par Hadot est celui que l'on entretient avec soi-même. Se parler à soi-même à haute voix était une pratique courante pendant l'Antiquité. Elle est préconisée par Socrate, puis par les Stoïciens qui en feront une forme de lutte contre soi-même. Épicure le reprend afin de lutter contre les dérives de l'imagination²⁸¹ :

En t'opposant à ton imagination, tu la vaincras et tu ne seras pas emporté par elle. Mais, d'abord, ne te laisse pas prendre par sa vivacité, dis : « Attends un peu, image ; laisse-moi voir qui tu es, ce dont tu es l'image ; laisse-moi t'éprouver. » D'ailleurs ne lui permets pas de se développer, de représenter toutes ses conséquences ; sinon, elle s'en va en t'emportant où elle veut. Fais plus ; fais intervenir contre elle une image belle et noble et chasse celle qui est sale [...]. C'est l'ascète véritable qui s'exerce contre de telles images. Tiens bon, malheureux, ne te laisse pas emporter : grand est le combat, divine est l'œuvre pour la royauté, pour la liberté, pour le bonheur, pour le calme de l'âme²⁸².

Par sa forme même, cet exercice correspond parfaitement aux objectifs de la philosophie tels que les Anciens la concevaient. Les interlocuteurs bâtissent ensemble leur réflexion, et le cheminement de leur pensée importe plus que son aboutissement, car c'est la formation qui est avant tout recherchée.

c- L'exercice de contrôle des représentations

Selon les Stoïciens il est possible d'avoir recours à l'imagination afin d'atteindre la maîtrise de soi, par exemple, en opposant une représentation à une autre. Pour ce faire, ils recommandent de construire des images mentales ressources à utiliser dans certaines situations. Dans *Le Manuel*, Épicète oppose ainsi à l'image d'un adultère avec une femme mariée, celle de Socrate restant insensible aux avances du bel Alcibiade (dans *Le Banquet*). De même,

²⁸¹ Voir le paragraphe suivant sur le contrôle des représentations.

²⁸² Cité par Gilles PRODHOMME, *S'exercer au bonheur. La voie des stoïciens*, Paris, Eyrolles, 2008, p.120.

dans les *Entretiens*²⁸³ : afin de prendre du recul par rapport à une chose à laquelle on s'est attaché, il propose de s'entraîner à considérer au contraire qu'on peut nous l'enlever en visualisant une marmite ou une coupe en verre : si on brise un tel objet, on n'en est pas troublé, parce qu'on se souvient de ce qu'il était. On s'habitue ainsi à l'idée qu'il pourrait nous être enlevé. De même, pour une personne à laquelle on serait très attaché, il faudrait se remémorer au contraire qu'elle est mortelle, et qu'elle nous est donc prêtée aujourd'hui, mais ne sera pas toujours là, car elle ne nous appartient pas, tout comme une figue, une grappe de raisin, qui appartient à une saison déterminée de l'année (il serait stupide d'en avoir envie en hiver).

Foucault définit cet exercice en s'appuyant sur un passage du troisième livre des *Pensées* de Marc-Aurèle :

Τοῖς δὲ εἰρημένους παραστήμασιν ἐν ἔτι προσέστω, τὸ ὄρον ἢ ὑπογραφὴν αἰεὶ ποιεῖσθαι τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, ὥστε αὐτὸ ὁποῖόν ἐστι κατ' οὐσίαν, γυμνόν, ὄλον δὲ ὄλων διηρημένως βλέπειν καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὰ ὀνόματα ἐκείνων, ἐξ ὧν συνεκρίθη καὶ εἰς ἃ ἀναλυθῆσεται, λέγειν παρ' ἑαυτῶ. Οὐδὲν γὰρ οὕτως μεγαλοφροσύνης ποιητικόν, ὡς τὸ ἐλέγγειν ὁδῶ καὶ ἀληθείᾳ ἕκαστον τῶν τῷ βίῳ ὑποπιπτόντων δύνασθαι καὶ τὸ αἰεὶ οὕτως εἰς αὐτὰ ὄρᾶν, ὥστε συνεπιβάλλειν ὁποῖόν τι τῷ κόσμῳ ὁποῖαν τινὰ τοῦτο χρεῖαν παρεχόμενον τίνα μὲν ἔχει ἀξίαν ὡς πρὸς τὸ ὄλον, τίνα δὲ ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, πολίτην ὄντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἧς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὡσπερ οἰκίαι εἰσὶν. Τί ἐστὶ καὶ ἐκ τίνων συγκέκριται καὶ πόσον χρόνον πέφυκε παραμένειν τοῦτο τὸ τὴν φαντασίαν μοι νῦν ποιοῦν καὶ τίνος ἀρετῆς πρὸς αὐτὸ χρεῖα, οἷον ἡμερότητας, ἀνδρείας, ἀληθείας, πίστεως, ἀφελείας, αὐταρκειας, τῶν λοιπῶν. Διὸ δεῖ ἐφ' ἑκάστου λέγειν· τοῦτο μὲν παρὰ θεοῦ ἦκει, τοῦτο δὲ κατὰ τὴν σύλληξιν καὶ τὴν συμμηρομένην σύγκλωσιν καὶ τὴν τιοαύτην σύντευξιν τε καὶ τύχην, τοῦτο δὲ παρὰ τοῦ συμφύλου καὶ συγγενοῦς καὶ κοινωνοῦ, ἀγνοοῦντος μέντοι ὅτι αὐτῷ κατὰ φύσιν ἐστίν. Ἄλλ' ἐγὼ οὐκ ἀγνοῶ· διὰ τοῦτο·
 χρῶμαι αὐτῷ κατὰ τὸν τῆς κοινωνίας φυσικὸν νόμον εὖνως καὶ δικαίως, ἅμα μέντοι τοῦ κατ' ἀξίαν ἐν τοῖς μέσοις συστοχάζομαι²⁸⁴.

Il en distingue trois étapes. La première consiste à « définir [*poieisthai horon*²⁸⁵] et décrire [*hupographên poieisthai*] tous les objets dont l'image se présente à l'esprit », c'est-à-dire délimiter le champ concerné. Pour accomplir la deuxième, il faut donner des définitions en

²⁸³ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, Livre III, chapitre 24, 84, trad. Jacques Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 107.

²⁸⁴ MARC AURELE, *Pensées*, III, 11, dans *Les Stoïciens II*, dir. Pierre-Maxime Schuhl, trad. Emile Bréhier, Paris, Gallimard, coll. Tel, p. 1156. Trad. : « Aux préceptes que j'ai dits, ajoutes-en encore un : toujours définir ou décrire l'objet de ta présentation, de façon à voir distinctement ce qui est essentiellement, à nu et pris en entier, à le désigner en soi-même par le mot propre, ainsi que tous les éléments dont il est composé et en lesquels il se résout. Car rien n'est plus capable de donner des sentiments élevés que de pouvoir éprouver méthodiquement et en vérité chacun des objets qui se présentent dans la vie et de les pénétrer toujours d'un tel regard que l'on puisse conclure à quel ordre il appartient ; quelle utilité il présente ; quelle valeur il a pour l'univers et quelle et cette valeur pour l'homme, c'est-à-dire pour un citoyen de la cité sublime dont les autres cités sont comme les demeures ; ce qu'il est, de quoi il se compose, combien de temps doit naturellement durer cet objet qui, pour le moment, produit en moi cette représentation ; de quelle vertu il est besoin à son égard (par exemple de douceur, de courage, de franchise, de fidélité, de simplicité, de maîtrise de soi et ainsi de suite). Aussi, de chaque objet, il faut dire : « celui-ci vient de Dieu ; celui-là dépend du sort, du fil du destin qui s'enroule, de telle ou telle rencontre, ou du hasard ; cet autre vient d'un être de ma race, d'un de mes semblables et de mes associés, mais qui ignore ce qui est conforme à sa nature. Moi, je le sais, aussi j'en use avec lui selon la loi naturelle de la société, avec bienveillance et justice ; mais en même temps, dans ce qui n'est ni bien ni mal, je vise le préférable ».

²⁸⁵ *Poieisthai horon* signifie au sens littéral : « tracer la frontière ». Voir FOUCAULT, *L'Herméneutique su sujet*, op. cit., p. 280.

termes de logique ou de sémantique²⁸⁶. Il souligne alors qu'*hypographên* (la description) s'oppose à *horos* (la définition) :

L'*hypographê*, c'est la description, c'est-à-dire le parcours plus ou moins détaillé du contenu intuitif de la forme et des éléments des choses²⁸⁷.

Définir est une activité rationnelle alors que décrire relève davantage de l'intuition. Ce couple définition/description est très important dans la pratique des exercices spirituels écrits, nous le reprendrons plus loin au sujet des autres exercices spirituels que nous étudierons en deuxième partie. Ce que le discours qui analyse les représentations doit décrire, c'est tout ce qui se présente à l'esprit :

Prendre le flux de la représentation et porter sur ce flux spontané et involontaire une attention volontaire qui va avoir pour fonction de déterminer le contenu objectif de cette représentation²⁸⁸.

Cette dualité de l'exercice de contrôle des représentations nous semble pouvoir être élargie aux autres exercices spirituels écrits. Elle montre que les exercices antiques, pour rationnels qu'ils soient, ne peuvent en effet se limiter à leur dimension argumentative. La recherche de maîtrise de soi passe par l'acceptation de ce qui nous échappe, et qu'on ne peut qu'expérimenter et décrire.

d- L'exercice de la mort (*meletê thanatou*)

L'exercice de la mort est un des rares à avoir traversé les époques et les courants, chacun le reprenant à son compte en l'intégrant à ses propres objectifs. C'est un exercice « discursif »²⁸⁹ puisqu'il passe par le dialogue et l'élaboration d'un raisonnement. Ce discours, au gré des époques et des courants, a pu revêtir des formes très diverses : un dialogue avec soi-même ou avec autrui (un entretien entre un maître et ses disciples²⁹⁰), un dialogue mental ou consigné par écrit.

Socrate l'enseigne à ses disciples, et Platon fait de la mort de son maître le parfait exemple d'application de cette méthode, jusqu'à l'instant final, dans l'*Apologie de Socrate*. Celui-ci relativise l'importance de la mort : il ne sait rien de la valeur de cette dernière, car il

²⁸⁶ Puisque *poieisthai horon* veut aussi dire, au sens courant, « fixer la valeur, le prix des choses ».

²⁸⁷ Michel FOUCAULT, *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 281.

²⁸⁹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, op. cit., p. 21-22 : « je désigne par ce terme des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation ».

²⁹⁰ C'est cette forme, pratiquée dans les écoles de philosophie de la Grèce classique, que Cicéron essaie de reproduire dans les *Tusculanes*, qu'il présente, comme nous le verrons par la suite, comme le récit d'un entretien ayant vraiment eu lieu dans sa villa de Tusculum, avec quelques-uns de ses proches.

ne pourra en faire l'expérience qu'au moment-même où elle surviendra, en revanche, il connaît la valeur de ses principes moraux et c'est pour ne pas les trahir qu'il préfère mourir :

Ἐγὼ δὲ τούτῳ ἂν δίκαιον λόγον ἀντείποιμι, ὅτι ‘οὐ καλῶς λέγεις, ὦ ἄνθρωπε, εἰ οἶε δεῖν κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι ἄνδρα ὅτου τι καὶ σμικρὸν ὄφελός ἐστιν, ἀλλ’ οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν ὅταν πράττη, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ²⁹¹.

Dans le *Phédon*, Platon déclare qu'un philosophe n'a pas peur de mourir puisque la philosophie n'est rien d'autre qu'un exercice de la mort :

ΙΧ— Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. Εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δῆπου ἂν εἴη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἥκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὁ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον²⁹².

La mort est séparation de l'âme et du corps, or, selon Platon, la philosophie vise également cette séparation.

L'exercice de la mort sous sa forme orale reste pratiqué, non seulement à l'Académie, mais encore dans l'ensemble des écoles philosophiques pendant toute la période hellénistique, parce qu'il s'inscrit dans une certaine conception de l'enseignement philosophique, qui est celle de cette époque, et que Pierre Hadot définit en ces termes :

L'enseignement tend à prendre toujours une forme dialogique et dialectique, c'est-à-dire à garder toujours, même dans les exposés magistraux, l'allure d'un dialogue, d'une succession de questions et de réponses, ce qui suppose un rapport constant au moins virtuel, à des individus déterminés à qui s'adresse le discours du philosophe. Poser une question appelée « thèse » (« la mort est-elle un mal ? », « le plaisir est-il le bien suprême ? », par exemple), et la discuter, tel est le schéma fondamental de tout enseignement philosophique à cette époque²⁹³.

L'exercice de la mort repose donc sur une pratique argumentative dialectique, c'est-à-dire l'art de faire dialoguer deux discours apparemment contradictoires afin d'accéder à une vérité supérieure. La progression de cet exercice discursif s'effectue par la succession, généralement assez rapide (parfois seulement « oui » ou un « non »), et dans un style bref et percutant, des questions et des réponses. Cette pratique perdure encore dans la Rome du I^{er} siècle avant Jésus-Christ, comme en témoigne Cicéron dans ce passage du *De finibus bonorum et malorum* dans lequel il explique à Caton ce qui lui déplaît dans l'approche stoïcienne :

²⁹¹ PLATON, *Apologie de Socrate*, 28 b, trad. Pierre HADOT dans *Qu'est-ce que la philosophie antique*, op. cit., p. 61 : « Qu'est-ce en effet que craindre la mort sinon s'attribuer un savoir que l'on n'a point ? N'est-ce pas s'imaginer qu'on sait ce qu'on ignore ? Car, enfin, personne ne sait ce qu'est la mort, ni si elle n'est pas par hasard pour l'homme le plus grand des biens. Et pourtant on la craint, comme si on savait qu'elle est le plus grand des maux. Comment ne serait-ce pas là cette ignorance vraiment répréhensible, qui consiste à croire que l'on sait ce qu'on ne sait pas ? »

²⁹² PLATON, *Phédon*, 64 a, trad. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p.12 : « Toutes les fois qu'on s'adonne à la philosophie, au droit sens du terme, les autres ont bien des chances de ne pas voir qu'on s'applique uniquement à mourir, à être mort. S'il en est ainsi, ne serait-il pas bien étrange de s'attacher d'abord à cela de façon exclusive, pendant toute sa vie, et puis, quand la chose est là, de s'irriter contre ce qui, depuis longtemps, était l'objet même de cet attachement, de cette application ? »

²⁹³ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 164.

*Pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam quibus etiam qui assentiuntur, nihil communtantur animo et iidem abeunt, qui uenerant; res enim fortasse uerae, certe graves, non ita tractantur, ut debent, sed aliquanto minutius*²⁹⁴.

La progression dialectique remonte le plus souvent vers les principes généraux, à partir des remarques de celui qui s'exerce, elle est donc inductive, sauf chez les Stoïciens qui préfèrent une démarche déductive. Cependant, comme le souligne Pierre Hadot, tous les exercices antiques ne reposent pas sur cette élaboration purement dialectique (ou seulement logique). Pour certains elle est déjà également rhétorique. C'est le cas par exemple de Cicéron, qui reproche aux Stoïciens de se contenter d'une organisation dialectique, sans avoir suffisamment recours aux amplifications. C'est le cas aussi chez les Épicuriens qui rejettent l'organisation dialectique et construisent leurs argumentations de façon continue, systématique et déductive, en partant des principes admis par leur école. Ces deux formes d'élaboration du discours que sont la dialectique et la rhétorique font de l'exercice de la mort une méditation active, intellectuelle, qui se réalise dans l'effort. Mais ne laissent-ils pas une place pour une autre sorte de méditation, plus intuitive et immédiate ? Nous reviendrons, sur la fonction que pouvaient assurer ces amplifications, afin de déterminer si elles ne dépassaient pas les simples objectifs rhétoriques en conduisant à une révélation intuitive.

Si la forme écrite de cet exercice ne prend véritablement le pas sur les autres qu'à partir de l'Antiquité tardive, alors que l'enseignement reste surtout oral, elle commence néanmoins à jouer un rôle considérable dès l'époque impériale en Grèce comme à Rome (vers les I^{er} et II^e siècles) avec des auteurs comme Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. L'écriture sert d'abord à prolonger l'enseignement qu'elle assimile et qu'elle prolonge²⁹⁵ : écrire permet d'une part de mémoriser des préceptes (le discours reprend les arguments attendus par chaque école), et d'autre part de prolonger l'exercice grâce à la lecture (relecture personnelle ou lecture d'autrui comme c'est le cas dans les trois textes antiques que nous étudierons). C'est ce qu'explique Épictète dans cette célèbre citation :

Ταῦτα νυκτός, ταῦτα ἡμέρας πρόχειρα ἔστω· ταῦτα γράφειν, ταῦτα ἀναγιγνώσκειν· περὶ τούτων τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, αὐτόν πρὸς αὐτόν, πρὸς ἕτερον· « Μὴ τι ἔχεις μοι πρὸς τοῦτο

²⁹⁴ Citation de CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 7, trad. de Pierre HADOT dans *Qu'est-ce que la phi antique*, p. 166 : « Ils vous piquent, comme avec des dards, avec de courtes interrogations pointues. Mais ceux qui leur répondent « oui » [dans l'argumentation dialectique, celui qui a posé la thèse doit se contenter; de répondre oui ou non] ne sont pas transformés dans leur âme et s'en vont comme ils étaient venus. C'est que si les pensées que les Stoïciens expriment sont peut-être vraies et sublimes, elles ne sont pas traitées par eux comme elles devraient l'être, mais d'une façon quelque peu étriquée. » Pour le texte latin : CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t.II, trad. Jules Martha, Paris, Les Belles lettres, p.58.

²⁹⁵ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p.341.

βοηθῆσαι ; » Καί πάλιν ἄλλω <προσ>ελθεῖν καί ἄλλω. Εἶτα ἂν τι γένηται τῶν λεγομένων ἀβουλήτων, εὐθύς ἐκεῖνο πρῶτον ἐπικουφίσει σε ὅτι οὐκ ἀπροσδόκητον²⁹⁶.

L'écriture s'inscrit d'abord à l'intérieur de deux formes déjà connues, mais utilisées à d'autres fins : les *hypomnēmata*, et les lettres. Les *hypomnēmata* n'ont pas seulement pour but de compléter aux manquements de la mémoire, mais sont aussi conçus comme un véritable support d'exercice, dans la mesure où ils sont voués à être pratiqués : relus et médités. Les *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle sont de bons exemples des premiers, et les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, du second. Dans les deux cas, l'exercice est mis en œuvre non seulement par la pratique de l'écriture, mais aussi par celle de la lecture (lecture du destinataire de la lettre) et de la relecture (relecture de soi dans les *hypomnēmata*) qui y est intrinsèquement liée²⁹⁷. L'exercice de la mort a évolué d'une forme assez libre vers une forme de plus en plus codifiée.

Pendant l'Antiquité tardive, l'enseignement philosophique passe essentiellement par le commentaire de textes de référence qui varient selon les écoles : les platoniciens commentent des textes de Platon, les aristotéliens ceux d'Aristote, les Stoïciens ceux de Chrysippe, et les Épicuriens ceux d'Épicure. L'exercice de la mort prend d'abord la forme d'« exercices oraux d'explication de textes écrits »²⁹⁸, réalisés en public, dans le cadre du cours. Cependant, à partir du III^e siècle ap. J.-C., les maîtres et les disciples ont tendance à mettre par écrit des comptes-rendus de ces pratiques orales²⁹⁹. C'est le cas du néoplatonicien Plotin. Toutefois, la pratique du dialogue entre maître et élève n'est pas tout à fait abandonnée. Elle a encore lieu en marge des leçons à proprement parler³⁰⁰. Les *Entretiens* d'Épictète en sont la preuve, puisqu'il s'agit du compte-rendu écrit d'une discussion avec Épictète, retranscrite par Arrien, son disciple. Porphyre évoque également ce type de pratique à la suite des cours de son maître Plotin³⁰¹. L'Antiquité tardive est aussi le moment où le christianisme commence à élaborer ses propres méthodes. Il développe ses propres techniques de méditation orales et écrites, en empruntant aux exercices antiques. Augustin, notamment, commence à poser les bases de la

²⁹⁶ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, Livre III, chapitre 24 (« Qu'il ne faut pas s'émouvoir pour ce qui ne dépend pas de nous »), trad. J. Souilhé, Paris, Belles Lettres, 1963, p. 109 : « Garde ces pensées, de nuit et de jour, à ta disposition. Mets-les par écrit, fais-en ta lecture ; qu'elles soient l'objet de tes conversations avec toi-même, avec un autre. « Peux-tu me venir en aide dans cette circonstance ? » Et de nouveau va trouver un autre homme et un autre encore. Puis, s'il t'arrive de trouver quelqu'un de ces événements qu'on appelle indésirables, tu trouveras aussitôt un premier soulagement dans cette pensée que ce n'est pas inattendu. »

²⁹⁷ Cette question de la relecture de soi, qui est déjà présente dans la pratique des *hypomnēmata*, sera essentielle dans l'analyse des *Essais*. L'écriture y est également fondamentalement liée à la lecture : lecture des autres et relecture de soi.

²⁹⁸ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 234.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 240.

³⁰¹ PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 3, 35, trad. Jean Pépin. Paris, Vrin, 1992.

méditation chrétienne. Pour lui, la raison humaine est à la fois puissante et insuffisante. Elle est insuffisante, parce que pervertie par le Péché originel, c'est pourquoi elle est incapable de parvenir seule à la connaissance du bien (nos concepts ne peuvent rendre compte de l'infini de Dieu), et donc incapable de permettre aux hommes de l'accomplir (ce qui était la vocation pratique de l'exercice spirituel). Mais Augustin ne renonce pas pour autant à l'usage de la raison, qui doit malgré tout permettre de s'exercer afin de s'approcher, le plus possible, des mystères de Dieu. L'homme étant fait à l'image de ce dernier, l'âme conserve des traces de la divinité, elle est :

*Nec illa igitur trinitas, quæ nunc non est, imago Dei erit ; nec ista imago Dei est, quæ tunc non erit : sed ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quæ immortaliter immortalitati eius est insita*³⁰².

C'est pourquoi Augustin a très souvent recours à l'analogie. Il pense notamment les facultés psychologiques comme autant d'images trinitaires : esprit, connaissance, amour ; mémoire, intelligence, volonté ; mémoire de Dieu, intelligence, amour. Cette ambivalence du statut de la raison et du fruit de son exercice restera précisément la caractéristique fondamentale de l'exercice spirituel chrétien, nous la retrouverons chez Du Vair à l'époque de Montaigne. La méditation augustiniennne revêt des formes variées : celle du commentaire de passages bibliques (sur le modèle des commentaires de texte néoplatoniciens), celle de discours raisonnés (sur le modèle des exercices antiques), et celle de la contemplation-célébration de la Création (nous en déterminerons plus loin les antécédents). Prenons l'exemple du *De beata vita*. Comme Cicéron se retirait des affaires pour se réfugier dans l'*otium* dans sa villa de Tusculum et écrire les *Tusculanes*, Augustin écrit le *De beata vita* en 386, alors qu'il quitte sa carrière de rhéteur à Milan pour chercher Dieu dans la solitude à Cassiciacum. Plaçant l'origine du cheminement philosophique dans la question de la nature de l'âme humaine (question que l'on trouvera également dans les textes de Cicéron et de Lucrèce que nous étudierons à propos des méditations sur la mort), il la prend comme premier sujet de méditation. Ce discours suit un *ordo rationum*, fondé sur une organisation dialectique qui oppose la thèse athée à la thèse théologique. Il reprend la tradition du « banquet », qui met en scène un débat mêlant fiction et réalité (détails autobiographiques), et mêle les influences stoïciennes, néoplatoniciennes et scripturaires³⁰³. Mais cette dimension argumentative qui passe par le dialogue, pour impor-

³⁰² AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 4, 6, dans *Œuvres de saint Augustin. 2^{ème} série : Dieu et son œuvre. La Trinité, Livres VIII-XV*, trad. Paul Agaësse, dir. Joseph Moingt, Paris, Institut d'études augustiniennes, coll ? bibliothèque augustiniennne, 1997, p. 356-357 ; Trad. : « Ce n'est donc pas cette trinité, qui n'existe pas encore, qui sera à l'image de Dieu : celle-là non plus n'est pas dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité ».

³⁰³ Jean Doignon fournit une analyse détaillée de ces influences dans l'introduction critique de l'ouvrage : AUGUSTIN, *De beata vitae*, trad. Jean DOIGNON, Paris, Desclée de Browner, 1986.

tante qu'elle soit, n'est pas le seul principe d'élaboration de ce texte. Il suit également un ordre narratif, puisqu'il fait le récit d'une conversion, et la fiction s'y mêle à la réalité autobiographique. Le récit et la description servent non plus la recherche d'une efficacité éthique, mais l'exégèse de soi.

Au Moyen Âge, l'enseignement scolastique s'appuie très largement sur la tradition du commentaire de textes, initiée à partir du III^e siècle ap. J. -C., plutôt que sur la conception plus ancienne de la philosophie comme art de vivre. Elle réalise la synthèse de la tradition antique, tel qu'elle a été commentée et interprétée pendant l'Antiquité tardive (elle se fonde souvent sur les commentaires des textes d'Aristote ou Platon, plus que sur les textes sources), et des dogmes chrétiens. C'est pourquoi aux textes philosophiques (dont l'auteur de référence est Aristote), la scolastique adjoint le commentaire des Saintes Écritures, et du corpus des Pères de l'Église. Au Moyen Âge, les méthodes d'enseignement reposent essentiellement sur la mémoire³⁰⁴ qui s'appuie sur l'image et la parole (d'où l'image de la mémoire comme un palais aux deux portes : la vue et l'ouïe). Les trois méthodes les plus utilisées sont dès lors la *lectio*, la *quaestio* et la *disputatio*. C'est dans ce cadre que la réflexion sur la mort perdure comme un exercice rhétorique de commentaire ou de dialogue développant des arguments *pro* et *contra*. Mais peut-on encore parler d'exercice de la mort ? La *lectio* scolastique n'a plus rien d'un exercice spirituel : elle est l'explication d'un texte considéré comme fondateur, dont on repère la structure, avant de le commenter en détail. Il ne s'agit donc plus de former le lecteur, mais bien de l'informer en comprenant ce qu'a voulu dire l'auteur. La *quaestio* et la *disputatio* examinent les problèmes soulevés par une question (par exemple celle de la mort) et la diversité des réponses que leur a apportées la tradition. La *quaestio* fait entendre la voix du maître seul. L'*In Hexamaëron* ou *Conférence sur les six jours de la Création* de Bonaventure (*alias* Jean Fidanza), un contemporain de Thomas d'Aquin, en fournit un bon exemple. La *disputatio*, au contraire, se pratique à plusieurs (les étudiants y prenant part) à la manière des *disputationes* antiques. La dimension formatrice nécessaire à l'exercice spirituel et surtout sa dimension dialogale sont ici préservées.

En revanche, tout au long du Moyen Âge, parallèlement à cet enseignement théorique et systématique prodigué dans les universités, la méditation antique survit et évolue. Dans la tradition monastique jusqu'à devenir un genre littéraire à part entière, distinct de celui du commentaire. Anselme (XI^e siècle) pose les bases, s'appuyant sur ce qu'avait fait Augustin

³⁰⁴ Voir à ce sujet les ouvrages incontournables mal ditte Mary CARRUTHERS : Mary CARRUTHERS, *Le livre de la mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale*, trad. française, éd. Macula coll. Argo, Paris, 2002 et *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, trad. française, éd. Gallimard, coll. Bibl. des historiens, 32), Paris, 2002.

avant lui. La méditation sur la mort subsiste également sous sa forme non écrite, l'oraison mentale, méditation fondée sur la contemplation divine. La place centrale laissée à la contemplation fait passer au second plan la méditation fondée sur le développement d'un discours raisonné. La méditation devient alors plus immédiate et accorde une plus grande place à l'intuition ou, plus exactement ici, à la révélation immédiate que nous évoquions déjà au sujet de l'exercice de contrôle des représentations. A la fin du Moyen Âge, la question de la mort est omniprésente et touche un public de plus en plus large. Les exercices spirituels répondent à l'angoisse nouvelle analysée notamment par Ariès, Vovelle, et Tenenti. L'exercice change de destinataire, et s'ouvre progressivement à un plus large public, ce qui provoque une inflexion importante de ses modalités et finalités. Alors que les Anciens cherchaient à apaiser la peur de la mort, la prédication de la fin du Moyen Âge a au contraire tendance à l'exacerber, en recourant au *pathos* par des images effrayantes des flammes de l'Enfer ou de corps en décomposition dans les textes (description) et sur les gravures. L'*ars moriendi*³⁰⁵, se développe tout particulièrement à partir du XV^e siècle. Selon Alberto Tenenti, il s'inscrit dans un mouvement général qu'il situe entre 1450 et 1650 :

tout au long de ces deux cents ans, la mort ne cesse d'être présente dans l'art, la littérature, l'action pratique, l'économie même³⁰⁶.

Ce mouvement d'ampleur est indissociablement lié à la réalité historique de l'époque :

Dans un monde en dislocation ils se sont accrochés à leur conviction profonde d'être destinés à une vie surnaturelle, pour avoir au moins un point fixe dans l'incertitude de leurs tâches. Chaque État, chaque groupe, chaque individu surtout s'est ainsi trouvé en face de son destin ; pouvait-on s'attendre à ce que les réactions des uns et des autres fussent identiques dans des conditions aussi diverses ? C'est ainsi que des scissions spirituelles s'accompagnent de luttes politiques et de conflits économiques ; c'est en ne perdant de vue ni les unes ni les autres qu'on peut donner un sens à la complexité des événements³⁰⁷.

Aussi les pratiques éthiques et le développement des *artes moriendi* sur le plan iconographique sont-ils indéniablement liés. Ce développement doit beaucoup à deux inventions techniques : l'apparition de l'imprimerie et la gravure sur bois (avec notamment le développement du motif des danses macabres). Il est étroitement lié au thème des quatre fins dernières (la mort, le jugement, l'Enfer ou le Paradis), construit autour des cinq tentations du mourant par

³⁰⁵ Voir les travaux d'Alberto TENENTI et Philippe ARIES. Alberto TENENTI, « Ars moriendi [quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV^e siècle] », dans *Annales*, Paris, A. Colin, 1951, 6-4, p. 433-446 ; Alberto TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, A. Colin, 1952 ; *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turin, G. Einaudi, 1977. Philippe ARIES, *Western attitudes toward Death : From the Middle Ages to the Present*, Baltimore-London, The John Hopkins University press, 1974 (texte de quatre conférences prononcées en avril 1973) ; voir aussi « Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine », dans *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, vol. CIX, « Sociétés occidentales », *Archives européennes de sociologie*, vol. VIII, 1967, p. 169-195.

³⁰⁶ Alberto TENENTI, « Ars moriendi [quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV^e siècle] », op. cit., p. 433.

³⁰⁷ *Ibid.*, op. cit., p. 446.

le Diable : le mourant doute d'abord de sa foi, puis il désespère de ses péchés³⁰⁸, demeure attaché aux possessions terrestres, il désespère de ses souffrances et enfin il s'enorgueillit de ses vertus. A chaque tentation, un ange écarte les pièges de Satan et console le mourant, et à la fin l'agonie est décrite de façon frappante³⁰⁹. Face à ce courant qui dramatise la mort se dressent des humanistes comme Érasme et Rabelais. Le premier critique vivement ce recours à la peur dans les *Colloques*, le second fait la satire de ces pratiques en mettant en scène la mort de Raminagrobis dans le *Tiers Livre*.

Parallèlement à ces pratiques iconographiques se développent des pratiques éthiques de préparation à la mort. A la Renaissance, la méditation chrétienne devient ainsi un genre à part entière, et elle est codifiée par de nombreux traités qui en détaillent la méthode. C'est le cas des *Exercices spirituels de Loyola*, du *Traité de l'oraison et de la méditation* de Louis de Grenade, qui connaissent un grand succès en France. La redécouverte des textes antiques, et notamment de Plutarque et de Sénèque, donne l'exemple d'autres types de méditation ouverts aux laïcs³¹⁰, dans le cadre de l'*otium*. Dès lors, les méditations chrétiennes ne sont plus seulement réservées aux ecclésiastiques, mais sont également pratiquées par des auteurs laïcs se réclamant simultanément du christianisme et d'une école philosophique comme les néostoïciens³¹¹. En changeant ainsi d'auteur, les méditations changent de forme. Elles prennent notamment une dimension intime qu'elles n'avaient pas auparavant. Il s'agit en effet d'allier la réflexion à l'établissement d'un contact avec une divinité personnifiée, avec laquelle certains auteurs vont jusqu'à mimer un dialogue. Celui-ci s'inspire du dialogue que les exercices antiques écrits établissaient entre un maître et son disciple, sauf que le maître n'est pas ici une personne humaine, mais un Dieu humanisé. On retrouve alors l'ambivalence de la méditation chrétienne mise en évidence chez Augustin : si la dimension discursive de ces exercices reste plus ou moins importante selon les auteurs, elle n'est cependant pas suffisante. En effet, l'exercice de la mort n'est pas seulement une réflexion sur la mort, mais prend la forme d'une prière. Il s'inscrit ainsi dans l'horizon de la Révélation. Cet exercice est très pratiqué à la Renaissance par des auteurs contemporains de Montaigne. Certains sont catholiques, comme

³⁰⁸ Rappelons que, pour les Chrétiens, la désespérance est un péché : c'est l'état de celui qui a perdu l'espoir, c'est-à-dire la foi en Dieu.

³⁰⁹ Voir annexe 1. L. GAULTIER, « L'agonie entre anges et démons », dans *Pièces gracées*, B.N. Res. Est. Ed. 12 Fol. Reproduit dans Roger CHARTIER, « Les arts de mourir, 1450-1600. », dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 31^e année, N. 1, 1976, p. 58.

³¹⁰ Déjà au siècle précédent, le courant de la *Devotio moderna* avait ouvert la méditation chrétienne aux laïcs.

³¹¹ Le stoïcisme revient en force dans la deuxième moitié du XVI^e, notamment en France et en Angleterre, sous les traits du néo-stoïcisme qui tente une synthèse de la philosophie stoïcienne et du christianisme.

Guillaume du Vair (*Premières Œuvres de Piété*³¹²), d'autres sont protestants comme Philippe Duplessis-Mornay (*Excellent discours de la vie et de la mort*, 1576), Simon Goulart (*Trente tableaux de la Mort*) ou encore d'Agrippa d'Aubigné (notamment *Méditation sur le psaume 16*), pour ne citer que quelques exemples.

Pour conclure, l'exercice de la mort est un exercice discursif très codifié, dont les normes varient selon les époques et les courants. Certaines constantes ont cependant pu être dégagées. D'abord, l'écriture de ces textes est en elle-même un exercice. Loin d'être spontanée, cette production se conçoit comme l'application, mais aussi comme la transmission d'une méthode reliée à une doctrine. Aussi ce discours sur la mort s'inscrit-il dans le cadre prédéfini par chaque courant, d'une part sur le plan des idées (il reprend dès son origine des arguments attendus par chacun d'entre eux) et d'autre part sur le plan formel (stratégies argumentatives, écriture en vers ou en prose, lettres, conférences, méditations...). Du point de vue de la forme, ont commencé à s'esquisser deux types de fonctionnements méditatifs. Le premier, repose sur le développement d'un discours élaboré de façon rationnelle. C'est celui qui domine dans la méditation antique de la mort. Le second n'est pas élaboré, mais intuitif, il recherche une forme de révélation immédiate, ou de présence. C'est lui qui passe au premier plan dans la méditation chrétienne qui, même lorsqu'elle s'appuie aussi sur la raison (par exemple chez Augustin), est toujours avant tout une prière, c'est-à-dire une recherche de la présence divine et un appel à la grâce. L'oraison, qui devient la forme privilégiée de la *meditatio ad mortem* à la Renaissance, combine ces deux fonctionnements. Nous nous demanderons cependant si, le second n'est pas déjà présent, dans une moindre mesure, dans la philosophie antique. Nous évoquions précédemment un appel à l'intuition dans l'exercice philosophique de contrôle des représentations. Nous avons évoqué à ce sujet le rôle des amplifications dans certains textes de Cicéron, notamment les *Tusculanes*. Nous approfondirons cette question en deuxième partie. Ensuite, le discours de ces exercices est adressé à quelqu'un, qui est généralement un élève ou un proche, et à qui il s'agit d'enseigner quelque chose : ces textes partagent une ambition didactique. Le discours doit transformer son auteur comme son destinataire, c'est pourquoi leur lecture devra elle aussi constituer un exercice spirituel, tout aussi effectif, pour ce dernier. Toutefois, il ne s'agit pas seulement de transmettre des préceptes, mais également de les essayer, de les mettre à l'épreuve. Le processus d'écriture se projette dans cette lecture ultérieure en formulant des recommandations, en commentant la pratique à mesure de son développement. La méthode est à la fois appliquée et commentée, pour pouvoir ensuite être

³¹² Guillaume DU VAIR, *Premières œuvres de piété*, texte établi par Bruno Petey-Girard, Paris, Champion, 2002.

reproduite. Par ces deux éléments, les textes en question s'inscrivent dans un continuum qu'ils prolongent et visent à perpétuer. La répétition est non seulement le fondement de leur autorité (les arguments ont valeur d'autorité parce qu'ils sont communs aux philosophes de l'école en question), mais aussi la garante de leur efficacité (c'est d'elle que naît l'habitude qui permettra d'intérioriser la doctrine, de la rendre presque naturelle).

e- L'examen de soi ou examen de conscience

Nous marquerons ici les grandes étapes de l'évolution de cet exercice, du point de vue de sa forme et de ses objectifs, de sa création jusqu'à Montaigne. Nous interrogerons ce qui fait de l'essai un véritable exercice spirituel, en le confrontant aux deux types de méditation que nous venons de mettre en évidence : une méditation plus intuitive et spontanée qui prend appui sur la contemplation, et une autre plus active et élaborée, passant notamment par des développements argumentatifs. Des variations en découlent en termes d'écriture, sous forme de liste et de fragments plus ou moins disparates ou au contraire comme ensemble organisé sous forme d'analyse ou d'investigation. Quelles fonctions méditatives cette écriture assure-t-elle dans cet exercice, à l'origine mental ? Les éléments étrangers comme les citations, exemples et anecdotes empruntés occupent une place parfois prépondérante dans l'examen de soi antique, ce qui peut surprendre le lecteur moderne, qui s'attendrait à une dimension plus ouvertement personnelle. Autrui est aussi implicitement présent dans la mesure où il s'inscrit dans le cadre de la direction de conscience, ou de la relation maître élève, ce qui est le cas dès la période hellénistique dans le cadre des principales écoles de philosophie. Les discours de l'examen sont donc souvent adressés à quelqu'un d'autre. La question de l'articulation entre cette altérité et la dimension personnelle de l'examen de soi est essentielle : l'écriture permet d'intégrer les éléments étrangers afin de les faire siens. Mais les modalités de cette intégration ainsi que leurs finalités varient cependant selon les époques et les courants de pensée. S'agit-il d'intégrer des arguments attendus et formulés de façon frappante ou des exemples empruntés en les intégrant à un discours rationnellement élaboré dans le but d'apprendre à se maîtriser (efficacité éthique) ou à se connaître, ou s'agit-il au contraire de s'appuyer sur certains éléments du texte (reste à définir lesquels) pour accéder à une révélation de soi ? Nous tenterons de répondre à cette question en expliquant le glissement d'une pratique destinée à corriger des défauts en vue d'une efficacité éthique, vers une pratique destinée à opérer une exégèse de soi, et à maintenir chacun dans un état de vigilance permanent, de culpabilité et de repentir.

L'exercice de l'examen de soi remonte à la Grèce présocratique, c'est avant tout un exercice de purification. Son invention est traditionnellement attribuée à Pythagore (VI^e siècle

av. J.-C), dont la vie nous est connue par de multiples témoignages, principalement par les écrits de Porphyre, Jamblique, et Diogène Laërce (*Vie des hommes illustres*). Ce sont ces philosophes qui ont évoqué le *Hieros Logos* (« discours sacré »), qui est le plus ancien texte à y faire référence (au III^e siècle av. J.-C.). Au VI^e siècle après J.-C. Hiéroclès propose une synthèse de la doctrine et des pratiques pythagoriciennes dans le *Carmen aureum*. Les fameux vers d'or qui, selon les travaux de van der Horst³¹³, se fondent sur une version bien plus ancienne du texte :

σσα τε δαιμονίαισι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν,
 Ὡν ἂν μοῖραν ἔχῃς, πρῶως φέρε μῆδ' ἀγανάκτει.
 Ἰᾶσθαι δὲ πρέπει, καθ' ὅσον δύνῃ. ὧδε δὲ φράζεν·
 Οὐ πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ μοῖρα δίδωσιν³¹⁴.

A ces sources s'associent le jugement de philosophes comme Cicéron, Sénèque, ou de médecins comme Galien³¹⁵...

A l'origine, l'examen de soi n'adopte pas une forme écrite, mais mentale. Tous s'accordent à dire que Pythagore aurait prescrit de l'effectuer le soir au coucher. Selon les *Vers d'or*, il aurait prescrit de l'effectuer seulement le soir ou matin et soir :

40. Δύο τε μάλιστα καιρούς παρηγγύα ἐν φροντίδι θέσθαι, τὸν μὲν ὅτε / εἰς ὕπνον τρέποιο, τὸν δ' ὅτε ἐξ ὕπνου διανίσταιο. Επισκοπεῖν γὰ προσήκειν ἐν ἑκατέρῳ τούτων τὰ τε ἤδη πεπραγμένα καὶ τὰ μέλλοντα, τῶν μὲν γενομένων εὐθύνας παρ' εαυτοῦ ἕκαστον λαμβάνοντα, τῶν δὲ μελλόντων πρόνοιαν ποιούμενον. Πρό μὲν οὖν ὕπνου ταῦτα εαυτῷ τα ἐπι ἐπάδειν ἕκαστον.
 Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρεῖς ἕκαστω ἐπελθεῖν, πῆ παρέβῃν ; τί δ' ἐρέξῃς ; τί μοι δέον οὐκ ετελέσθη ; πρό δὲ τῆς ἐξαναστάσεως ἐκεῖνα. Πρώτα μὲν ἐξ ὕπνοιο μελιφρονος ἐξυπναστάς εὐ μαλ' ὀπιπεύειν ὅσ' ἐν ἡματι ἔργα τελέσσεις.
 41. Τοιαῦτα παρήνει. Μάλιστα δ' ἀληθεύειν. Τοῦτο γὰρ μόνον δύνασθαι τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖν θεῷ παραπλησίους³¹⁶.

³¹³ P. C. Van der HORST, *Les Vers d'or Pythagoriciens*, Leiden, E. J. Brill, 1932, p. XXXVIII.

³¹⁴ PYTHAGORE, *Les vers d'or. HIEROCLÈS, Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, trad. M. Meunier, Paris, L'artisan du livre, 1925, p. 218, cité par Hasso JAEGER dans « Examen de conscience », dans *Dictionnaire de spiritualité* [en ligne], consulté le 14 février 2018, URL : <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>. Trad. : « Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous les yeux, avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée. En quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je omis de ce qu'il fallait faire ? Commence par la première à toutes les parcourir. Et ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi ; mais si tu as bien agi, réjouis-toi. »

³¹⁵ GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs* VI, 23, trad. R. Van der Elst, Paris, 1914, p. 46.

³¹⁶ PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 40-41, trad. Edouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 44-45. Trad. : « Mais il y avait surtout deux moments qu'il exhortait à bien considérer : celui qui précède le sommeil et celui du lever après le sommeil. Lors de chacun des deux, il fallait examiner les actes ou déjà accomplis ou futurs, pour se rendre compte à soi-même des actions passées et prévoir l'avenir. Avant le sommeil, chacun devait se chanter ces vers :

« N'accueille pas le sommeil sur tes tendres yeux avant d'être revenu trois fois sur les actions du jour : en quoi ai-je failli ? qu'ai-je fait ? qu'ai-je omis de mon devoir ? »

Et avant de se lever, ceux-ci :

« Tout d'abord, quand tu te lèves au sortir du doux sommeil, examine bien ce que tu feras dans la journée. »

Telles étaient ses exhortations ; mais il fallait surtout dire la vérité, qui seule pouvait rendre les hommes semblables aux dieux. »

L'exercice du matin consiste à passer en revue ce que l'on doit faire dans la journée alors que celui du soir en fait le bilan. Michel Foucault souligne la spécificité de l'examen du matin, le seul véritablement tourné vers l'avenir :

Il s'agit de repasser par avance les actions que l'on va faire dans la journée, ce à quoi on est engagé, les rendez-vous qu'on a pris, les tâches que l'on va avoir à affronter : se rappeler quel est le but général que l'on se propose dans ces actions et les fins générales que l'on doit toujours avoir dans l'esprit tout au long de l'existence, et par conséquent les précautions à prendre pour agir dans ces situations qui vont se présenter en fonction de ces objectifs précis et de ces fins générales³¹⁷.

Dans ce cas précis, l'exercice est évidemment un outil recherchant une efficacité éthique. En ce qui concerne l'exercice du soir, Jamblique (*Vie de Pythagore*) et Diodore (*Fragments*) parlent d'examiner les quatre jours précédents. C'est donc un exercice de la mémoire. Cicéron présente en ces termes cette pratique pythagoricienne, dans un passage du *De Senectute* :

*Multumque etiam Graecis litteris utor, pythagoreorumque more, exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, audierim, egerim, commemoro uesperis*³¹⁸.

Cet exercice prend dès lors la forme d'une liste, et revêt une dimension comptable très importante. Dans la *Vie de Pythagore*³¹⁹, Jamblique évoque la méthode de remémoration, en suggérant un classement des souvenirs évoqués suivant un ordre chronologique, en commençant par ce qui s'est produit dans sa propre maison, puis à l'extérieur. Cette liste est ponctuée par les différentes rencontres faites tout au long de la journée. Au lever, il faut se repasser en mémoire les événements du jour précédent, en s'efforçant d'abord de se souvenir de ce qu'on a dit ou entendu de façon chronologique, tout au long de la journée, puis de même pour ce qui est arrivé. On peut ensuite renouveler l'opération en l'appliquant aux jours précédents. Il s'agit d'exercer sa mémoire dans le but de confronter ses actes et paroles aux règles de comportement, c'est donc également un exercice du jugement. Toutefois, ces règles ne sont pas d'ordre moral, mais éthique (elles recherchent une efficacité pratique), aussi les manquements sont-ils perçus comme des erreurs et non pas comme des fautes. Il s'agit plutôt d'effectuer un diagnostic, à un instant donné. C'est pourquoi l'examen de conscience est aussi ancré dans le présent. Nous avons montré au sujet de l'exercice de la mort, qu'il s'agissait là d'une caractéristique fondamentale de la méditation. Cette pratique de l'examen de conscience permet la réactivation des règles éthiques admises dans le cadre de l'école, mais aussi la purification

³¹⁷ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 461.

³¹⁸ CICÉRON, *De senectute, De la vieillesse* (Caton l'Ancien), trad. Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 42-45. Trad. : « Je consacre aussi beaucoup de temps à la littérature grecque, et, à la manière des pythagoriciens, pour exercer ma mémoire, je me remémore le soir ce que j'ai dit, entendu et fait chaque jour. »

³¹⁹ JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, chap. XIX, trad. Luc Brisson et Alain Philippe Seconds, Paris, les Belles Lettres, coll. La roue à livres, 2011, p. 92-93.

avant le sommeil, c'est une sorte d'opération médicale. Le sommeil était en effet très important pour les Pythagoriciens qui le considéraient comme révélateur de la pureté de l'âme³²⁰. C'est un travail de reconstruction de la mémoire, conçu comme une forme de purification : dire ce que l'on a mal fait permet, en prenant du recul, de s'en détacher. Il ne s'agit pas de culpabiliser pour les erreurs commises, mais simplement d'en prendre note afin de ne pas les renouveler. Cette vocation cathartique de l'exercice sera plus tard reprise par le christianisme, mais cette fois-ci avec une vocation morale morale.

A l'époque classique et hellénistique (V^e siècle av. J.-C. - 0), cette pratique pythagoricienne a été largement reprise par les autres écoles philosophiques. Si elle varie selon ces dernières, certaines constantes demeurent néanmoins, notamment le fait que l'exercice recherche désormais une efficacité éthique. C'est tout d'abord un exercice introspectif qui permet un retour à soi, mais cela ne signifie pas que cette pratique soit nécessairement solitaire. Pendant cette période en effet, il s'inscrit le plus souvent dans une démarche collective et prend alors la forme d'un dialogue, à la fois correcteur et formateur, entre l'élève (ou les élèves) et son (ou leur) maître. Nous verrons que le *De Senectute* de Cicéron, met en scène ce type de pratique, au sein de l'école stoïcienne, entre Caton le Jeune et deux jeunes gens. De même, Pierre Hadot évoque un texte de l'Épicurien Philodème sur la liberté de parole au sein de son école, dans lequel ce dernier décrit ce type de pratique en insistant sur la confiance qui régnait d'une part entre le maître et ses disciples et d'autre part entre ces derniers. C'est pourquoi l'amitié joue un rôle essentiel, elle est liée à la *parrhêsia* :

La direction de conscience est d'abord cette pratique pédagogique dans laquelle un sujet tente d'enseigner à un autre sujet, non pas ce qu'il doit penser, mais comment il doit penser pour en arriver à penser par lui-même ; et de lui apprendre non pas ce que doit être sa conduite, mais comment il doit se conduire pour en arriver au point où il sera capable de (bien) se conduire par lui-même³²¹.

Pendant l'examen de soi varie aussi selon les écoles. Dans l'école épicurienne, Épicure avait posé pour principe : « Fais tout comme si Épicure te voyait », comme le rappelle Sénèque dans la lettre 25 à Lucilius. La version épicurienne de l'exercice considère que la mémoire doit avant tout servir à se souvenir des plaisirs. Les Épicuriens se remémorent les plaisirs et la façon dont ils les ont vécus, dans le but de rechercher la stabilité. Si cette pratique a vraiment eu lieu dans cette école, les textes qui en gardent trace sont beaucoup moins nombreux que pour leur équivalent stoïcien, si bien qu'il est plus difficile de s'en faire une idée très précise. Dans l'école stoïcienne au contraire, la mémoire sert à se souvenir des biens. La

³²⁰ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 460.

³²¹ Claire MARIN, *L'épreuve de soi*, Paris, Armand Colin, coll. L'inspiration philosophique, 2003, p.

vie entière est gouvernée par la Providence divine, et la raison humaine vient de cette raison divine. C'est pourquoi, « pour le stoïcien, le but de ce retour en soi est de s'assurer qu'il vit bien conformément à la nature et à la raison, c'est-à-dire en définitive conformément à soi-même »³²². Le directeur de conscience apporte un regard extérieur, qui doit aider l'élève à déceler ses vices et à réprimer ses passions afin de mieux agir. La répétition de l'exercice doit peu à peu conduire à l'adéquation entre ses désirs et ce que nous donne la nature. Selon le *Dictionnaire de spiritualité*, l'exercice de l'examen de soi aurait été moins mis en avant par cette école qui considère que toutes les fautes se valent (*omnia peccata paria*), cependant les auteurs stoïciens qui le pratiquent et le recommandent sont très nombreux (comme Sextius, Épictète, Marc Aurèle). On ne trouve cependant pas cette restriction dans l'article de Jaeger³²³.

Comme l'exercice de la mort, l'examen de soi n'est pas une pratique isolée. Il est lié à d'autres exercices et notamment au regard d'en haut que nous analyserons plus loin. Celui-ci, qui consiste à adopter un regard surplombant sur le monde à la manière du regard divin, permet de compenser le mouvement de recentrement sur soi par un mouvement inverse d'ouverture au monde et replace ainsi l'individu dans un ensemble :

L'examen de conscience apparaît comme une partie d'un exercice beaucoup plus vaste qui est celui de la méditation. Le mouvement de concentration sur soi et d'attention à soi apparaît étroitement lié à un mouvement inverse, celui de dilatation et d'expansion par lequel le moi se replace dans la perspective du Tout, de son rapport avec le reste du monde et avec le destin qui se manifeste dans les événements³²⁴.

Hadot parle ici des différentes écoles, même si le choix du mot « destin » semble plutôt faire signe vers une pratique stoïcienne : on lui a parfois reproché cette généralisation du modèle stoïcien d'une critique parfois formulée à l'ensemble de ses recherches, comme nous l'avons expliqué en première partie. Montaigne, quant à lui, reste proche du modèle stoïcien lorsqu'il cherche à accepter l'ordre de la nature.

En outre, quelles que soient les écoles, le retour à soi n'exclut pas l'aide d'autrui. L'époque classique et hellénistique marque une étape importante dans l'évolution de la pratique de l'examen de soi en l'inscrivant dans le cadre nouveau de la direction de conscience³²⁵. Celui-ci apporte un autre regard permettant de mettre en évidence les erreurs qu'il est parfois difficile de déceler soi-même. Il peut aussi assurer une autre fonction quand le maître oralise son propre examen afin de le donner pour exemple à ses élèves, comme le fait

³²² Hasso JAEGER, « Examen de conscience », dans *Dictionnaire de spiritualité* [en ligne], consulté le 14 février 2018, URL : <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 309.

³²⁵ Voir à ce sujet l'ouvrage d'Iseltraut HADOT, *Sénèque, direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, chap. III- « Les antécédents de la direction spirituelle philosophique », p. 33-100.

Caton dans le *De Senectute*. Dans tous les cas, la pratique répétée de l'exercice est indispensable pour progresser conformément aux règles éthiques admises.

A partir de l'époque impériale (I^{er}-II^e siècles ap. J.-C.), quand l'écriture prend une importance capitale dans l'exercice de soi, l'examen adopte une forme écrite, principalement sous deux types de textes : les *hypomnēmata* et la correspondance. L'écriture, loin d'enfermer celui qui s'exerce dans une pratique solitaire, est au contraire un moyen de recréer la présence d'autrui en la personne d'un potentiel lecteur. Elle a notamment pour but de recréer les conditions de la *parrhêsia* : un discours franc et amical. Les *hypomnēmata*, ou carnets de notes, sont le genre littéraire le plus important aux I^{er} et II^e siècles de notre ère. Ce ne sont pas des récits de soi, mais des registres disparates mêlant des éléments glanés ici et là :

Leur usage comme livre de vie, guide de conduite semble être devenu chose courante dans tout un public cultivé. On y consignait des citations, des fragments d'ouvrages, des exemples et des actions dont on avait été témoin ou dont on avait lu le récit, des réflexions ou des raisonnements qu'on avait entendus ou qui étaient venus à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées ; ils les offraient ainsi comme un trésor accumulé à la relecture et la méditation ultérieures³²⁶.

Ces ouvrages intègrent aussi des éléments personnels. L'écriture permet de fixer ces divers éléments, en vue d'une relecture. L'acte même de sélectionner et de recueillir ces informations éparses et de les associer entre elles est déjà en soi un acte de construction qui revêt une dimension personnelle. Il contribue à l'édification de soi :

Tel est bien l'objectif des *hypomnēmata* : faire de la récollection du discours fragmentaire et transmis par l'enseignement, l'écoute ou la lecture un moyen pour l'établissement d'un rapport de soi à soi aussi adéquat et achevé que possible.³²⁷

Les *Pensées* de Marc Aurèle le montrent bien. Le passage suivant met en œuvre l'examen de conscience matinal :

Ἔωθεν προλέγειν ἑαυτῷ· συντεύξομαι περιέργῳ, ἀχαρίστῳ, ὕβριστῇ, δολερῷ, βασκάνῳ, ἀκοινωνήτῳ· πάντα ταῦτα συμβέβηκεν ἐκείνοις παρὰ τὴν ἄγνοιαν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν. Ἐγὼ δὲ θεωρητικῶς τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ ὅτι καλόν, καὶ τοῦ κακοῦ ὅτι αἰσχρόν, καὶ τὴν αὐτοῦ τοῦ ἀμαρτάνοντος φύσιν ὅτι μοι συγγενής, οὐχὶ αἵματος ἢ σπέρματος τοῦ αὐτοῦ ἀλλὰ νοῦ καὶ θείας ἀπομοίρας μέτοχος, οὔτε βλαβήναι ὑπὸ τίνος αὐτῶν δύναμαι· αἰσchrῶ γάρ με οὐδεὶς περιβαλεῖ· οὔτε ὀργίζεσθαι τῷ συγγενεῖ δύναμαι οὔτε ἀπέχθεσθαι αὐτῷ. Γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν ὡς πόδες, ὡς χεῖρες, ὡς βλέφαρα, ὡς οἱ στοῖχοι τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω ὀδόντων. Τὸ οὖν ἀντιπράσσειν ἀλλήλοις παρὰ φύσιν· ἀντιπρακτικὸν δὲ τὸ ἀγανακτεῖν καὶ ἀποστρέφεσθαι³²⁸.

³²⁶ Michel FOUCAULT, *L'écriture de soi*, dans *Dits et écrits 1954-1988*, éd. Par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001, p. 1237.

³²⁷ Michel FOUCAULT, « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n°5 : L'Autoportrait, février 1983, p. 3- 23, dans *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1239.

³²⁸ Marc AURELE, *Pensées pour moi-même*, II, 1, trad. Mario Meunier, Paris, Garnier Flammarion, 1999, p. 39. Trad. : « Dès l'aurore, dis-toi par avance : « Je rencontrerai un indiscret, un ingrat, un insolent, un fourbe, un envieux, un insociable. Tous ces défauts sont arrivés à ces hommes par leur ignorance des biens et des maux. Pour moi, ayant jugé que la nature du bien est le beau, que celle du mal est le laid, et que la nature du coupable lui-même est d'être mon parent, non par la communauté du sang ou d'une personne semence, mais par celle de l'intelligence et d'une même parcelle de la divinité, je ne puis éprouver du dommage de la part d'aucun d'eux, car aucun d'eux ne peut me couvrir de laideur. Je ne puis non plus m'irriter contre un parent, ni le prendre

L'empereur se rappelle ici les règles qu'il convient de se remémorer au réveil, afin de ne pas entrer dans des conflits inutiles. Il en propose une version synthétique et efficace. L'« écriture lui permet à la fois de se les remémorer et de les réactualiser en exprimant une conviction.

Le plus souvent, les *hypomnēmata* sont réservés à un usage personnel, ils sont conçus comme des manuels, des concentrés de *logoi bioēthikoi*, c'est-à-dire de « discours secourables », que l'on doit toujours avoir à portée de main afin de s'en servir au besoin. C'est du reste le sens du titre originel du *Manuel* d'Épictète : *Enkheiridion*, « ce que l'on garde sous la main ». Comme l'écrit Plutarque, les *hypomnēmata* sont en mesure de se substituer à la voix du maître, dont ils formulent les recommandations :

οὕτω καὶ τῶν λόγων, ὅσοι πρὸς τὰ πάθη βοηθοῦσι, δεῖ πρὸ τῶν παθῶν ἐπιμελεῖσθαι τοὺς νοῦν ἔχοντας, ἵν' ἐκ πολλοῦ παρεσκευασμένοι [465 c] μᾶλλον ὠφελῶσιν. Ὡς γὰρ οἱ χαλεποὶ κύνες πρὸς πᾶσαν ἐκταραττόμενοι βοῆν ὑπὸ μόνῃς καταπραῦνονται τῆς συνήθους, οὕτω καὶ τὰ πάθη τὰ τῆς ψυχῆς διαγραινόμενα καταπαῦσαι ῥαδίως οὐκ ἔστιν, ἂν μὴ λόγοι παρόντες οἰκεῖοι καὶ συνήθεις ἐπιλαμβάνονται τῶν ταραττομένων³²⁹.

L'image de la voix (βοῆν) du maître montre que le texte recrée artificiellement cette présence d'autrui. C'est un point important que l'on retrouvera notamment dans les textes de méditation chrétienne. Plutarque insiste sur la familiarité plutôt que sur l'altérité. Les arguments (λόγοι) du maître sont efficaces parce qu'ils sont « familiers » (οἰκεῖοι). La méditation repose sur l'habitude, comme le montre la reprise du mot « habituel » (συνήθεις, τῆς συνήθους). Dans certains cas, l'usage des *hypomnēmata* a été étendu à d'autres lecteurs, ce qui l'inscrit alors dans le cadre de la direction de conscience. C'est pourquoi Plutarque présente *De la tranquillité de l'âme* comme des *hypomnēmata*, un ensemble de notes personnelles rédigées pour lui-même avant de l'envoyer ensuite à Fundanus, un illustre sénateur romain, à qui elles pourraient aussi s'avérer utiles :

Μῆτε δὲ [464f] χρόνον ἔχων, ὡς προηρούμην, γενέσθαι πρὸς οἷς ἐβούλου μὴθ' ὑπομένων κεναῖς παντάπασιν τὸν ἄνδρα χερσὶν ὀφθῆναι σοὶ παρ' ἡμῶν ἀφιγμένον, ἀνελεξάμην περὶ εὐθυμίας ἐκ τῶν ὑπομνημάτων ὧν ἐμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγχανον, ἠγούμενος καὶ σὲ τὸν λόγον τοῦτον οὐκ ἀκρόασεως ἔνεκα θηρωμένης καλλιγραφίαν [465a] ἀλλὰ χρείας βοηθητικῆς ἐπιζητεῖν³³⁰.

en haine, car nous sommes nés pour coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières, les deux rangées de dents, celle d'en haut et celle d'en bas. Se comporter en adversaires les uns des autres est donc contre nature, et c'est agir en adversaire que de témoigner de l'animosité et de l'aversion. »

³²⁹ PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 1, 465 b-c, trad. Jean Dumortier, Paris, Belles lettres, 1975, p. 99. Trad. : « Il en va de même des arguments qui remédient aux passions. Il faut s'y appliquer avant d'éprouver les passions, si l'on a du bon sens, afin que, préparés de longue date, ils se montrent plus efficaces. Tout comme les chiens hargneux sont excités par n'importe quelle voix et ne sont calmés que par une seule, celle qui leur est familière, ainsi les passions de l'âme, quand elles sont devenues sauvages, ne peuvent aisément s'apaiser, si des arguments habituels et familiers ne sont là pour maîtriser leur excitation. » Toutes les références à ce texte de Plutarque seront issues de cette même édition.

³³⁰ PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, 1, p. 98. Trad. : « Je n'avais point le temps à mon gré pour me mettre à ce que tu désirais, mais je ne supportais pas non plus l'idée que cet homme, arrivant de chez nous, se montrât à toi les mains absolument vides. J'ai donc rassemblé des notes que j'avais prises pour mon

C'est le cas aussi des *Entretiens* d'Épictète, qui sont en réalité des *hypomnēmata* rédigés par Arrien à partir de ses notes de cours et de ses conversations avec lui. Ce texte montre qu'Épictète reprend lui aussi à son compte l'enseignement de Pythagore sur l'examen du soir³³¹.

Il s'agit ici de faire un diagnostic de son état moral en confrontant les actions effectuées dans la journée aux devoirs propres à chaque contexte (à table, au bain, au lit...). Certes, les mauvaises actions sont blâmées, mais les bonnes doivent permettre de se réjouir, et de se donner du courage pour la suite. Encore une fois, c'est la répétition de cet exercice qui doit à terme permettre de progresser. Épictète reprend également l'examen du matin³³². Celui-ci doit permettre de se rappeler les principes éthiques qui devront gouverner les actes du jour, comme c'était déjà le cas dans l'exercice pythagoricien évoqué précédemment, et dans l'extrait de Marc Aurèle cité plus haut. Qu'ils soient réservés à un usage personnel ou partagés avec d'autres, les *hypomnēmata* s'inscrivent dans un processus d'écriture-lecture ou relecture conçu comme un support de méditation. La collecte des fragments d'origines diverses, plus ou moins personnelles, joue déjà un rôle important dans la constitution de soi, et leur lecture relance le processus de confrontation des actes aux règles.

La correspondance est elle aussi une des formes de l'examen de conscience écrit, dans le cadre d'une relation entre un maître et son élève. C'est la thèse défendue par Foucault³³³. Contrairement aux *hypomnēmata*, elle abandonne la forme fragmentaire pour intégrer l'examen dans un récit des actions effectuées dans la journée : du régime observé, des exercices physiques ou mentaux auxquels on s'est livré, dans les domaines a priori les plus anodins de la vie quotidienne comme la diététique (qui touche plus généralement à la santé), l'économique, et l'érotique. Pendant l'Antiquité, ils étaient l'objet d'une attention toute particulière. Prenons l'exemple du sommeil, sur lequel nous serons amenés à revenir au sujet des

usage personnel sur la tranquillité de l'âme, dans la pensée que tu ne cherchais pas non plus dans ce discours une lecture qui mît sa coquetterie dans le beau style, mais un secours pratique. »

³³¹ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 10, 1-4, trad. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 38. Trad. : « Il faut toujours avoir sous la main le jugement dont le besoin se fait sentir : à table, celui qui concerne la table, au bain, celui qui concerne le bain, au lit, celui qui concerne le lit :

Ne laisse le sommeil tomber sur tes yeux las

Avant d'avoir pesé tous tes actes du jour :

« En quoi ai-je failli ? Qu'ai-je fait, quel devoir ai-je omis ? »

Commence par là et poursuis l'examen ; après quoi

Blâme ce qui est mal fait, du bien réjouis-toi ».

³³² *Ibid.*, IV, 6, 34-35, p. 58. Trad. : « « Que me reste-t-il à faire du point de vue de l'impassibilité, du point de vue de l'ataraxie ? Qui suis-je ? Serais-je un misérable corps ? une fortune ? une réputation ? Rien de tout cela. Mais quoi ? Je suis un être raisonnable. » Alors, qu'exige-t-on d'un tel être ? Repasse en esprit tes actions : « Qu'ai-je négligé de ce qui conduit au bonheur ? Qu'ai-je fait de contraire à l'amitié, aux obligations de société, aux qualités de cœur ? Quel devoir ai-je omis en ces matières ? »

³³³ Michel FOUCAULT, « L'écriture de soi » (n° 329), dans *Dits et écrits II 1954-1988*, éd. D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001, p. 1242-1249.

Essais. Foucault rappelle les notations traditionnelles auxquelles il donne lieu : les frissons, nausées, les médicaments absorbés avant de dormir (gargarismes, eau miellée...), la position adoptée (dormir sur le dos serait propice aux rêves érotiques, dormir sur le côté garantirait au contraire un sommeil chaste), l'heure du coucher et du réveil... La vie quotidienne est le terrain privilégié de la philosophie, et le récit n'existe qu'en vue d'une analyse. L'écriture permet de prendre cette distance nécessaire à l'évaluation, et l'adresse à un destinataire avec lequel le philosophe entretient une relation plus ou moins amicale, pousse l'auteur vers la sincérité. Prenons par exemple la correspondance entre Marc Aurèle et Fronton, son maître de rhétorique. Foucault cite la sixième lettre de l'empereur à son maître, dans le livre IV de leur correspondance. Nous n'en reproduisons ici qu'un extrait révélateur, dans la traduction de Foucault :

Nous nous portons bien. Moi j'ai peu dormi à cause d'un petit frisson qui cependant paraît calmé. J'ai donc passé le temps, depuis la onzième heure de la nuit jusqu'à la troisième du jour, pour une part à lire l'Agriculture de Caton, et pour une part aussi à écrire ; heureusement moins qu'hier. Puis j'ai salué mon père, j'ai avalé de l'eau miellée jusqu'au gosier, et puis je l'ai rejetée de sorte que je me suis adouci la gorge plus que je ne l'ai réellement gargarisée ; car je peux employer sous l'autorité de Novius et d'autres ce mot « gargarisé ». Mais une fois la gorge restaurée, je me suis rendu auprès de mon père. J'ai assisté à son sacrifice et ensuite on est allés manger. Avec quoi penses-tu que j'ai dîné ? Avec un peu de pain, pendant que je voyais les autres dévorer des huîtres, des oignons, des sardines bien grasses. [...] Rentré chez moi, avant de me tourner sur le côté pour dormir, je déroule ma tâche (meum pensum explico) et je rends compte de ma journée à mon très doux maître (diei rationem meo suavissimo magistro reddo). Ce maître, que je voudrais, au prix même de ma santé, de mon bien-être physique, désirer, regretter plus encore que je ne le fais³³⁴.

Le récit de soi se focalise méticuleusement sur ce qui se passe dans l'âme, mais aussi dans le corps. Il est très différent de ce qu'on pouvait trouver auparavant, par exemple dans les lettres de Cicéron, et il n'est pas sans évoquer ce que fait Montaigne dans l'essai « De l'expérience », quand il revient sur ses habitudes quotidiennes relatives à la vie corporelle. Dans le cadre épistolaire, le maître donne un enseignement, tout en s'exerçant aussi lui-même. En s'examinant, il se prête à l'examen d'autrui :

Dans le cas du récit épistolaire de soi-même, il s'agit de faire venir à coïncidence le regard de l'autre et celui qu'on porte sur soi quand on mesure ses actions quotidiennes aux règles d'une technique de vie³³⁵.

Le lien entre se juger soi-même et juger autrui est donc bien présent dès l'Antiquité. Montaigne établit lui aussi des liens entre les deux. Tout comme Épictète³³⁶, il met en garde celui qui serait tenté de juger autrui, alors qu'il ne s'est pas jugé lui-même.

³³⁴ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., trad. de Michel Foucault, p. 152. Texte de Marc AURÈLE : *Lettres à Fronton*, livre IV, lettre 6.

³³⁵ Michel FOUCAULT, « L'écriture de soi » (n°329), dans *Dits et écrits, II* (1976- 1988), op. cit. p. 1249.

Pour conclure au sujet de l'examen de soi dans la philosophie antique, nous pouvons dire que l'examen de conscience de la Grèce présocratique était une pratique solitaire qui consistait à faire le bilan de ses réussites, de ses erreurs et des techniques qui avaient permis de les dépasser. Sa fonction était à la fois mémorielle et éthique puisque la répétition de ce processus conduisait à intégrer des règles de vie et à s'y conformer. L'exercice a ensuite évolué, en s'associant progressivement à la pratique de la direction de conscience, institutionnalisée par les écoles de philosophie de l'époque classique et hellénistique. Cette transformation s'est confirmée et accentuée à l'époque impériale quand l'exercice a commencé à adopter une forme écrite. L'examen de soi est dès lors devenu indissociable de l'examen d'autrui : le maître s'examine lui-même, et son disciple/lecteur l'examine en train de s'examiner, ce qui le conduit à reproduire la même démarche. C'est le cas quand l'exercice est pratiqué, de façon orale, dans les écoles, mais il en est de même quand il est pratiqué à l'écrit. Dans les *hypomnēmata* ou la correspondance, c'est le texte qui se substitue à la présence effective du maître. Il recrée artificiellement cette présence d'un autrui désormais conçu comme indispensable au jugement sur soi (du moins pour les non sages). Dans la correspondance, cette présence en creux du discours sur soi est un gage de sincérité et d'authenticité, adressé à un proche (ami, famille, élève avec qui on entretient une relation amicale comme Marc Aurèle pour Fronton). Le discours sur soi qui s'y développe se présente de moins en moins comme un énoncé de vérités objectives, et de plus en plus comme la proposition d'un regard sur soi-même, avec tout ce que cela peut avoir de délicat et de subjectif. Les *Lettres à Lucilius* en constituent un bon exemple. Aussi le glissement de la *parrhêsia* vers la véridiction, dont parle Foucault, n'a-t-il pas attendu l'avènement du christianisme. Il a déjà commencé à s'opérer dans les pratiques philosophiques autour des I^{er} et II^e siècles, notamment dans le cadre de la correspondance.

L'examen chrétien s'inscrit dans cette continuité en s'intégrant d'emblée dans le cadre de la direction de conscience, et en ayant recours à la forme écrite. En revanche, le directeur de conscience n'y est plus qu'un intermédiaire, le seul véritable maître étant Dieu. De fait, les règles auxquelles le progressant se confronte, ne sont plus simplement d'ordre éthique, ce sont les lois divines révélées dans sa personne. La démarche est fondée sur l'idée de la responsabilité morale de l'individu, cependant la théologie chrétienne associe paradoxalement cette démarche à la doctrine du péché originel, selon laquelle l'homme naît coupable. Dans le

³³⁶ ÉPICTÈTE, *Sentences*, LVIII (50). Texte grec disponible en ligne sur le site « Ancient greek texts », consulté le 25 juin 2018, URL : <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>. Trad. française : ÉPICTÈTE, *Entretiens, fragments et sentences*, trad. Robert Muller, Paris, Vrin, coll. Textes philosophiques, 2015.

Nouveau Testament, l'examen de conscience est une condition préalable pour avoir accès à Dieu, sa dimension est donc, encore une fois, propédeutique. L'Épître aux Corinthiens recommande de « s'éprouver chacun soi-même », afin de n'avoir pas à « répondre du corps et du sang du Seigneur »³³⁷. Aussi les manquements à ces règles ne sont-ils plus perçus comme des erreurs, mais comme de véritables fautes que l'on doit avouer avant de s'en repentir. Ce sentiment de culpabilité associé à la faute est sans doute un des plus changements les plus importants imposés par la pensée chrétienne³³⁸. Il fait entrer cet exercice au sein d'une démarche pénitentielle que l'on pourrait schématiser ainsi : aveu des fautes, repentir (regret), réparation, purification. L'histoire de l'évolution de cette pratique est celle d'une formalisation de plus en plus grande, notamment suite à l'élévation de la pénitence au rang de sacrement, en 1215, par le Concile de Latran, puis aux nombreuses précisions doctrinales apportées par le Concile de Trente.

Les débuts de l'examen de conscience chrétien se situent entre le III^e et V^e siècles ap. J.C. Il est d'abord théorisé et recommandé par les Pères de l'Église dans le cadre de leur prédication. Dans un souci de synthèse, nous n'en sélectionnerons ici que quelques-uns, représentatifs des grandes étapes de l'évolution de cette pratique au fil des siècles. Elle reprend tout d'abord l'exigence antique d'une vigilance permanente à l'égard de soi-même, mais en lui assignant un nouvel objectif : ne pas se laisser surprendre par les tentations du Diable. Cette vigilance est appelée *nepsis* par les premiers Pères grecs qui s'appuient sur certaines occurrences bibliques, principalement situées dans l'Ancien Testament, comme dans ce passage des *Proverbes* :

*Omni custodia serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit*³³⁹.

On la retrouve également dans le Nouveau Testament, par exemple dans l'Évangile de Marc :

*Quod autem vobis dico, omnibus dico : Vigilate*³⁴⁰,

ou encore dans l'Épître de Paul aux Thessaloniens :

³³⁷ Épître aux Corinthiens, I, 11 : 27-32 :

«²⁷ *Itaque quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini.*

²⁸ *Probat autem seipsum homo: et sic de pane illo edat, et de calice bibat.*

²⁹ *Qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini.*

³⁰ *Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi.*

³¹ *Quod si nosmetipsos dijudicemus, non utique judicemur.*

³² *Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur. »*

³³⁸ Dodds en revanche, privilégie la continuité plutôt que la rupture en recherchant les origines de ce qu'il appelle la civilisation de la culpabilité dans la Grèce présocratique, et les pratiques chamaniques, dans : DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1977, chap 5, p. 139-178.

³³⁹ *Vulgate*, les « Proverbes » (4, 23), trad. Bible de Jérusalem : « Garde ton cœur avant tout, car de lui jaillit la vie. »

³⁴⁰ *Ibid.*, « Évangile selon St Marc », 13, 37, trad. Bible de Jérusalem : « Et ce que je vous dis à vous, je le dis à tous : veillez ! »

6 *Igitur non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus, et sobrii simus.*

7 *Qui enim dormiunt, nocte dormiunt : et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt.*

8 *Nos autem, qui diei sumus, sobrii simus, induti lorica[m] fidei et caritatis, et galeam spem salutis*³⁴¹.

Cette vigilance est enseignée au Chrétien avant le baptême et doit être poursuivie par une attention constante tout au long de la vie. L'examen de conscience a pour fonction de maintenir le croyant dans cet état permanent, en l'invitant à scruter attentivement et quotidiennement ses faits et gestes. C'est après la paix constantinienne, au moment où le christianisme est devenu une religion d'Etat, que cet exercice s'est véritablement répandu :

Progressivement, la situation de l'Église dans l'empire évolue : le nombre des chrétiens augmente dans des proportions considérables, les persécutions cessent (314, conversion de Constantin) ; le christianisme devient, sous Théodose, la religion de l'État. Ce statut politique nouveau marquera la vie religieuse des chrétiens : plus libre de s'épanouir, elle devra désormais se tenir en garde contre la tentation de la facilité.

Quoi qu'il en soit de cette explication, l'examen de conscience fait alors son apparition progressive dans la littérature chrétienne, comme un moyen privilégié de surmonter cette tentation nouvelle. Recommandé d'abord, dans la littérature pastorale, aux chrétiens vivant dans le monde, ce moyen d'entretenir et de développer la ferveur deviendra bientôt une des pièces maîtresses de l'ascèse monastique, à mesure que l'institution monastique aura, elle aussi, à lutter contre l'usure du temps³⁴².

Cette pratique de l'examen de conscience doit permettre de régler l'action, en préservant les actes de tout ce qui pourrait vicier leur accomplissement, mais aussi leur mobile. Le christianisme donne en effet une importance toute particulière à l'analyse des intentions. En ce sens, cette posture de vigilance est indissociable de la pratique du discernement qui tente de déceler des mécanismes cachés au sein de la vie intérieure, afin de distinguer le bien du mal ou encore le vrai du faux. Cette notion présente elle aussi dans la Bible (dans les écrits de Paul), ne prend toute son ampleur qu'à partir du développement du monachisme (notamment dans la *Vie d'Antoine* d'Athanase), autour du IV^e siècle, qui l'infléchit afin d'en faire une compétence technique essentielle à la pratique de l'ascèse. Nous verrons plus loin que les Jésuites lui donneront, quelques siècles plus tard, une importance toute particulière :

Le monachisme opère une « révolution symbolique » : le discernement n'est plus le signe d'une vocation (Paul), mais le produit d'un parcours de purification, il n'est plus le gardien de l'harmonie communautaire (Paul), mais l'instrument – obtenu par la sueur et les larmes – d'un salut individuel³⁴³.

En d'autres termes, le discernement n'est plus un don spirituel, un charisme, mais une faculté qu'il revient aussi à l'homme d'exercer dans le cadre d'une technique d'analyse du soi transmissible de maître à disciple et qui rappelle l'examen de soi antique : il est « le produit d'un

³⁴¹ *Ibid.*, Epître de Paul aux Tessaloniens, 5, 6-8. Trad. Bible de Jérusalem : « Tous vous êtes des fils de la lumière, des fils du jour. Nous ne sommes pas de la nuit, des ténèbres. Alors ne nous endormons pas, comme font les autres, mais restons éveillés et sobres. »

³⁴² Hasso JAEGER, « Examen de conscience », dans *Dictionnaire de spiritualité* [en ligne], consulté le 14 février 2018. URL : <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>

³⁴³ Fabrizio VECOLI, « Le discernement spirituel dans le christianisme ancien : Le problème de la décision. », *Théologiques*, 22(2), 2014, p. 81.

parcours de purification ». De fait, l'exercice chrétien de l'examen de conscience s'intègre dans le cadre plus ancien des démarches pénitentielles, apparues dès les débuts du christianisme et qui donnent une importance nouvelle à l'aveu de la faute commise, devenu la condition de la purification recherchée. Les écrits de Tertullien (150 - 220 ap. J.-C.) ont permis de garder trace de cette importance de l'aveu. Celui-ci se manifeste non seulement dans la conscience, mais il doit encore être extériorisé sous forme d'actions (c'est l'*exomologèse*) : actes d'humiliation (prosternations, façon de se vêtir), régime frugal voire jeûne, gémissements et pleurs... Ces derniers feront encore office d'unité de mesure de la sincérité de l'aveu nécessaire à l'octroi du pardon au début du Moyen Âge. Les premiers examens de conscience chrétiens sont semble-t-il apparus chez Origène, un chrétien de langue grecque qui a vécu à Alexandrie au III^e siècle et qui connaît bien la pratique philosophique de l'examen de soi. Pour lui, cet examen doit porter sur les actions, mais aussi sur les sentiments. Il pose également le problème en termes d'intentions : l'âme recherche-t-elle la vertu, le bien, est-elle en progrès³⁴⁴ ?

Cependant, l'examen de conscience, comme exercice spirituel, n'apparaît véritablement dans l'Église que vers le IV^e siècle. Jusqu'au début du V^e siècle, il est surtout recommandé aux laïcs. Sa fonction est alors essentiellement propédeutique. Comme l'exercice pythagoricien, il doit en effet opérer une purification. En revanche, ce qui est nouveau, c'est que cette purification n'est effective que si elle donne suite à une contrition (regretter ses erreurs, se repentir, et s'engager à s'en détourner à l'avenir), et que Dieu accorde son pardon. En d'autres termes, l'homme n'est plus le seul artisan de sa purification, il dépend de son créateur. C'est pourquoi les premières catéchèses baptismales qui sont éditées à l'époque les font figurer parmi les principales recommandations faites aux nouveaux convertis. Initialement, le baptême était le seul sacrement permettant la rémission des péchés et il avait lieu à l'âge adulte. Par la suite et jusqu'au VI^e siècle, la possibilité d'un second baptême est proposée aux chrétiens, sous la forme de cérémonies publiques. L'aveu des fautes se fait alors devant d'autres fidèles et l'évêque. A cette époque, la pénitence n'est pas un rituel, mais un état temporaire, soumis à l'appréciation de l'évêque. C'est lui aussi qui décide des modalités de réparation de la faute :

Le pécheur avait un statut de pénitent pour une période qui pouvait aller de quatre à dix ans, et ce statut affectait l'ensemble de sa vie. Il supposait le jeûne, imposait certaines règles concernant l'habillement et des interdits en matière de sexualité. L'individu était désigné comme pénitent, de sorte que sa vie ne ressemblait pas à celle des autres. Même après la réconciliation,

³⁴⁴ ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 5, 7, trad. Luc Brésard, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n°376, 1992, t. I, p. 359.

certaines choses lui demeuraient interdites : par exemple, il ne pouvait ni se marier ni devenir prêtre. Dans ce statut, on retrouve l'obligation d'*exomologêsis*³⁴⁵.

Dans ce contexte, l'examen de conscience est soit une préparation à cette demande faite à l'évêque (celle-ci doit être justifiée par des raisons jugées cohérentes), soit un aveu personnel quotidien qui s'y substitue tout au long de la vie. Ce n'est que plus tard que cet exercice sera également destiné aux religieux, et qu'il deviendra même une des principales formes de l'ascèse monastique. Jean Chrysostome (IV^e-V^e siècles), un père grec d'Asie Mineure, fait lui aussi très souvent référence à cette pratique. Il connaît très bien les textes des Stoïciens, et notamment ceux de Sénèque, qu'il n'hésite pas parfois à paraphraser, comme dans ce passage d'une Homélie sur la Genèse, lorsqu'il recommande de pratiquer l'examen de conscience comme le ferait un homme d'affaires qui mesure les profits réalisés et ceux qu'il pourra faire³⁴⁶. Il préfère ici l'image de la gestion des biens à celle du jugement³⁴⁷, qui sera développée, plus tard, par Augustin. Ce texte est très proche de ce passage du *De ira* de Sénèque :

Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem ; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: « quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es? »

*Desinet ira et moderatior erit quæ sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillus, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognouit de moribus suis!*³⁴⁸

Pour Jean Chrysostome, cet exercice a conservé sa dimension propédeutique, comme le montre une autre homélie sur l'évangile de Matthieu³⁴⁹.

La *Vita Antonii* écrite par Athanase d'Alexandrie au IV^e siècle, et vraisemblablement destinée aux moines comme aux laïcs, est un ouvrage très novateur. Son auteur va plus loin

³⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1625.

³⁴⁶ Jean CHRYSOSTOME, *Homélie*, In Genesim 11, 2, *Patrologia graeca*, 53, 93. Cité et traduit par Hasso JAEGER, dans « Examen de conscience », réf. cit.

³⁴⁷ Jean CHRYSOSTOME, « Commentaire du psaume 4, 8 », dans *Patrologia graeca*, 55, col. 51-52. Cité et traduit par Hasso JAEGER, *Ibid.* Trad. : « Après le souper, au moment d'aller dormir, alors que l'on va se mettre au lit, il n'y a plus personne et le calme est parfait ; plus personne ne trouble la tranquillité ; éveille alors le tribunal de ta conscience, demande-lui des comptes, et tout ce que, pendant le jour, elle a fait de mal..., rappelez-en le souvenir pendant le temps du repos... et réclame justice à ta conscience de toutes ses mauvaises pensées... Cet examen, il faut qu'il devienne quotidien : ne t'endors jamais sans avoir récapitulé (*ἀναλογία*) les fautes de la journée. Ce que tu fais avec ta fortune, ne laissant jamais passer deux jours sans faire tes comptes avec ton intendant pour éviter la confusion que provoque l'oubli, fais-le aussi avec tes actions de chaque jour ; le soir, exige des comptes de ton âme, condamne toute pensée coupable. »

³⁴⁸ SENEQUE, *Dialogues, De la colère*, XXXVI, 1, trad. A. Bourguery, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, 1961, 102-103. Trad. : « Donc tous les sens doivent être entraînés à l'endurance ; ils sont résistants par nature, si l'âme cesse de les corrompre, c'est elle qu'il faut appeler chaque jour à la reddition de comptes. C'est ce que faisait Sextius : la journée écoulée, une fois retiré dans sa chambre pour le repos de la nuit, il interrogeait son âme : « De quel mal t'es-tu guérie, aujourd'hui ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu devenue meilleure ? ».

³⁴⁹ Jean CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'Évangile de Matthieu* 11, 9, trad. M. Jeannin, disponible en ligne sur le site de l'abbaye saint Benoît, consulté le 25 juin 2018, URL : www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/matthieu/index.htm.

dans la systématisation de cet exercice et surtout dans le recours à sa forme écrite. Il recommande de noter scrupuleusement « les actions et mouvements de son âme » :

Καθ' ἡμέραν τοίνυν τῶν τῶν ἡμερινῶν καὶ τῶν νυκτερινῶν πράξεων τὸν λόγον ἕκαστος παρ' ἑαντῷ λαμβανέω³⁵⁰.

Le terme de « mouvement » est intéressant, parce qu'il donne une vocation dynamique à l'enregistrement : celui-ci doit permettre de retracer une évolution, celle d'un éventuel progrès moral. C'est pourquoi il doit être méticuleux et fréquent. Athanase recommande de le renouveler toutes les six heures³⁵¹. Si la *Vita Antonii* présente la notation écrite des actions et des pensées comme un élément indispensable de la vie ascétique, celle-ci ne se justifie pas seulement pour son rôle de mémoire. La citation précédente explique également que l'écriture permet en quelque sorte de réaliser ses fautes et de s'y confronter, et qu'elle conduit ainsi au repentir et à la contrition. Après l'examen, il faut se tourner vers Dieu pour lui demander pardon, et la purification dépend de son pardon. Athanase attribue aussi à cet enregistrement écrit une vocation tout à fait nouvelle qui sera ensuite reprise par toute la tradition chrétienne de l'examen de conscience. Pour lui, l'écriture se substitue au regard d'autrui pour se faire honte à soi-même. Dans l'examen antique, le regard d'autrui était déjà conçu comme nécessaire pour se regarder soi-même. C'était le destinataire du texte, qu'il s'agisse de lettres ou de traités adressés à un proche comme le *De tranquillitate animi* de Plutarque. Dans le contexte chrétien que nous évoquons, l'examen de conscience n'est généralement pas un exercice solitaire et quand il l'est, la forme écrite est là pour compenser l'absence d'autrui. Même si le texte ne sera lu que par son auteur, il faut s'y confier comme si on s'adressait à quelqu'un. C'est ce qu'explique Athanase dans le passage que nous avons cité plus haut. Pour cet auteur, l'écriture sert à garder trace de l'évolution morale de l'individu, mais également à se substituer au regard d'autrui pour conduire au repentir : introduire ainsi le regard de l'autre permet de parler de façon plus sincère, et engendre plus facilement la culpabilité.

L'examen de conscience chrétien s'appuie sur les pratiques antiques et notamment stoïciennes en les adaptant à ses propres finalités. Si les premiers siècles du christianisme sont un moment crucial de cette adaptation, n'oublions pas pour autant qu'une évolution des pra-

³⁵⁰ ATHANASE, *La Vie d'Antoine*, 55, 9-10, p. 285 : « Voici encore une chose à observer pour s'assurer de ne pas pécher : remarquons et écrivons, chacun, les actions et les mouvements de notre âme, comme si nous devions les communiquer les uns aux autres. Soyez sûrs que, par simple honte que cela soit connu, nous cesserons de pécher et même d'avoir au cœur rien de mauvais ».

³⁵¹ *Didascalia* XI, 5, dans *Patrologia graeca*, 88, 1740b ; cf IV, 5, 1664d ; X, 7, 1733bc ; XVI, 1, 1793d), cité et traduit par JAEGER dans « Examen de conscience », réf. cit. Trad. : « Les pères ont dit, de quelle manière se purifier progressivement : il faut se demander chaque soir comment s'est passée la journée et à nouveau le matin comment s'est passée la nuit ; et ensuite demander pardon à Dieu des fautes commises... Mais nous, en raison de nos nombreuses fautes et de l'oubli dans lequel nous vivons, nous avons besoin de nous demander même toutes les six heures comment nous nous sommes comportés, et en quoi nous avons péché »

tiques de l'examen avait déjà été amorcée dans la philosophie gréco-latine de l'époque impériale. Le principal changement est celui des objectifs de l'examen : celui-ci n'a plus essentiellement une vocation éthique (détecter des fautes afin de les corriger à l'avenir), mais exégétique, déjà présente dans certains textes de Sénèque ou de Marc-Aurèle. Il doit permettre l'exploration de la vie intérieure, et même son déchiffrement. C'est pourquoi ces textes enregistrent des actes, pensées ou sentiments, alors que leurs antécédents antiques étaient avant tout argumentatifs. Dans les premiers siècles du christianisme, le sacrement de pénitence et la confession des péchés n'existent pas encore, mais d'autres techniques d'examen sont proposées afin de déchiffrer en soi la vérité. La verbalisation y occupe une fonction capitale :

La première est l'*exomologêsis* [la reconnaissance d'un fait], soit l'expression théâtralisée de la situation du pénitent qui rend manifeste son statut de pécheur³⁵².

Le pénitent ayant commis des péchés mortels doit s'adresser à l'évêque, en appuyant sa demande sur des raisons valables, qui présupposent un examen de conscience préparatoire. Il demeure le seul en mesure de lui accorder le statut de pénitent qui conduira à son absolution. Le repentir passe par une verbalisation qui permet d'avouer les fautes, mais aussi de s'engager à ne pas les reproduire :

La deuxième [technique d'examen] est ce que la littérature spirituelle a appelé l'*exagoreusis*. L'*exagoreusis* est une verbalisation analytique et continue des pensées, que le sujet pratique dans le cadre d'un rapport d'obéissance absolue à un maître³⁵³.

L'examen de conscience prend aussi la forme d'une « verbalisation analytique [...] des pensées » : celles-ci sont enregistrées et simultanément interprétées, pour permettre le déchiffrement de soi. Dans les deux cas, cet exercice sous sa forme chrétienne comme antique, a d'abord une fonction propédeutique : mettre en évidence ses manquements aux règles. Il est conçu comme une étape préalable permettant l'accès à d'autres formes de méditation jugées supérieures. Cependant la nature des erreurs a elle aussi changé, puisqu'il s'agit d'examiner ses actes, ses paroles, mais aussi ses intentions et sentiments. En ce sens, l'examen de conscience chrétien est plus contraignant que l'exercice antique, et maintient le pratiquant dans un état de vigilance qui semble assez contradictoire avec l'idéal antique de tranquillité de l'âme, car il semble maintenu dans un état d'inquiétude permanent. L'individu existe pour lui-même dans l'idéal antique, et pour Dieu dans le christianisme. Le but poursuivi est celui d'un progrès moral, conçu comme une stabilisation de la vie intérieure qui doit éviter la dispersion et orienter vers ce dernier. La trace écrite laissée par l'examen permet d'en retracer l'évolution, mais elle est aussi un outil de cette stabilisation.

³⁵² Michel FOUCAULT, *Dits et écrits*, op. cit., p. 1624.

³⁵³ *Ibid.*

Les travaux d'Henri-Irénée Marrou³⁵⁴ ont montré quelles transformations profondes commençaient à se mettre en place à la fin de l'Antiquité tardive (IV^e siècle), pour conduire progressivement au Moyen Âge. C'est au moment où l'Empire d'Occident connaît ses derniers jours que la culture latine s'émancipe peu à peu de la culture grecque, rejetant notamment l'idéal classique de perfection, jugé inaccessible à l'homme. À ce moment charnière, un homme joue un rôle décisif, il s'agit Augustin :

Voilà qui marque la fin du long règne de l'idéal classique de la perfection : Augustin n'atteindra jamais la concentration tranquille de ces hommes supérieurs qui nous contemplant du haut des mosaïques des églises chrétiennes ou des statues de sages païens³⁵⁵.

Ce Père de l'Église a considérablement renouvelé la pratique des exercices spirituels, et notamment celle de l'examen de conscience. Pourtant il affirme également que « *peccatum nihil est* ». Comment concilie-t-il cette apparente négation du péché et la recommandation de l'examen de conscience quotidien ? Pour le comprendre, il faut mettre en évidence ce que la conception augustinienne du mal a de nouveau par rapport à la pensée antique, et notamment par rapport à Platon et Aristote. C'est la *Cité de Dieu* qui est sans doute son œuvre la plus éclairante à ce propos. Pour les philosophes grecs, les maux sont naturels, ils sont l'envers du bien et font donc partie de l'ordre des choses, pour lui au contraire, le mal n'est pas, seul le bien est. Le mal ne fait pas, il défait. La nature humaine est bonne, mais elle a ses défaillances. Chez Augustin, cette insuffisance de la volonté est source de souffrance. Il distingue différents degrés dans les péchés : penser à commettre une faute par exemple, est moins grave que passer à l'acte. Conscient du dédoublement de soi que requiert cette pratique, il présente l'examen sous la forme d'un jugement qui place le sujet dans la double posture de l'accusateur et de l'accusé. Dans le *De spiritu et anima*³⁵⁶, il insiste comme ses prédécesseurs, sur la fréquence de ce travail qui est le seul moyen de lutter contre les illusions sur soi-même.

Les *Confessions*, constituent un tournant majeur dans l'histoire de l'examen de conscience écrit en adoptant la forme nouvelle du récit de soi : l'auteur y retrace son itinéraire jusqu'à sa conversion. L'exercice de l'examen y occupe une place très importante, puisqu'il s'agit avant tout d'avouer « ses fautes afin de s'humilier devant ses frères et d'exalter la bonté de Dieu ». C'est à la fois un « récit véridique et une action de grâce »³⁵⁷ se refusant à une éloquence trop fleurie et artificielle qui n'emporte pas l'adhésion, mais suscite au contraire la défiance. Le style reste grave, clair, et accessible à tous, et prend pour modèle les Saintes

³⁵⁴ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1958.

³⁵⁵ Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, trad. Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil, coll. Points histoire, 2001, p. 203.

³⁵⁶ AUGUSTIN, *De spiritu et anima*, 51, PL 40, 817b.

³⁵⁷ Préface de l'édition des *Confessions* citée plus haut, p. 7.

Écritures. Michaël J. Giordano distingue deux étapes principales de la méditation mise en œuvre dans les *Confessions*. La première est celle de l'*agon*, du combat. C'est un travail rétrospectif qui s'appuie sur la mémoire :

*Retrospective memory merges with the present of self-analysis, introspection becomes a convenient telescoping technique that contracts time to a single point where one's entire moral life is compressed and judged within moments*³⁵⁸.

Il reconstitue son itinéraire ponctué d'obstacles, et qui conduit progressivement à la purification, en le libérant notamment de sa sensualité. Pour ce faire, il s'appuie sur l'examen de conscience afin d'achever cette purification. C'est donc une méditation qui demande un travail de reconstruction, d'élaboration. Dans les neuf premiers livres, il revient sur son passé. Dans le dixième, une double temporalité se met en place. Au chapitre 30 par exemple, le récit au passé de ses années de concubinage et l'examen de conscience simultané au présent. Dans son récit rétrospectif, il recherche des traces du divin qu'il ne décelait pas à l'époque. Le second moment est celui de la *voluntas* :

*(...) where through imitation, praise, and celebration of the Word, time is oriented to the Almighty*³⁵⁹.

La purification effectuée, il reste à rechercher la présence de Dieu, notamment à travers la contemplation. C'est une méditation fondée sur l'immédiateté, elle relève du second type que nous avons défini (la plus intuitive). Chez Augustin, la pratique de l'examen de conscience est encore une fois propédeutique : elle permet une purification préalable qui donne l'accès à la contemplation, jugée plus élevée. En outre, cette pratique écrite, s'accompagne d'un récit de soi qui garde trace d'un itinéraire spirituel, conçu comme un parcours semé d'embûches et qui conduit dans le meilleur des cas à une progression. Cette analyse constitue une évolution majeure par rapport aux pratiques antérieures.

Après lui, l'examen de conscience continue à se développer chez les Pères de l'Église de langue latine. Deux périodes se détachent assez clairement : le Haut Moyen Âge où les pratiques pénitentielles évoluent et les XII^e-XIII^e siècles qui entreprennent d'y remettre de l'ordre. Le début du Moyen Âge insiste beaucoup sur leur nécessité et les Églises d'Occident en redéfinissent les termes. Le péché est alors conçu comme une lutte entre le corps pécheur qui attire l'homme vers la vie terrestre et l'âme qui au contraire le pousse vers Dieu. La « pénitence continue »³⁶⁰ devient alors la norme à partir du V^e siècle. Elle consiste à :

³⁵⁸ Michael J. GIORDANO, *The Art of Meditation and the French Renaissance Love Lyric : The Poetics of Introspection in Maurice Scève's « Délie, object de plus haute vertu »* (1544), Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 56.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Eric REBILLARD, *In Hora Mortis évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles*, Rome, Palais Farnese, Bibliothèque française de l'École française de Rome 383, 1994 p. 230.

(...) dramatiser les tentations de tous les instants insister sur le fait qu'il n'est pas question de péchés (c'est-à-dire de *crimina*, de gros péchés bien définis) dont il faut obtenir le pardon, mais la confession de n'être que pécheur aux yeux de Dieu qui donne à la notion des *peccata levia* une consistance, une importance pastorale, une valeur herméneutique, en somme un intérêt, qui lui avait manqué auparavant³⁶¹.

Cette insistance sur la nécessité d'une surveillance permanente est notamment très présente dans la vie monastique. Elle passe par l'exercice solitaire de la « garde du cœur », par celui de l'examen de conscience, et par l'aveu public des fautes devant l'ensemble de la communauté religieuse. Ce premier exercice est différent, mais complémentaire de celui de l'examen de conscience. Contrairement à ce dernier, il se pratique tout au long de la journée. Il n'est pas conçu comme un bilan des actions passées ni comme une préparation des actions à venir, mais se situe au cœur de l'action, simultanément à son déroulement. En outre, il s'agit d'une vue du cœur plus que de l'esprit³⁶² :

C'est une vue, par le cœur, des actions présentes et une attention modérée aux diverses parties d'une action à mesure qu'on la fait. C'est l'observation exacte de l'*Age quod agis*. L'âme comme une sentinelle vigilante exerce sa sollicitude sur tous les mouvements de son cœur, sur tout ce qui se passe dans son intérieur et extérieur, pensées, paroles, actions³⁶³.

Cette importance donnée à la pénitence touche également la population, et conduira le concile de Tolède III à réagir, en 586, contre l'introduction de nouvelles pratiques de pénitence non réglementées comme les confessions secrètes et la pénitence dite « tarifée » :

Nous avons appris que, dans certaines Églises d'Espagne, les fidèles font pénitence de leurs péchés non suivant la manière canonique, mais d'une façon scandaleuse : chaque fois qu'ils ont péché (gravement), chaque fois ils demandent à être réconciliés par le prêtre. Pour réprimer une si exécrationnable audace, notre sainte assemblée a décrété qu'on donnera la pénitence suivant la forme canonique établie par nos Pères, à savoir : celui qui se repent de ses fautes sera privé de la communion et, mis au rang des pénitents, il recevra l'imposition des mains. Son temps d'expiation achevé, il sera réadmis à la communion, selon que l'évêque en jugera. Quant à ceux qui retombent dans les fautes graves, soit durant leur temps de pénitence, soit après la réconciliation, ils seront punis avec toute la sévérité prescrite par les anciens canons³⁶⁴.

Si le repentir prend encore à cette époque la double forme de la *contritio* (on se repent par amour de Dieu) et de l'*attritio* (on se repent par peur de Dieu), comme c'était le cas chez Augustin, la seconde prend peu à peu le dessus sur la première jusqu'à ce que s'impose une véritable pastorale de la peur que l'on retrouve notamment dans les écrits de Grégoire (VII^e siècle ap. J.-C.), un des quatre Pères fondateurs de l'Église d'Occident. Les XII^e et XIII^e siècles constituent ensuite un tournant capital en matière politique, culturelle et religieuse. De nouvelles pratiques d'introspection se développent, auxquelles contribue la naissance des ordres

³⁶¹ Peter BROWN, *Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge*, Annales. Histoire, Sciences Sociales. 52^e année, N. 6, 1997, p.1248.

³⁶² Sur les différences entre l'exercice de l'examen de conscience et celui de la « garde du cœur », voir l'ouvrage jésuite de la fin du XVII^e (édité entre 1628 et 1631) : Louis LALLEMANT, *Doctrines spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, chap. VI, 2011.

³⁶³ Jean-Baptiste CHAUTARD, *L'âme de tout apostolat*, Paris, Traditions Monastiques, 2004, p. 38.

³⁶⁴ Cyrille VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au moyen âge*, Paris, Cerf, 1969, p. 191-192.

mendiants comme les Dominicains et les Franciscains, qui apparaissent au XIII^e siècle. Une véritable pastorale de la pénitence se met en place, qui s'impose comme « un des ressorts majeurs de la pastorale sacramentelle dans le christianisme occidental »³⁶⁵, tandis que des auteurs mystiques comme Bernard (XII^e siècle) prônent au contraire « la force de l'amour contre la peur »³⁶⁶. Les théologiens s'appuient pour la justifier sur l'exégèse biblique, et notamment sur celle du passage de la Genèse dans lequel Dieu découvre le péché d'Adam et Ève. Le sentiment de honte (*errubescencia*) qui en découle immédiatement devient alors un élément fondateur de cette pastorale de la pénitence. Selon Bénédicte Sère, les exégètes des XIII^e-XV^e siècles, cherchent avant tout à éduquer « à la pratique sacramentelle de la confession, discours qui [lui] semble relever plus largement d'une vaste « pastorale de la honte » »³⁶⁷. C'est dans ce contexte que les pratiques d'introspection comme l'examen de conscience connaissent un essor sans précédent en touchant un public de plus en plus large :

Chez les laïcs, les pratiques pénitentielles vont elles aussi évoluer. Le baptême était initialement le seul sacrement offrant la rémission des péchés, puis cette rémission a été proposée également sous forme de cérémonies publiques. Cependant, les actes de pénitence imposés étaient rudes, et comme ce sacrement ne pouvait être renouvelé, beaucoup attendaient le moment de la mort pour y avoir recours. Le châtement va ensuite davantage s'adapter à la gravité du péché mieux prise en compte : pèlerinage de réparation, dévotions... c'est alors que se développe une pratique non canonique : celle de confessions régulières. [...] Les manuels (aussi appelés pénitentiels) destinés à guider les clercs dans leur sacrement de pénitence dressent des listes de péchés :

On y dresse des listes très détaillées de péchés graves et chacun d'entre eux est affecté d'un tarif pénitentiel, d'où le mot de « pénitence taxée ». Certains pénitentiels ne signalent pas moins de vingt espèces d'homicides avec les pénitences correspondantes³⁶⁸.

L'examen de conscience devient un exercice préparatoire à la confession. Il doit permettre de mettre en évidence les fautes qui y seront avouées. Il peut être réalisé spontanément par le pénitent ou bien au moyen d'un interrogatoire détaillé du confesseur, ou de formulaires de confessions directement accessibles aux laïcs à partir du XII^e siècle. Les prêtres sont formés dans ce but, ce qui est théorisé dans les Statuts de Paris. Ils doivent savoir évaluer la gravité de la faute afin de donner une sanction adaptée. Pour ce faire, ils ne se fondent pas seulement sur les actes en eux-mêmes, mais aussi sur les intentions. L'action doit donc être jugée en fonction de la fin poursuivie par le sujet, et non pas de l'objet de l'acte. C'est pourquoi il faut analyser son intention (*intentio* : action de diriger), qui est le mouvement par lequel la volonté tend vers cette fin. Si elle est vicieuse, l'acte doit être jugé comme tel. L'homme est certes

³⁶⁵ Bénédicte SÈRE, « « Adam ubi es ? » Honte et pénitence dans l'exégèse de Genèse 3 », dans *Histoire Revue d'Histoire de l'Église de France*, Vol. 95, issue 2, Brepols online. URL : <https://doi.org/10.1484/J.RHEF.3.14>, p. 195.

³⁶⁶ K. ERDEI, « Méditation et culpabilisation. Une spiritualité du péché », dans *La méditation en prose à la Renaissance*, Paris, éd. Rue d'Ulm, 1996, p. 19.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 212.

³⁶⁸ Louis-Gustave VEREECKE, « Casuistique », *Encyclopaedia universalis* [en ligne], consulté le 5 novembre 2017. URL : <http://www.universalis-edu.com.lama.univ-amu.fr/encyclopedie/casuistique/>

entaché par le péché originel, mais il n'est plus anéanti par lui, bien au contraire, il est surtout présenté comme fait à l'image de Dieu :

L'humanisme du XII^e siècle se fonde aussi sur le développement de l'intériorité. On a appelé socratismes chrétiens cette élaboration d'un « connais-toi toi-même chrétien ». On a vu que ce socratismes se fonde sur une nouvelle conception du péché, sur une morale de l'intention³⁶⁹.

Cependant l'examen de conscience demeure parallèlement une pratique régulière et indépendante du sacrement de confession. À mesure que les pratiques d'introspection se développent, le christianisme n'hésite plus à prendre appui sur la sensualité humaine. Il se « dolorise » et se « féminise »³⁷⁰, comme le montre le développement du culte de la Vierge, et la présentation du Christ comme souffrant (alors qu'il était davantage présenté jusqu'à présent comme un Christ vainqueur). L'aspect personnel de la vie chrétienne est désormais essentiel, pour les moines comme pour les laïcs, ce qui donne un rôle capital à l'examen de conscience, pour les uns comme pour les autres. C'est pourquoi les traités psychologiques et moraux traitant de la conscience sont en plein essor.

Cette nouvelle religiosité qui se met en place conduit, en 1215, le Concile de Latran IV à élever la pénitence au rang de sacrement. La confession, devient alors un sacrement individuel et privé, qui doit être effectué au moins une fois par an, à Pâques. Le dix-septième décrit prescrit l'eucharistie, mais aussi la confession annuelle :

Tout fidèle de l'un ou l'autre sexe parvenu à l'âge de discrétion doit lui-même confesser loyalement tous ses péchés au moins une fois l'an à son curé, accomplir avec soin, dans la mesure de ses moyens, la pénitence à lui imposée [...]. Le prêtre quant à lui, doit agir avec discernement et prudence, pour savoir, tel un médecin expérimenté, « verser le vin et l'huile » (Lv 10, 34) sur les plaies du blessé, s'enquérir avec soin de la situation du pêcheur et des circonstances du péché, pour discerner en toute prudence le conseil opportun et appliquer le remède approprié, divers étant les moyens susceptibles de guérir le malade³⁷¹.

Si ce commandement n'est pas respecté, le fidèle ne peut plus entrer dans une église ni se faire enterrer religieusement sauf s'il a reçu le sacrement de réconciliation sur son lit de mort.

Au XIII^e siècle, la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin apporte une pierre majeure à cet édifice. Cet ouvrage initialement destiné à synthétiser la doctrine chrétienne restera pour les siècles à venir et encore à la Renaissance, une des principales références en la matière. Il revient longuement sur la question des vertus morales dans sa deuxième partie consacrée à l'action de l'homme en tant que créature à l'image de Dieu. Celui-ci est doté d'une nature intellectuelle et d'une volonté propre et il est capable d'agir librement. C'est à lui de discerner le but de sa vie et les moyens d'y parvenir, en ayant recours à ses propres capacités, et en faisant appel, au besoin, à l'aide divine. Thomas d'Aquin reprend la distinction traditionnelle

³⁶⁹ Jacques LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Paris, Seuil, coll. Histoire, 2003, « L'homme à l'image de Dieu. L'humanisme chrétien. », p. 75.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 72.

³⁷¹ Raymonde FOREVILLE, *Les Conciles de Latran I, II, III, et Latran IV*, Paris, Fayard, 1965, p. 357.

entre les vertus théologiques (la Foi, l'Espérance et la Charité), les vertus intellectuelles et les vertus morales. Parmi ces dernières, il introduit une nouvelle distinction entre celles qui sont acquises et celles qui sont infuses. Les premières sont qu'étudient les philosophes de l'Antiquité. Elles s'acquièrent par la répétition d'exercices fondés sur le seul pouvoir de la raison humaine. Les secondes sont de nature différente :

Les secondes sont dites infuses, parce que Dieu seul peut les produire en nous ; elles ne sont pas le résultat de la répétition de nos actes, nous les avons reçues au baptême, comme parties de l'organisme spirituel, et l'absolution nous les rend si nous avons eu le malheur de les perdre. Les vertus morales acquises, connues des païens, ont un objet accessible à la raison naturelle ; les vertus morales infuses ont un objet essentiellement surnaturel, proportionné à notre fin surnaturelle, objet qui serait inaccessible sans la foi infuse à la vie éternelle, à la gravité du péché. À la valeur rédemptrice de la Passion du Sauveur, au prix de la grâce et des sacrements³⁷².

De plus, Thomas d'Aquin réfléchit sur la notion de péché. Il s'interroge sur sa nature, son origine. Il établit une échelle de gravité en proposant une classification très précise : le péché d'ignorance, le péché de passion...³⁷³ Enfin, il réfléchit sur les différents sacrements, notamment celui de pénitence. Parallèlement à ces écrits théologiques, la pratique de la méditation, qui propose une religion intériorisée et intime, continue de se développer. « La théologie est un discours purement intellectuel, scientifique, pourrait-on dire, une synthèse originale des vérités de la foi, qui a pour seul objet la connaissance »³⁷⁴, alors que la méditation est d'abord un exercice, et vise une transformation intérieure. Suivant la même évolution que la scolastique, la méditation au Moyen Âge se complexifie progressivement (elle est de plus en plus réglementée) jusqu'à atteindre son point culminant, au XV^e siècle, avec la *devotio moderna*, qui recherche « un contact intime avec le Christ souffrant »³⁷⁵.

L'examen de conscience se poursuit à la Renaissance, témoignant de l'« aspiration commune à une piété intime et subjective, à une religion intérieure, que les Églises officielles ne pouvaient satisfaire »³⁷⁶. Cependant les Humanistes luttent contre l'excès d'abstraction qui s'était imposé au Moyen Âge. L'Église catholique engage alors une profonde réformation de

³⁷² P. GARRIGOU-LAGRANGE, « Les vertus morales dans la vie intérieure », dans *La Vie spirituelle*, n°183, 1/12/1934, disponible sur le site « Salve regina. Pour une formation chrétienne », http://salve-regina.com/index.php?title=Les_vertus_morales_dans_la_vie_int%C3%A9rieure#cite_ref-ftn0_1-0. Pour plus de précisions, se reporter au passage de la *Somme théologique* suivant : I-II, q. 67, a. 4 : « En quoi les vertus morales sont-elles spécifiquement distinctes, en nous, des vertus morales infuses ? ».

³⁷³ Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, Aimon-Marie Roguet, Albert Raulin, André-Marie Dubarle, Claude Geffré, Édith Neyrand, Jean-Hervé Nicolas, Jean-Michel Maldamé, Marie-Joseph Nicolas, 1984. Plan de la partie 2, questions 71-75 : q. 71- La nature du péché : a. 1. Le vice est-il contraire à la vertu ?, a. 2. Le vice est-il contraire à la nature ?, [...], a. 5. En tout péché y a-t-il un acte ?, q. 72- La distinction entre les péchés, q. 73- La comparaison des péchés entre eux, q. 74- Le siège du péché, q. 75- Les causes du péché en général.

³⁷⁴ Jean MESNARD, « Introduction », dans *La méditation en prose à la Renaissance*, op. cit., p. 11.

³⁷⁵ K. ERDEI, « Méditation et cumulabilisation. Une spiritualité du péché », op. cit., p. 19.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 21.

ses institutions et de ses pratiques. La nouvelle Église protestante et elle, « rivalisent [alors] d'intransigeance doctrinale et de rigorisme » :

L'Église affirme alors le rôle fondamental dans le cheminement chrétien du sentiment du péché. Elle précise les sacrements, surtout l'eucharistie, la transsubstantiation, et les engagements, surtout la contrition et la confession³⁷⁷.

La Contre-Réforme réaffirme les spécificités du catholicisme comme l'importance des monastères en réorganisant les congrégations monastiques, alors qu'ils disparaissent en revanche dans tous les pays où triomphe la Réforme protestante. Elle réaffirme également l'importance du sacrement de pénitence, que les Protestants ne reconnaissent pas, mais elle lui fait subir un certain nombre de modifications imposé par de profonds changements culturels et sociaux :

En face d'événements qui les dépassent, les Églises ont élaboré au jour le jour, mais avec cohérence, des solutions qui seront parfois abandonnées, pour la confession comme pour les autres rites. Les manuels nous aident à saisir les réactions ecclésiales lentes, au-delà de la controverse immédiate³⁷⁸.

Le Concile de Trente marque une étape essentielle dans la formalisation des pratiques pénitentielles, qui témoignent d'une austérité toujours plus grande. Il promeut un ensemble de décrets visant à mieux les cadrer, afin de corriger certaines pratiques qui s'étaient répandues. La pénitence doit s'effectuer en quatre étapes : l'examen de conscience (qui permet de rechercher ses péchés), la contrition, ou repentir (qui consiste à regretter ses fautes et à s'engager à ne pas les reproduire), la confession des péchés et la satisfaction (ou pénitence). Pour la majeure partie de la population, l'examen de conscience qui prépare à la confession doit suivre des interrogatoires qui suivent un ordre prédéterminé³⁷⁹. L'imprimerie joue un rôle capital dans la diffusion massive des manuels de confesseurs, notamment celui de Gerson, qui sont un outil majeur pour aider un clergé séculier, plus ou moins éduqué, à appliquer les nouvelles directives. Cette formalisation se poursuit en 1566, avec la parution du catéchisme romain, élaboré par une commission dirigée par le Cardinal Borromée. C'est seulement pour une élite cléricale et laïque, que cette préparation peut revêtir une forme plus individuelle. L'esprit de ces manuels est un bon révélateur de l'approche adoptée en matière de pénitence. D'après Nicole Lemaître, ils montrent une nette évolution qui se joue tout au long du siècle. Alors qu'au début du XVI^e, ils démontrent une pénitence :

³⁷⁷ Géralde NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Champion, coll. Études montaignistes, 2001, p.101.

³⁷⁸ Nicole LEMAITRE, « Confession privée et confession publique dans les paroisses du XVI^e siècle », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 69, n°183, 1983, p. 190.

³⁷⁹ Par exemple le *Manuel* de de Senlis, datant de 1525. Celui-ci invite le confesseur à organiser l'interrogatoire en fonction des péchés capitaux : *supervisa (inobedientia, presumptio, hypoerisis, ingratitude, inanis gloria), ira (Blasphemia, indignatio, contumela, rixa), accidentia, luxuria, gula, invidia, avaricia*.

(...) tout orientée vers la consolation du pécheur angoissé et vers la pacification des âmes. [...] La pacification intérieure, la recherche d'une sorte d'assurance du salut par la confiance, [...] n'est pas sans rapports avec les revendications de la Réforme³⁸⁰.

Le ton de ces manuels change progressivement, pour basculer tout à fait, autour de 1580, vers une poétique de la terreur que l'on retrouve dans le cadre de la prédication sous la forme d'une véritable pastorale de la peur. Désormais, le pénitent doit se présenter en ayant déjà lui-même réalisé son examen de conscience, qui sera par la suite contrôlé par le prêtre. Cette préparation très codifiée est nouvelle. L'examen prend la forme d'une enquête, qui ne doit négliger aucun des plis et replis de l'âme :

Comme autrefois, il ne peut y avoir d'impénitent dans la société chrétienne, de plus, il ne peut y avoir d'hypocrite et d'insouciant ; il s'agit de mettre Dieu du bon côté du combat. En deux générations, le contrôle culpabilisateur qui n'était qu'une tendance médicinale, largement dépendante de la volonté du confesseur, est devenu une nécessité³⁸¹.

Parallèlement à ces pratiques officiellement recommandées par l'Église, la méditation sous forme d'examen de conscience se développe :

Sa fonction principale devint pour les croyants catholiques le complément subjectif de la confession officielle et l'approfondissement émotionnel des thèses religieuses³⁸².

La fondation de l'ordre jésuite par Ignace de Loyola en 1539, s'inscrit dans ce mouvement d'intériorisation des pratiques religieuses. La principale nouveauté de la pensée jésuite est à rechercher dans la dimension plus personnelle, mais aussi plus pragmatique qu'elle a conférée à la religion chrétienne. Comme nous l'évoquions précédemment, cet ordre précocise de s'appuyer sur l'imagination et les sentiments des fidèles. De plus, les Jésuites ont recours à divers procédés de dramatisation³⁸³. Dans le domaine de la pénitence, ils se distinguent par « une spiritualité pratique, ne se perdant pas en vaines spéculations, mais soucieuse des moyens d'aboutir à des résultats solides et tangibles »³⁸⁴. Aussi sont-ils en grande partie responsables du développement de la casuistique (du latin *casus* : événement fortuit, imprévu) qui va progressivement s'imposer au fil du siècle, comme la méthode presque exclusive de la théologie morale catholique. Cet « art d'appliquer les lois générales d'une discipline à un fait, réel ou supposé »³⁸⁵ repose sur l'idée que les situations concrètes sont souvent complexes et méritent d'être démêlées. Il est aussi fondé sur la confrontation du cas particulier à des principes généraux (règles) ou des cas similaires (jurisprudence), ce qui présuppose non seule-

³⁸⁰ Nicole LEMAITRE, « Confession privée et confession publique dans les paroisses du XVI^e siècle. », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 69, n°183, 1983, p. 196.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² K. ERDEI, art. cit., p. 22.

³⁸³ Cela leur vaudra des critiques acerbes de la part des Gallicans.

³⁸⁴ P. Joseph de GUIBERT, « La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique », *Bibliotheca instituti historici*, vol. IV, Rome, Institutum historicum, 1953, p. 579.

³⁸⁵ Louis-Gustave VEREECKE, « Casuistique », *Encyclopaedia universalis* [en ligne], consulté le 5 novembre 2017. URL : <http://www.universalis-edu.com.lama.univ-amu.fr/encyclopedie/casuistique/>

ment que ces lois générales soient valides comme normes des actions particulières, mais encore que ces actions puissent être rapprochées entre elles selon un principe de similitude. Les actions similaires peuvent être trouvées dans les textes saints, les textes des moralistes, ou dans l'expérience personnelle. Cet exercice requiert la faculté de discernement. Jusqu'à présent, les traités didactiques n'invitaient pas la conscience elle-même à entreprendre ce travail de formation, mais se préoccupaient de mettre aux mains des directeurs un catalogue de repères. Ignace de Loyola a fait entrer l'âme dans le dynamisme du discernement. Selon lui, dans le développement normal d'une vie chrétienne, survient un stade où l'âme ne se contente plus de régler sa conduite sur des lois ou directives extérieures qu'elle accepterait sans les avoir intériorisées et aimées. Elle prend alors pleine conscience des deux influences qui luttent en elle, mêlées comme l'ivraie et le blé de la parabole : forces de grâce et forces de péché.

L'étude des cas de conscience se pratique d'abord dans le cadre de l'enseignement (les élèves doivent résoudre des cas concrets à partir des principes enseignés). Dans la continuité des réformes entreprises par le Concile de Trente (celui-ci ne prendra fin qu'en 1563, c'est-à-dire après la mort de Loyola) qui a donné une place importante aux pratiques pénitentielles, les futurs prêtres doivent être formés pour guider les fidèles dans l'examen de leur conscience :

Des cours de « cas de conscience » sont inscrits aux programmes et les élèves ont pour manuels ces *institutiones morales* dont le jésuite J. Azor éditera la première en 1600. Ces ouvrages comportent des principes pratiques, empruntés souvent au droit, et des applications casuistiques selon l'ordre du Décalogue. D'autres ouvrages appelés encore *Summa e casuum*, ne donnent que les solutions des cas sans exposer les principes généraux. Le nombre de ces ouvrages est très élevé (de 1560 à 1660, on en connaît plus de 600), et celui des cas considérables [on y rencontre les situations les plus extravagantes³⁸⁶.

L'étude de cas devient aussi un modèle d'examen de conscience. Cette analyse préparatoire doit permettre de mettre en évidence les fautes à confesser, et de préparer l'explication attendue par le confesseur. Le directeur interviendra comme pédagogue, puis comme guide. L'examen de conscience jésuite adopte donc la méthode de l'analyse de cas particuliers. Il s'agit de déceler dans les motions psychologiques, les orientations et les influences qui la guident, sachant que les impulsions ou motions³⁸⁷ doivent être analysées en lien avec leur contexte. C'est une analyse en termes d'intentions. Les Jansénistes et les Réformés contesteront quant à eux cette technique, qui laisse une trop large part à la raison humaine qu'ils jugent, pour leur part, trop corrompue pour être fiable. En outre, après avoir donné lieu à un engoue-

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Jacques GUILLET, « Discernement », dans *Dictionnaire de spiritualité* [en ligne], consulté le 13 juin 2017. URL : <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>

ment certain, la casuistique se développe, et sera taxée de laxisme jusqu'à donner lieu à la mise à l'Index de nombreux livres de casuistique, à la fin du siècle suivant. Tout au long de la Renaissance, la pénitence passe d'une purgation encore informelle à la direction de conscience très institutionnalisée, en vue du progrès individuel. Cependant, au XVI^e siècle, la vie religieuse n'est pas encore uniquement de l'ordre d'un progrès individuel, elle revêt bien au contraire une importante dimension sociale et communautaire.

Au terme de ce panorama de l'évolution de la pratique de l'examen de soi, nous remarquons quelques constantes. Tout d'abord, la fortune de cet exercice, et son extraordinaire longévité sont dues à l'idée fondatrice selon laquelle toute pratique de l'intériorité, philosophique comme chrétienne, repose sur la reconnaissance de ses propres insuffisances. C'est pourquoi c'est avant tout un exercice propédeutique, un passage obligé et donnant suite à d'autres pratiques jugées plus complexes ou plus élevées. C'est ce qu'explique Augustin dans l'extrait des *Confessions* que nous avons cité plus haut : l'examen de conscience donne accès à l'exercice de la présence immédiate du divin, notamment à travers la contemplation. Avant même qu'il n'adopte une forme écrite, l'examen pose déjà la nécessité de la verbalisation (mentale ou orale), et celle-ci aura une importance capitale quand l'examen adoptera une forme écrite. Le discours devient très vite un constituant essentiel de la méditation : il transforme celui qui le met en œuvre comme celui qui le lit. Dans l'exercice antique comme chrétien, il permet de garder une trace de cette démarche. Le travail de mémoire est un enregistrement. Selon les textes et les traditions, les éléments enregistrés sont différents : il peut s'agir d'un ensemble de matériaux épars rassemblés pour en faire usage au besoin, comme dans les *hypomnēmata*, ou encore des mouvements de la pensée (ou de l'âme) conservés sous forme de lettres ou de journaux spirituels. Par cette démarche, l'écriture méditative, propice au recueillement, lutte ainsi contre la dispersion et fait revenir à soi. Elle permet ensuite d'incorporer les dogmes pour en faire une seconde nature. Le travail de mémoire passe ici par une mise à l'épreuve. Pour les Stoïciens comme pour les Chrétiens, elle prend la forme d'un combat : contre les passions qui nous aveuglent (venant de l'intérieur), ou contre le démon qui nous trompe (venant de l'extérieur ou de l'intérieur). L'efficacité de cette démarche repose sur un principe de répétition apte à créer l'habitude. C'est pourquoi tous ceux qui ont tenté de théoriser la pratique de l'examen de soi ou de l'examen de conscience ont insisté sur sa fréquence. Cette répétition est assurée par le processus circulaire : écriture-lecture-écriture. L'écriture est en effet indissociable de la lecture qui la prolonge. Si elle transforme celui qui la pratique, c'est aussi parce qu'elle lui permet de se mettre à distance, de se dédoubler inté-

rieurement, et finalement de se regarder comme un autre : c'est la fonction de la verbalisation. L'écriture recrée ainsi les conditions nécessaires à l'exercice du jugement appliqué sur soi-même en introduisant l'altérité au sein du discours sur soi. Cependant, ce dédoublement ne sert pas toujours les mêmes objectifs. Il peut servir l'objectivité (aider à porter un regard plus lucide sur soi-même). Pour les Chrétiens, la vérité étant inaccessible à l'homme, il lui est avant tout demandé d'être sincère. L'examen de conscience doit permettre de faire émerger les fautes qui devront ensuite être avouées. Le dédoublement réalisé par l'écriture a donc une vocation exégétique : elle fait révéler une vérité sur soi. En effet, pour les Chrétiens, la transparence à soi n'est plus possible, et la vie intérieure est conçue comme une réalité trouble qu'il s'agit de déchiffrer. Pour eux, l'examen doit permettre de dépasser les illusions que nous nous faisons sur nous-mêmes afin de déchiffrer les pensées intimes, mais aussi les mouvements les plus infimes de la conscience et notamment les intentions. Qu'il s'agisse de l'exercice philosophique ou de l'exercice chrétien, le dédoublement permis par l'écriture fait aussi entendre des arguments d'autorité (par la voix du maître de philosophie, ou la Parole divine pour les chrétiens). Il faut cependant nuancer cette affirmation en ce qui concerne les pratiques philosophiques de l'époque impériale. L'attachement à une seule école y est beaucoup moins fréquent, et les dogmes commencent à être soumis au jugement de chacun. Pour les Chrétiens en revanche, l'autorité est indéniable, et l'écriture permet également d'introduire le regard du juge, et de susciter ainsi la honte de celui qui s'examine, ce qui est fondamentalement nouveau. La vérité ainsi mise en évidence sur soi-même devient l'objet d'un aveu purificateur. La culpabilité attachée à l'erreur, désormais conçue comme une faute est une des principales inflexions opérées par le christianisme par rapport à la tradition antique. L'erreur n'est alors plus seulement confrontée à des normes de comportement dans le but d'une efficacité éthique (ne plus la reproduire), elle doit engendrer la honte et la culpabilité qui conduisent au repentir. Celui-ci peut s'exprimer en demandant pardon à Dieu sous la forme d'humiliations diverses. Plus encore, la faute doit être réparée : le fidèle doit l'expier. Selon les traditions, cette punition a pu prendre des formes plus ou moins extrêmes, notamment celle de châtiments corporels ou de simples privations (jeûnes, etc.). La souffrance est conçue comme un remède, un passage nécessaire qui s'appuie sur le modèle du sacrifice du Christ.

3- Les exercices d'ordre intuitif

Les exercices d'ordre intuitif passent par la contemplation. Ils se distinguent des précédents par leur caractère plus immédiat qu'élaboré ainsi que par la posture plus réceptive qu'active qu'ils instaurent entre le soi et le monde qui l'entoure. Le regard d'en haut en est sans doute l'exemple le plus représentatif.

Pendant l'Antiquité, il est pratiqué par toutes les écoles de philosophie, même s'il est davantage mis en avant par les Platoniciens et les Stoïciens³⁸⁸. Il consiste à changer de point de vue et à prendre de la hauteur afin d'adopter le point de vue universel sur le monde, mais aussi sur soi-même. C'est donc une pratique qui s'appuie sur l'imagination afin de se resituer au sein de l'univers. On peut par exemple s'entraîner « à voir les choses en train de se métamorphoser »³⁸⁹. C'est un remède privilégié contre l'orgueil et permet de relativiser l'importance des soucis de la vie quotidienne ou même de la mort. Platon par exemple, pratique le regard d'en haut dans le *Phédon* afin de se libérer de cette peur :

(...) l'exercice qui consiste à changer radicalement de point de vue et à embrasser la totalité de la réalité dans une vision universelle permet de vaincre la crainte de la mort³⁹⁰.

En définissant la place de celui qui s'exerce au sein du monde, cette pratique permet également de s'y conformer, et de :

se reconnaître comme partie du Tout, [de] s'élever à la conscience cosmique, [de] s'immerger dans la totalité du cosmos. Pour les Stoïciens, il permet de percevoir la Providence qui anime le cosmos³⁹¹.

C'est pourquoi il est lié à la physique. Pour Platon, il est le plus sur moyen de s'approcher du *noûs*, ce mot qui est si difficile à traduire en français, et qui signifie :

(...) intelligence » ou « intellect », il est aussi une faculté d'intuition mystique –, cette faculté qu'Aristote, comme Platon dans l'*Alcibiade*, nomme divine, « qu'elle soit, dit-il, réellement divine ou du moins ce qu'il y a de plus divin en nous ». Le bonheur pour l'homme sera donc de vivre conformément au *νοῦς*, et la vie conforme au *νοῦς* est la vie théorétique ou contemplative.³⁹²

Selon lui, toute pratique philosophique a pour but ultime le bonheur, qui ne peut être atteint que dans la sagesse, c'est-à-dire dans la vie conforme au *Noûs*. Le regard d'en haut permet cette conformation.

On retrouve le même type de pratiques dans la tradition monastique, avec l'oraison mentale : « prière méditative centrée sur la contemplation divine » par opposition à l'oraison vocale qui s'inscrit dans un cadre rituel. L'exaltation de l'intériorité qui est à la source de l'expansion des pratiques méditatives chrétiennes, explique en partie l'engouement pour cet

³⁸⁸ Marc Aurèle par exemple, pratique abondamment cet exercice.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 112.

³⁹⁰ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 111.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² André-Jean FESTUGIÈRE, « GRÈCE ANTIQUE (Civilisation) - L'homme grec », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 11 août 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/grece-antique-civilisation-l-homme-grec/>

exercice. Érasme a lui-même écrit un *Traité de l'oraison (Modus Orandi)* qui précise et codifie cette pratique. La plus grande source de prière est l'Écriture. Il y donne des indications sur les manières (chapitre XX) et sur les heures convenables pour prier (XXIII). D'une méditation mentale ou orale assez libre, qui consistait essentiellement à répéter la parole de Dieu afin de s'en imprégner ou à prier en contemplant la Création (méditation intuitive, de l'ordre de l'expérience), l'oraison va progressivement devenir plus intellectuelle et plus cadrée à partir d'Augustin. Fin connaisseur des pratiques antiques (méditation qui passe par l'argumentation, et recherche la maîtrise), c'est lui qui, le premier, a synthétisé ces deux approches sous la forme d'un nouveau type d'exercice écrit. Cependant, un point de rupture essentiel demeure par rapport aux pratiques antérieures, à savoir le rôle attribué à l'écriture. Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, celle-ci devient une épreuve de vérité. Athanase, dans la *Vita Antonii*³⁹³, l'un des plus anciens ouvrages à aborder la question de l'écriture spirituelle chrétienne, explique ainsi la fonction de l'écriture dans la vie ascétique : il s'agit d'écrire ses pensées comme si l'on devait les communiquer à un compagnon, ce qui permettrait, par honte³⁹⁴, de rejeter les pensées impures. L'écriture se substitue alors aux regards des compagnons d'ascèse, et elle évite la solitude. Elle est une épreuve de vérité parce qu'elle constitue un travail sur les actes, mais aussi plus précisément sur la pensée : elle permet l'aveu, comme celui qu'on ferait à un directeur de conscience, et révèle ainsi les mouvements de l'âme. C'est pourquoi l'écriture est une arme dans le combat spirituel : si le démon ment, nous trompe, elle est au contraire une épreuve de la vérité, puisqu'il s'agit de dire la vérité sur soi-même. Comme dans l'exercice antique, elle agit comme un révélateur, cependant sa cible est différente. L'engagement personnel de l'auteur s'en trouve modifié.

La période hellénistique a vu émerger et se développer un certain nombre d'écoles philosophiques, véritables communautés de pensée dans lesquelles des maîtres enseignaient à leurs disciples un ensemble de préceptes, mais aussi de techniques d'ascèse, afin de leur permettre de soigner quotidiennement les maladies de leur âme et d'atteindre la sagesse, l'*ataraxie*, ou encore le bonheur. Ces pratiques, que Pierre Hadot nomme « exercices spiri-

³⁹³ ATHANASE, *Vie et Conduite de notre Saint-Père Antoine, écrite et adressée aux moines habitant en pays étranger, par notre Saint-Père Athanase, évêque d'Alexandrie*, trad. B. Lavaud, Paris, Cerf, coll. « Foi vivante », no 240, rééd. 1989, 3e partie, § 55 : « Conseils spirituels du solitaire à ses visiteurs », pp. 69-70.

³⁹⁴ Montaigne reprend cette idée lorsqu'il affirme enregistrer ses fantaisies afin de se faire honte à lui-même. Nous reviendrons sur cette question.

tuels », alors que Michel Foucault préfère parler de « techniques de soi » avaient une vocation thérapeutique. Il s'agissait de soigner des défaillances humaines sur lesquelles tous s'accordent plus ou moins : l'emprise des passions, les illusions des sens et du jugement... Par-delà ces points communs, les écoles différaient entre elles sur les moyens de parvenir à cette guérison, mais aussi sur l'état de santé qu'elles devaient viser. S'agissait-il d'atteindre le bien moral, le bonheur, le plaisir, de se punir des défaillances jugées coupables ou seulement de rechercher pragmatiquement une certaine efficacité personnelle voire de conformité avec des normes morales, sociales ? Pendant l'Antiquité, l'époque impériale marque un premier tournant en faisant passer au premier plan l'écrit et l'exégèse de textes élevés au rang de références. C'est pourquoi l'avènement du christianisme n'a constitué qu'une rupture partielle par rapport à la tradition philosophique sur laquelle elle s'est aussi assez largement appuyée, en lui empruntant certaines pratiques ou exercices auxquels elle assignait de nouveaux objectifs. D'abord, les modalités d'accès à la Vérité ont changé. Alors que dans les exercices philosophiques, cette dernière devait être conquise au prix d'une recherche, dans les exercices chrétiens, la Vérité est donnée puisqu'elle est révélée³⁹⁵. Elle l'est à travers la Bible. Cependant, pour avoir accès à cette révélation, il faut d'avoir s'être purifié. C'est pourquoi l'exercice spirituel chrétien vise une conversion totale (conversion au sens de *metanoia* et non pas de retour à soi), un changement de tout l'être, ce dernier étant intrinsèquement corrompu par le péché originel. Cette purification passe par un rejet des plaisirs et des désirs. Pour les Chrétiens, il faut renoncer à ces derniers qui sont naturellement suspects. Dans la philosophie antique en revanche, ils n'étaient à rejeter que s'ils risquaient d'aliéner l'homme, de le rendre esclave. Il ne fallait donc pas les rejeter pour eux-mêmes, mais seulement apprendre à s'en rendre maîtres. Pour les Anciens, l'ennemi venait donc de l'extérieur (la passion est une aliénation venue de l'extérieur) alors que dans l'approche chrétienne, il est intérieur (le chrétien pense qu'il a le mal en lui)³⁹⁶. Le rapport à soi a donc changé, et le christianisme prône un sacrifice de soi (exaltation du martyr, de la pénitence, etc.), une renonciation à soi là où la philosophie antique appelait à un retour à soi (gouvernance et possession de soi). Les techniques de soi acquièrent un objectif exégétique : il s'agit dorénavant d'interpréter, de déchiffrer non seulement l'Écriture, mais aussi l'intériorité³⁹⁷. L'exercice spirituel chrétien porte sur la nature et l'origine de la pensée elle-même puisqu'il fait de la vie intérieure un terrain d'investigation. Il

³⁹⁵ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Troisième partie- Rupture et continuité : le Moyen Âge et les temps Modernes, X- Le christianisme comme philosophie révélée, p. 355.

³⁹⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, II L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2004, chapitre 1, 3 et 4.

³⁹⁷ Michel FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College*, « Débat sur « Vérité et subjectivité » (23/10/1980), p 125, 1980.

ne s'agit pas de connaître ce qu'est le monde extérieur (comme dans la pensée stoïcienne, chez Marc Aurèle par exemple), mais de se connaître soi-même. C'est « un déchiffrement de l'intériorité », « une exégèse du sujet par lui-même »³⁹⁸. Aussi le christianisme change-t-il profondément le rapport au monde, dont il faut selon lui se détacher, alors que la philosophie antique apprenait à s'y confronter. Le but ultime est d'apprendre à se conduire de façon à ressembler à Dieu, et d'accepter le plan divin ainsi déchiffré. La parole créatrice, nouvelle forme du Logos, est à la fois une parole, un discours, et une raison (la raison parfaite), et elle sert d'intermédiaire entre Dieu et le Monde³⁹⁹.

³⁹⁸ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, p. 288.

³⁹⁹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 355-356.

Conclusion :

Lire les *Essais* comme des exercices spirituels ?

Cette analyse a mis en évidence un certain nombre de constantes et de divergences entre les différentes définitions de la notion d'exercice spirituel, mais aussi entre les pratiques auxquelles elle renvoie selon les contextes et les traditions. Ces éléments nous permettront dorénavant d'exposer quels seront les partis-pris de notre analyse, en expliquant la définition que nous retiendrons, c'est-à-dire celle qui nous semble la plus proche des *Essais*. Ils nous conduiront également à resserrer le champ de notre étude en précisant à quelles traditions d'exercices nous les confronterons.

Quelles que soient la définition et la tradition choisies, les exercices spirituels répondent à certains critères communs. Ils établissent tout d'abord un rapport réfléchi à soi-même et proposent une certaine élaboration de la vie intérieure qui est donc intellectualisée. Les exercices du corps, très importants notamment chez les Cyniques, n'échappent pas à cette caractéristique. Ils suivent eux aussi une méthode qui a été pensée selon un objectif précis. De fait, les exercices spirituels sont des pratiques orientées vers un objectif, qui s'inscrivent ensuite dans le cadre d'un projet variable en fonction des traditions : mieux agir, mieux se connaître, façonner sa vie comme une œuvre d'art, « mieux vivre » (être heureux, être sage...). Deux versants se détachent de ces multiples finalités possibles : l'objectif éthique et l'objectif exégétique. Ces exercices ont une finalité éthique lorsqu'ils doivent permettre de mieux vivre, par exemple en atteignant la tranquillité de l'âme, la sagesse, etc. Ce sont alors des pratiques ascétiques qui ont une fonction éthique précise. Ceux qui poursuivent une vocation exégétique en revanche, ne recherchent pas une utilisation efficace de la pensée, mais permettent un retour réflexif sur celle-ci afin de se connaître soi-même. Avant les premiers siècles de notre ère, le rapport à soi étant considéré comme transparent, cette recherche est rarement placée au premier plan, et elle consiste simplement à « se reconnaître comme élément divin »⁴⁰⁰. Cependant, le rapport à soi commence ensuite à perdre cette immédiateté, et l'exercice prend dès lors la forme

⁴⁰⁰ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 403.

d'un « déchiffrement de l'intériorité »⁴⁰¹. Pour Foucault, ce trait qui caractérise les pratiques chrétiennes à partir du IV^e siècle ap. J.-C., est le fruit d'une lente évolution initiée notamment par Sénèque⁴⁰² dans les *Lettres à Lucilius*. Cet objectif passe alors au premier plan, même si la dimension éthique demeure et s'y articule. Cette conception de l'exercice comme déchiffrement de soi prendra « des dimensions, une intensité nouvelle, plus grandes et plus fortes à partir des XV^e et XVI^e siècles et, bien entendu, dans la Réforme et dans la Contre-Réforme »⁴⁰³, moment où Montaigne écrit ses *Essais*. Pour atteindre au moins un de ces objectifs, les exercices présupposent enfin l'acceptation d'une méthode voire de techniques, et des codes qui la constituent. Nous avons distingué deux types d'exercices éthiques : ceux qui prennent la forme d'épreuve, et ceux qui passent par l'abstinence. Les exercices-épreuves définis par Foucault proposent un entraînement, une sorte de gymnastique de la pensée, dans le but d'apprendre à mieux agir (ne pas se laisser dominer par ses passions, rechercher seulement les plaisirs naturels, etc). Ce sont des exercices discursifs, d'abord pratiqués à l'oral dans les différentes écoles de philosophie, puis essentiellement par écrit à partir des premiers siècles. Ils passent avant tout par le dialogue et s'inscrivent dans le cadre d'un enseignement ou du moins d'une relation entre une figure de maître et son élève. Ces éléments sont partagés par l'ensemble des traditions. Cette démarche repose sur l'idée selon laquelle on ne peut établir un rapport à soi sans recourir à l'aide d'autrui, parce que le regard sur soi se construit grâce au regard que l'on porte sur l'autre (notamment sur le maître qui est un modèle), mais aussi grâce à celui que l'autre nous porte (parce qu'il nous aide à nous situer). Ces exercices reposent également sur un discours élaboré de façon rationnelle : se convaincre soi-même, et convaincre son destinataire c'est déjà les transformer. Les exercices-abstinence en revanche, se déroulent en situation réelle, même s'il est indispensable qu'ils s'inscrivent dans une démarche volontaire (ils passent donc aussi par la pensée). Enfin, les exercices de connaissance de soi reposent sur d'autres méthodes, comme le recueillement. Ce dernier est évident dans les méditations chrétiennes, qui sont toujours simultanément une forme de prière, mais il existe aussi dans certains exercices antiques qui prônent également le retour à soi, la concentration sur l'instant et un certain détachement (par rapport au corps, aux circonstances, aux sensations, etc.). S'ils laissent une grande place au travail de la raison, puisque l'intériorité y est analysée, ils accordent aussi une importance nouvelle à

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 488.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 404.

⁴⁰³ *Ibid.*

un autre ressort de la méditation. Cette première partie nous a donc conduits à distinguer deux types de fonctionnements méditatifs des textes. Le premier s'appuie sur la raison, il passe par une élaboration progressive, et demande un travail afin d'établir un rapport à soi qui est de l'ordre de la maîtrise. Le second au contraire, se veut plus immédiat : il recherche une pleine présence à soi, ou au monde, une révélation intuitive. Le premier est de l'ordre du processus alors que le second est fulgurant et semble plus difficilement contrôlable. Pour autant, l'immédiateté du rapport à soi (et au monde) dont nous parlons ici est une immédiateté reconstruite, puisqu'elle s'inscrit dans le cadre d'un exercice. Dans ceux qui se réalisent par écrit, elle passe par l'intermédiaire d'un texte qui peut être très élaboré. Nous reviendrons en deuxième partie sur les modalités d'élaboration du texte qui sont supposées donner accès à cette présence ou révélation. Ces constantes serviront de point d'ancrage à la suite de notre enquête. C'est sur elles que nous nous appuierons dorénavant afin de préciser dans quelle mesure il est pertinent de parler d'exercices spirituels au sujet des *Essais*.

Cette première partie a aussi montré que la définition de la notion d'exercice spirituel variait aussi sur certains points. Cela s'explique d'abord par le fait qu'elle ait été développée et reprise par différents chercheurs (Hadot, Foucault, mais aussi Rabbow, Vernant, Dodds, etc.). Parmi ces divergences, deux nous semblent lourdes d'implications, et demandent à ce que nous nous positionnions. D'une part, les exercices sont tantôt considérés comme de simples outils (pour Foucault), tantôt comme la manifestation d'un choix de vie par l'adhésion à une école ou à une Église (pour Hadot). D'autre part, s'ils s'accordent à penser que ces pratiques sont orientées vers une transformation de soi, c'est-à-dire qu'elles tentent de réaliser une *conversio*, Hadot conçoit celle-ci comme une *metanoia* (une conversion totale qui marque une rupture par rapport à ce qu'on a été), tandis que Foucault y voit plutôt une *epistrophê* (un retour à soi, à l'origine). Dans le premier cas, les exercices demanderaient de se convertir totalement aux principes d'une école, de s'y vouer corps et âme. Dans le second, le passage par une (ou plusieurs) école(s) n'est qu'une étape, une aide pour changer d'orientation et revenir aux origines : revenir à soi. C'est pourquoi ces deux distinctions sont liées : soit l'on considère les exercices spirituels comme des exercices existentiels visant une *metanoia*, soit on les considère comme les outils d'un retour à soi. Les variations de cette notion sont également dues à son très large terrain d'application chronologique et géographique, puisqu'elle s'étend sur une période très vaste (du VI^e siècle av. J.-C. au XVI^e siècle) et qui touche la Grèce, mais aussi l'Empire romain. Si Hadot a évoqué ces différents contextes, ses ana-

lyses sont surtout marquées par l'étude de la Grèce hellénistique, alors que Foucault a davantage porté son attention vers les auteurs romains des premiers siècles. Dodds et Vernant, quant à eux, ont beaucoup étudié la Grèce archaïque. Les exercices chrétiens connaissent eux aussi d'importantes variations qui demandent de poser des distinctions. Alors qu'elle demeure à son origine très marquée par la philosophie grecque, la méditation chrétienne connaît un premier tournant majeur au IV^e siècle avec Augustin, qui développe le récit de soi conçu comme un déchiffrement de l'intériorité. Elle connaît ensuite un essor important entre le XIII^e et le XV^e siècles lorsque la rigueur et le dogmatisme de la théologie font naître le besoin d'une religion plus intériorisée. À cette première « crise spirituelle »⁴⁰⁴ fait écho une seconde à partir de 1570, au lendemain du Concile de Trente, c'est-à-dire au moment où Montaigne écrit les *Essais*. Aussi faudra-t-il situer ces derniers par rapport à ces pratiques chrétiennes contemporaines, notamment par rapport à la méditation jésuite (les *Exercices spirituels* de Loyola donnent leur nom à la notion) et à la méditation néo-stoïcienne qui partagent avec les *Essais* le fait que leur auteur soit un laïc et qu'il reprenne le modèle antique de l'*otium*, faisant de la méditation un divertissement malgré la gravité du sujet abordé.

Toutefois nous pouvons d'ores et déjà remarquer la rupture de Montaigne avec une conception des exercices comme *metanoia*, puisqu'il met au contraire très clairement en avant sa volonté de rester fidèle à lui-même. C'est pourquoi, nous retiendrons la définition des exercices comme de simples outils visant une conversion conçue comme une *epistrophê* (un retour à soi). Étant donné le très large domaine d'application de la notion, nous nous sommes posé la question d'une réduction du champ de cette comparaison. Il demeure essentiel de conserver comme comparant la tradition philosophique d'une part et chrétienne d'autre part. En revanche, il est possible de circonscrire le champ d'investigation au sein de chacune d'entre elles. En ce qui concerne la philosophie antique, notre attention s'est naturellement portée vers l'Empire et la République romaine (du I^{er} siècle a. v. J.-C. au II^e siècle a. p. J.-C.), contexte qui correspond aux principales sources de Montaigne : Cicéron, Sénèque, Lucrèce et Plutarque. Aussi avons-nous uniquement étudié les écoles de ces auteurs : l'épicurisme et le stoïcisme, qui sont aussi celles qui ont le plus évidemment développé les pratiques d'exercices spirituels, et sur lesquelles Foucault et Hadot sont le plus largement revenus. Nous confronterons également les *Essais* aux exercices chrétiens. Cette tradition est plus délicate à délimiter dans

⁴⁰⁴ K. ERDEI, « Méditation et culpabilisation. Une spiritualité du péché », dans *La méditation en prose à la Renaissance*, Paris, éd. Rue d'Ulm, 1996, p. 18.

la mesure où ces sources restent assez largement inavouées. Pourtant comme nous l'évoquions en introduction, Montaigne, de par son milieu social, ses fréquentations et son appartenance à l'ordre de saint-Michel, connaît les formes chrétiennes de la méditation. Devant la variété de ces pratiques, nous nous sommes focalisés sur celles dont il avait pu, selon nous, avoir connaissance. La première est la méditation augustinienne. Les travaux de Villey ont en effet montré que Montaigne avait lu la *Cité de Dieu* d'Augustin, et de nombreuses études ont été consacrées à un éventuel augustinisme des *Essais*. La seconde est la méditation jésuite, parce que c'est à elle que Pierre Hadot a emprunté l'expression d'« exercices spirituels », mais aussi parce que certaines études ont déjà émis l'hypothèse d'une certaine affinité de Montaigne avec les Jésuites, en se fondant notamment sur sa relation avec le père Maldonat, et sur le fait que plusieurs membres de sa famille soient entrés dans sa congrégation. Enfin, la troisième est elle aussi contemporaine de notre auteur, il s'agit de la méditation chrétienne proposée par des laïcs comme Du Vair, avec qui Montaigne a en commun son appartenance au milieu parlementaire, sa formation de juriste, et son goût pour un *otium* lettré pétri de culture antique.

Afin de reconnaître la présence éventuelle d'exercices spirituels dans les *Essais*, notre étude devra vérifier que les trois conditions posées précédemment ainsi que ces éléments de définition s'y retrouvent. Il faudra déterminer d'abord s'il existe, dans cette œuvre, des techniques ou outils qui permettent à l'auteur d'établir un rapport réfléchi à lui-même, conçu comme un retour à soi, ensuite si ces pratiques suivent une méthode dont on pourrait dégager certains codes, et enfin si elles s'incrivent dans le cadre d'un projet d'ensemble qu'il faudrait alors préciser. Avant de repérer un éventuel projet d'ensemble, nous partirons de l'exemple précis de deux exercices spirituels (la méditation sur la mort et l'examen de soi) que nous confronterons au texte des *Essais*. Nous tenterons de déterminer si celui-ci est bien un texte méditatif et si tel est le cas, nous en analyserons le fonctionnement méditatif à la lumière des deux types de méditation mis en évidence.

**PARTIE 2- QUELS EXERCICES SPIRITUELS
DANS LES *ESSAIS* ?**

Introduction

Tous les exercices ne se font pas sous forme écrite, toutefois ces derniers occupent une place de plus en plus importante depuis les premiers siècles de notre ère. C'est sur eux que nous concentrerons dorénavant notre attention afin d'en faire un outil de lecture du texte des *Essais*, dont nous interrogerons la dimension méditative. Notre choix s'est porté vers deux exercices discursifs qui sont parmi les plus fréquents et présentent également l'intérêt d'être suffisamment différents l'un de l'autre : l'exercice de la mort, qui lutte généralement contre une passion, et l'examen de conscience, qui se situe en amont puisqu'il repère les erreurs à corriger ultérieurement (propédeutique). L'étude du fonctionnement méditatif de quelques textes anciens jugés révélateurs des différentes traditions et qui constituent pour certains un intertexte assumé des *Essais*, servira de grille de lecture de ces derniers. Nous nous efforcerons alors de les situer par rapport à ces pratiques antérieures d'exercices spirituels afin de déterminer s'il est possible d'en voir un prolongement dans l'œuvre de Montaigne. Ces analyses s'appuieront sur les principales évolutions mises en évidence dans la partie précédente, et surtout sur la distinction entre deux types de fonctionnements méditatifs qui nous serviront de grille de lecture : d'une part, une méditation fondée sur l'élaboration formelle méthodique du texte qui recherche la maîtrise de soi, par le travail sur le texte et sur soi-même (une ascèse), et d'autre part une méditation plus intuitive et immédiate, moins active que réceptive, qui recherche une présence (à soi ou à Dieu). Étant donné que dans les exercices spirituels en question, la méditation passe avant tout par l'acte d'écrire et se projette dans la lecture qui le prolonge, les ressources du langage, et notamment son élaboration stylistique, en constituent un outil essentiel qu'il nous faudra explorer. Dans l'article intitulé « Jeux de langage et philosophie »⁴⁰⁵, Hadot choisit de parler de « style » en soulignant l'importance que les philo-

⁴⁰⁵ Pierre HADOT, « Jeux de langage et philosophie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67^e Année, N° 3 (Juillet-Octobre 1962), Paris, Presses Universitaires de France, p.330.

sophes antiques accordaient, de façon plus ou moins avouée, à ce dernier. Il a beaucoup œuvré pour reconnaître la dimension littéraire des textes des philosophes de l'Antiquité, et pour montrer qu'elle servait leur portée philosophique, les deux étant intrinsèquement liées. Selon lui, les exercices spirituels étaient aussi souvent des exercices de style. Son choix du titre *Les Écrits de Plotin*⁴⁰⁶, là où la critique avait jusque-là parlé de « traités », est à ce titre révélateur. On pense également à son article sur « Physique et poésie dans le *Timée* de Platon »⁴⁰⁷. Il établit un lien entre poésie et philosophie qui nous intéressera tout particulièrement dans nos recherches sur les *Essais*. Son article « Philosophie dialectique, rhétorique dans l'antiquité », montre que la forme était aussi importante que le contenu, et que l'analyse de ces formes littéraires devait être consubstantielle à la compréhension, et à l'analyse même des systèmes philosophiques. C'est du reste cette idée qui est à l'origine du projet de recherche sur les « Exercices spirituels : entre philosophie et littérature. », initié par Jean-Charles Darmon et Frédéric Worms en avril 2017. Durant la première journée d'étude⁴⁰⁸, Anne-Lise Darras-Worms a recensé, lors de son intervention, les différentes formes d'expression littéraire des exercices spirituels pendant l'Antiquité (dialogues platoniciens ou socratiques, *apophtegmes*, *hypomnêmata*, lettres...), montrant ainsi que, pour les philosophes antiques, la philosophie était une pensée en mouvement, saisie dans le mouvement de la vie, et surtout dans l'acte discursif (ici écrit), et pas seulement dans des conduites morales. Nous commencerons par l'exercice de la mort, avant de poursuivre par l'examen de conscience.

⁴⁰⁶ PLOTIN, Traité 38 – VI, 7 « Comment la multiplicité des idées s'est établie et sur le Bien » ; Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot, Cerf, coll. « Les Écrits de Plotin », 1987., PLOTIN, Traité 50 – III, 5 « L'amour - Éros - est-il un dieu ou un démon ou un état de l'âme ? », idem, 1990 *Écrits de Plotin* ») et PLOTIN, Traité 9 – VI, 9 « C'est par l'un que tous les êtres sont êtres », idem, 1994.

⁴⁰⁷ Pierre HADOT, « Physique et poésie dans le *Timée* de Platon », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. L'Ane d'or, 2010.

⁴⁰⁸ « Exercices spirituels : entre philosophie et littérature. », ENS Paris, journée d'étude du 21 avril 2017, réf. cit.

Chapitre 1- L'exercice de la mort dans les *Essais*.

L'exercice de la mort est un des exercices spirituels les plus pratiqués. Repris par l'ensemble des écoles de philosophie antique, il a traversé les siècles et les frontières, s'adaptant aux différentes traditions et notamment au christianisme. Les Grecs le nomment *meletê thanatou*, les Latins, *mediatio ad mortem* ou *praeparatio ad mortem*. Le panorama historique que nous en avons proposé dans la partie précédente⁴⁰⁹ a montré qu'il s'agissait d'un exercice discursif très codifié qui relevait de ce que Foucault appelle les exercices-épreuves : ceux par lesquels on s'entraîne, non par l'action, mais par la pensée. C'est donc une pratique qui passe par une élaboration rationnelle du discours : il s'agit d'argumenter afin de se convaincre qu'il ne faut pas avoir peur de la mort. Pour les Anciens qui croient en la toute-puissance de la raison, s'en convaincre, c'est en être guéri. Pour autant, tout texte qui développe une réflexion sur la mort n'est pas, à leurs yeux, un texte méditatif. Pour qu'il le devienne, encore faut-il qu'il s'appuie sur d'autres éléments. C'est le cas aussi pour l'exercice chrétien, qui signifie encore plus clairement l'insuffisance de cette élaboration rationnelle du discours dans le fonctionnement de la méditation. Quelle que soit la tradition concernée, ce qui distingue un texte qui médite sur la mort d'un texte qui mène une simple réflexion sur ce sujet, c'est le fait que dans le dernier on se contente de penser à la mort, alors que dans le premier on s'y exerce⁴¹⁰. Or, s'il est une chose à laquelle il n'est pas possible de s'entraîner, c'est bien la mort. C'est pour contourner cette difficulté que les Anciens proposaient de méditer sur la mort en « se [mettant] soi-même par la pensée dans la situation de quelqu'un qui est en train de mourir, ou qui va mourir, ou qui est en train de vivre ses derniers jours »⁴¹¹. Celui qui pratique cet exercice se place dès lors dans une « situation fictive », qui lui permet de s'éprouver lui-même. En ce sens, la méditation sur la mort est aussi un exercice de l'imagination, dans lequel la fiction joue un rôle capital. Cette dernière est essentielle, dans la

⁴⁰⁹ Partie 1-chap 3. Typologie des exercices- d. L'exercice de la mort.

⁴¹⁰ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 340.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 341.

mesure où c'est elle qui permet de se représenter la mort comme si on était en train de la vivre, et donc d'en faire artificiellement l'épreuve. Aussi nous interrogerons-nous enfin sur les formes et les fonctions de la fiction au sein de ces méditations écrites. La fiction a partie liée avec la narration (le récit, l'anecdote), mais aussi avec la description, c'est pourquoi elle introduit dans le texte une dimension contemplative. Aux côtés de l'argumentation, la contemplation apparaîtra comme un ressort essentiel de l'exercice de la mort. Pendant l'Antiquité, par exemple, la méditation sur la mort va souvent de pair avec le « regard d'en haut », ce changement de perspective qui consiste à contempler le monde en adoptant le point de vue divin, afin de se replacer au sein de cet ensemble, de relativiser son importance et de s'en détacher... La méditation chrétienne prône elle aussi la contemplation de la Création, mais cette fois-ci dans le but d'y trouver Dieu. Platon, dans la *République*, établit un rapport direct entre la pratique contemplative, l'élévation de la pensée qu'elle permet, et le fait de ne pas craindre la mort :

Ἦν οὖν ὑπάρχει διανοία μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷόν τε οἶε τοῦτ' ἄρα μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον;
Ἄδύνατον, ἢ δ' ὅς.
[486 b] Οὐκοῦν καὶ θάνατον οὐ δεινὸν τι ἡγήσεται ὁ τοιοῦτος⁴¹².

Certaines écoles antiques comme le stoïcisme et l'épicurisme adoptent face à la Nature, qui nous échappe, une posture de célébration que leur empruntera le christianisme (c'est le cas notamment de l'épicurisme). Toutes les écoles antiques défendent l'idée qu'il ne faut pas seulement subir la mort, mais l'accepter, y consentir. Les Chrétiens iront plus loin en disant qu'il faut même s'en réjouir, parce qu'elle donne accès à la vie éternelle.

Les exercices que nous étudierons dans ce chapitre, adoptent une forme écrite, ce qui nous conduira à nous interroger sur la place de l'écriture dans l'exercice de la mort, et sur les spécificités de cette écriture méditative. Nous montrerons que, dans le cadre de cet entraînement de soi, l'écriture acquiert une fonction « *étho-poiétique* », en servant d'opérateur de transformation de la vérité en *éthos*, comme l'explique Michel Foucault dans ce passage éclairant de *L'usage des plaisirs* :

des textes qui prétendent donner des règles, des avis, des conseils, pour se comporter comme il faut : textes « pratiques », qui sont eux-mêmes objets de « pratique » dans la mesure où ils étaient faits pour être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve et où ils visaient à constituer finalement l'armature de la conduite quotidienne. Ces textes avaient pour rôle d'être des opérateurs qui permettaient aux individus de s'interroger sur leur propre conduite, de veiller sur elle,

⁴¹² PLATON, *La République*, 486 a-b, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 243. Trad. : « Mais crois-tu qu'un homme doué d'élévation dans la pensée, et à qui il est donné de contempler tous les temps et tous les êtres, puisse regarder la vie humaine comme quelque chose de grand ? »

C'est impossible dit-il.

Ainsi, il ne pensera pas que la mort soit à craindre. »

de la former et de se façonner soi-même comme sujet éthique ; ils relèvent en somme d'une fonction « étho-poétique », pour transposer un mot qui se trouve chez Plutarque⁴¹³.

La caractéristique essentielle du type de texte que nous nous apprêtons à étudier est qu'ils sont également « objets de « pratique » » parce qu'ils sont aussi voués à servir de modèle, de méthode appliquée : ils sont « faits pour être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve ». C'est pourquoi il y a certes des éléments doctrinaux attendus selon le cadre dans lequel on s'insère, mais il s'agit moins de les transmettre que de les essayer en les mettant en pratique. Michel Foucault parle donc de textes qui fonctionnent comme des « opérateurs ». Selon les écoles, certains arguments et surtout certaines techniques⁴¹⁴ sont attendus : pour surmonter la mort, faut-il s'appuyer essentiellement sur la logique, se convaincre que la mort est surmontable (ce qui présuppose de penser qu'il est possible de se raisonner quand il s'agit de peur, etc.), ou faut-il avoir recours aux affects, s'en persuader (ce qui revient à opposer des affects à d'autres) ?

Nous commencerons par l'étude de quelques méditations sur la mort, sélectionnées pour leur proximité avec l'œuvre de Montaigne. Les textes antiques que nous avons choisis sont tous des sources assumées des essais que nous étudierons par la suite. Ce sont des textes stoïciens et épicuriens⁴¹⁵ qui ont pour cadre l'Empire et la République romaine (I^{er} siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.), c'est-à-dire la période que Foucault qualifie d'« âge d'or de la culture de soi, de la culture de soi-même, du souci de soi-même »⁴¹⁶. En revanche, la méditation chrétienne sur laquelle nous reviendrons par la suite, à savoir le *Traité de la Sainte philosophie* de Guillaume du Vair, n'est pas une source des *Essais*. Cette comparaison nous a semblé intéressante de par les points communs que partagent ces deux auteurs : l'appartenance au milieu parlementaire, la formation de juriste, et la pratique d'un *otium* lettré à la manière des auteurs antiques. L'analyse du fonctionnement méditatif de ces textes fournira les repères nécessaires à la recherche de ce type d'exercice dans les *Essais*. Nous étudierons d'abord « Que philosopher c'est apprendre à mourir », qui un des tout premiers rédigés par Montaigne, et celui qui fait le plus ouvertement référence à l'exercice qui nous intéresse ici. L'étude de son intertexte stoïcien, épicurien, mais aussi chrétien permettra de montrer que cet essai n'est pas seulement une réflexion sur le thème de la mort, mais bien une méditation de cette dernière, même si l'auteur renouvelle profondément cette tradition. Nous reviendrons

⁴¹³ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, tome 2. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2004, p. 20-21.

⁴¹⁴ Michel Foucault parle quelques pages avant (p. 18) de « techniques » (les exercices spirituels sont pour lui des « techniques de soi »).

⁴¹⁵ Nous verrons que ces distinctions devront finalement être nuancées, étant donné l'attachement relatif de ces auteurs aux doctrines auxquelles l'histoire de la philosophie a souvent voulu les attacher.

⁴¹⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, tome 2. *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 32.

enfin sur « De la Physionomie » et « De l'Expérience », deux autres essais qui, par leur rédaction tardive, témoignent de la permanence de cette méditation de la mort dans l'ensemble de l'œuvre.

A- Études de textes choisis

Les textes que nous étudierons ici seront classés par courant puis par ordre chronologique : les *Tusculanes* de Cicéron (45 av. J.-C.), et les *Lettres à Lucilius* de Sénèque (composées pendant les trois dernières années de sa vie, entre 63 et 65 ap. J.-C) pour le stoïcisme, le *De natura rerum* de Lucrèce (I^{er} siècle av. J.-C.) pour l'épicurisme, et le traité *De la Sainte philosophie* de Guillaume du Vair pour l'exercice chrétien.

1- Exercices antiques de la mort

a- Chez les Stoïciens

Chez les Stoïciens, l'exercice de la mort s'inscrit dans le cadre de l'anticipation des maux, la *praemeditatio malorum*. En ce sens, la *praemeditatio* est conçue comme une préparation (on rencontre aussi l'expression *praeparatio ad mortem*), soit comme une réflexion préalable à cet évènement. Cet exercice passe avant tout par une argumentation systématique (articulant les dogmes de l'école) et généralement déductive, le plus souvent organisée selon un principe dialectique de discussion des thèses. La dimension très intellectuelle de cette pratique, indissociable des notions de travail et d'effort, relève de la première forme de méditation qui recherche la maîtrise de soi par une certaine élaboration du discours. Cependant la *praemeditatio ad mortem* ne peut se réduire à cette seule réflexion préparatoire. Comme nous l'expliquions précédemment, la méditation passe également par le fait d'expérimenter quelque chose, de s'y exercer. Dans le cas particulier de la mort, s'exercer demande de faire appel à des subterfuges qui échappent à l'ordre argumentatif et reposent au contraire sur un travail de l'imagination. Nous verrons que ce travail se réalise au niveau du texte, par l'insertion de passages de récit, de description et parfois aussi par le recours aux citations poétiques. C'est dans cet espace, plus ou moins marginal selon les textes et les contextes, que se développe le deuxième type de méditation, plus intuitif. Nous prendrons pour exemples le

premier livre des *Tusculanes* de Cicéron, ainsi qu'une *Lettre à Lucilius* de Sénèque (la lettre 77), qui sont les deux principales sources de l'essai I, 20, et des autres essais qui méditent sur la mort, et tenterons de montrer de quelle façon ces deux textes réalisent des exercices de la mort.

a-1. Cicéron, les *Tusculanes*⁴¹⁷, livre 1

Selon les relevés de Pierre Villey⁴¹⁸, les *Tusculanes* sont l'œuvre de Cicéron la plus abondamment citée dans l'ensemble des *Essais*. Le choix de Montaigne s'est donc porté vers l'une des œuvres les plus personnelles de cet auteur qui a généralement tendance à développer une rhétorique plutôt neutre⁴¹⁹. De nombreuses analyses critiques, comme celles de Carlos Lévy, ont démontré cette spécificité des *Tusculanes*, en s'appuyant sur le rôle moins important accordé à la rhétorique. Ce dernier souligne un passage du *proemium* du premier livre, dans lequel Cicéron marque d'emblée une certaine rupture par rapport à ses textes antérieurs (*pristinum studium*) en plaçant dorénavant la philosophie au-dessus de la rhétorique, comme le montre l'usage des superlatifs (*maiore et uberiore*) :

*Sed ut Aristoteles, uir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte versari*⁴²⁰.

Même si cette dernière continue à jouer un rôle capital dans la pratique philosophique cicéronienne (c'est une de ses caractéristiques), ce passage d'une « éloquence philosophante » à une « philosophie éloquente »⁴²¹ explique pourquoi ce texte a un statut particulier au sein de l'œuvre de Cicéron et pourquoi, à notre avis, il est possible de l'interpréter comme un exercice spirituel.

Lorsqu'il écrit les *Tusculanes*, Cicéron a perdu sa propre fille environ un an plus tôt, en février 45. César vient de mourir, et il vient de choisir de se retirer de la vie publique (le *negotium*), pour vivre dans sa résidence de Tusculum où il se consacre au loisir lettré (l'*otium*). Il s'en explique dès les premières lignes :

⁴¹⁷ L'édition de référence que nous utilisons dans ce chapitre est la suivante : CICÉRON, *Tusculanes*, tome I, Livres I-II, trad. Jules Imbert, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, 1960.

⁴¹⁸ Edition des *Essais* par Pierre Villey, p. LVI, 97 références dont 59 citations latines des *Tusculanes* dans les *Essais*, contre 59 du *De Finibus* (et 25 citations latines).

⁴¹⁹ Carlos LEVY, « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? », dans *Vita Latina*, N°166, 2002, p. 27.

⁴²⁰ CICÉRON, *Tusculanes*, livre I, IV, 7, p. 7, trad. : « Aristote, si éminent par le génie, la science, les dons de l'écrivain, jaloux de la gloire qu'Isocrate s'était acquise par la rhétorique, entreprit d'enseigner aux jeunes gens l'art de la parole et d'allier la science à l'éloquence. Inversement, j'entends ne point sacrifier mon goût ancien pour l'éloquence tout en me consacrant à cet art plus grand et plus fécond qu'est la philosophie ».

⁴²¹ Carlos LEVY, *Ibid.*, p. 25.

*Cum defensionum laboribus senatoriisque muneribus aut omnino aut magna ex parte essem aliquando liberatus, rettuli me, Brute, te hortante maxime ad ea studia, quæ retenta animo, remissa temporibus, longo intervallo intermissa revocavi, et cum omnium artium, quæ ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quæ philosophia dicitur, contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putavi*⁴²².

Cicéron présente ici sa retraite comme une libération (il se sent *liberatus*), omettant soigneusement d'en souligner le caractère forcé. Il oppose le *negotium* (*laboribus senatoriisque muneribus*) à la *studia*. Le terme de *ratio* peut en effet désigner les principes théoriques, la doctrine et celui de *disciplina*, l'enseignement d'une école, la méthode qu'elle promeut. Les *Tusculanes* se fixent donc de rappeler les « connaissances et les préceptes » (*ratio et disciplina*) que propose le stoïcisme grec pour « bien vivre », c'est-à-dire pour mener une vie « droite » (*recta vivendi*).

Comme il est d'usage dans la philosophie grecque qui sert de modèle à Cicéron, ces éléments de doctrine sont mis à l'épreuve, voire mis en scène, dans la pratique du dialogue. C'est un point essentiel : Cicéron choisit le genre de la conférence, qui consiste traditionnellement à opposer les différents points de vue sur un sujet donné, sous forme de dialogue. Il reprend la pratique de *disputatio*⁴²³, discussion dialectique entre un maître et ses élèves, qui était la principale méthode d'enseignement dans les écoles grecques de philosophie, pendant la période hellénistique. De surcroît, il présente les *Tusculanes* comme le compte-rendu écrit d'entretiens qu'il aurait eus avec quelques-uns de ses proches réunis dans sa villa de Tusculum. En d'autres termes, il s'agirait d'une retranscription d'un exercice oral de la mort, à la manière de ceux qui étaient pratiqués dans les écoles grecques de philosophie tout l'enjeu et la nouveauté des *Tusculanes* par rapport à ses autres ouvrages est bien là : déplacer le centre culturel de la philosophie d'Athènes vers Rome. Il est du reste l'un des premiers à employer le terme de *disputatio*⁴²⁴, formé à partir du verbe latin *disputare*, pour désigner une technique d'origine grecque. L'objectif de Cicéron est de toucher et de convaincre son public, à l'époque où la pensée épicurienne connaît, à Rome, une influence grandissante. C'est ce qui explique aussi une autre particularité de ce texte : Cicéron ne prend pas ici la doctrine stoïcienne comme une donnée irrévocable, mais il s'y confronte, se mesure à elle afin de ten-

⁴²² CICÉRON, *Les Tusculanes*, livre I, 1, p. 3, trad. : « Quand je me suis vu dégagé enfin, sinon complètement, du moins dans une large mesure, des lourdes tâches de l'avocat et des charges de l'homme d'Etat, j'ai cédé à tes pressantes instances, Brutus, je me suis remis à des études demeurées chères à mon esprit, mais qui avaient été ralenties par les circonstances, interrompues pendant une longue période, quand j'y suis revenu ; et, comme la théorie et l'enseignement de toutes les sciences qui ont pour objet la droite conduite de la vie reposent sur l'étude de la sagesse ou philosophie, j'ai songé à exposer ces matières en langue latine ».

⁴²³ Il utilise ce terme dans le titre : *Tusculunae disputationes*. « *Disputatio* », dans *Thesaurus linguae latinae* : « action d'examiner ou d'exposer une question dans ses différents points, en pesant le pour et le contre ».

⁴²⁴ François GILBERT, « *Declamatio et disputatio* », dans *L'antiquité classique*, Tome 32, fasc. 2, 1963, p. 517.

ter de la reprendre à son compte. Comme il est d'usage, cette mise en pratique est à la fois destinée à l'auteur lui-même, et à ses lecteurs. Elle est ici ouvertement pédagogique. Dans le premier livre, Cicéron se pose en maître face à un interlocuteur qui reste anonyme et sert surtout à faire des relances lorsqu'il est opportun. Dans l'ensemble des *Tusculanes*, Cicéron construit son discours en se focalisant successivement sur cinq thèmes différents, cherchant à vérifier la conclusion à laquelle a abouti le *De finibus* : le souverain bien est la vertu. Pour ce faire, dans chacune des cinq parties et comme il est d'usage dans une *disputatio*, il confronte la doctrine stoïcienne aux doctrines concurrentes : la péripatéticienne, l'épicurienne et la pensée cyrénaïque⁴²⁵. Le premier livre est tout entier consacré au thème de la mort, celui-ci étant considéré, par la pensée stoïcienne comme une première étape essentielle afin d'envisager une quelconque progression vers la sagesse.

a-1-1. Méthodes

Cicéron reprend la forme traditionnelle du dialogue philosophique entre un maître et son disciple, soit un des éléments constitutifs de la définition des exercices spirituels avancée plus haut. L'auteur s'inscrit ainsi dans la lignée de ces pratiques, en reprenant la tradition des dialogues socratiques. Il développe un discours essentiellement argumentatif dans lequel l'élève, et à travers lui le lecteur, doivent progressivement réaliser que la mort n'est rien, une des thèses centrales de l'école stoïcienne, mais que l'on retrouvera également chez Épicure ou encore chez Lucrèce⁴²⁶. Si cette dimension très intellectuelle de la méditation stoïcienne est très importante, elle ne suffit pas pour autant à justifier la dimension méditative de l'exercice, qui se trouve aussi ailleurs, à la marge du discours argumentatif.

Le discours sur la mort est donc ici un discours adressé à une autre personne, dont il faudra définir le rôle et le statut. Est-ce le maître qui mène l'exercice spirituel sous le regard de l'élève à qui il propose un modèle ou est-ce l'élève qui réalise l'exercice sous le regard du maître qui l'aide progressivement à accoucher de ses idées, comme le veut la maïeutique socratique ? Cicéron semble suivre le modèle de cette dernière, il interroge son destinataire, afin de l'amener lui-même à reconnaître les contradictions de sa pensée :

Non su mita hebes, ut istud dicam.

Quid dicis igitur ?

Miserum esse verbi causa M. Crassum, qui illas fortunas morte dimiserit, miserum Cn. Pompeium, qui tanta gloria sit orbatus, omnis denique miseros, qui hac luce careant.

⁴²⁵ L'école cyrénaïque, contrairement aux autres, se refuse à élaborer une doctrine parce qu'elle rejette toute forme de dogmatisme.

⁴²⁶ Au sujet de cette idée chez Lucrèce, voir : Jean SALEM, *Lucrèce et l'éthique : la mort n'est rien pour nous*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1998.

*Reuolueris eodem*⁴²⁷.

Cependant, il pose immédiatement son statut de maître en présentant d'emblée son texte comme une leçon (*schola*) :

*ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus*⁴²⁸.

Ou encore :

*Ponere iubebam de quo quis audire uellet ; ad id aut sedens aut ambulans disputabam. Itaque dierum quinque scholas, ut Graeci appellant, in totidem libros contuli*⁴²⁹.

Quelques passages d'exhortation contribuent à renforcer cette posture magistrale. C'est le cas par exemple à la fin de ce premier livre, quand Cicéron fait l'éloge de la mort :

*Nos uero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum uideatur ut exeamus e uita, laeti et agentes gratias pareamus emittique nos e custodia et leuari uinclis arbitremur*⁴³⁰.

Ces passages exhortatifs sont relativement peu nombreux par rapport à ce que l'on trouve par exemple chez Sénèque, et ils malmènent moins le lecteur, comme le montre notamment le choix du pronom « nous ». Cicéron adopte plutôt la posture du guide.

Comme le souligne Hadot, le dialogue pratiqué collectivement dans le cadre des écoles, était une préparation au dialogue intérieur. Cicéron reprend cette même idée lorsqu'il explique au cinquième livre, que le dialogue est une nécessité pour celui qui n'est pas encore capable de s'entretenir avec lui-même :

*Etenim qui secum loqui poterit sermonem alterius non requiret*⁴³¹.

L'exercice de la mort ici pratiqué met à l'épreuve les différentes approches, mais la mise en scène de ce dialogue est surtout l'occasion pour Cicéron de se placer dans la posture du maître de philosophie et ainsi de s'en donner le statut. Sous la plume de Cicéron, le terme de *scholas* va de pair avec l'enseignement à la grecque. Aussi, quand l'auteur se construit, dès l'ouverture du premier livre, un *ethos* de maître de philosophie, ce sont les grands noms de la philosophie grecque qui assurent une certaine légitimité à ses propos :

⁴²⁷ CICÉRON, *Tusculanes*, livre I, VI, 12, p. 11, trad. : « Je ne suis pas borné au point de dire ce que tu me prêtes là. »

- Alors que veux-tu dire ?

- Que Crassus, par exemple, est malheureux d'avoir abandonné en mourant des richesses fabuleuses, que Pompée est malheureux d'avoir été dépouillé de tant de gloire, enfin que tous ceux là sont malheureux qui se trouvent privés de la lumière du jour.

- Tu retombes dans la même contradiction. »

⁴²⁸ *Ibid.*, livre I, IV, 8, p. 8, trad. : « j'en suis venu à oser même faire des cours à la façon des Grecs ».

⁴²⁹ *Ibid.*, livre I, IV, 7-8, p. 8, trad. : « Je demandais de poser le sujet sur lequel on voulait m'entendre ; sur cette donnée je discourais, soit en marchant, soit assis. Ces cours, comme disent les Grecs, ayant pris cinq journées, je les ai rédigés en autant de livres. »

⁴³⁰ *Ibid.*, livre I, XLIX, 118, p. 72, trad. : « Quant à nous, s'il vient à se produire des circonstances telles que la divinité paraisse nous aviser d'avoir à quitter la vie, obéissons avec allégresse et avec des actions de grâces ; estimons qu'on nous tire de prison et qu'on nous ôte des fers ».

⁴³¹ *Ibid.*, livre V, 117, p. 116, trad. : « Au surplus, qui sera capable de s'entretenir avec soi-même pourra se passer de conversation. »

*Haec est enim, ut scis, uetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime quid veri simillimum esset inueniri posse Socrates arbitrabatur*⁴³².

Cicéron se présente d'emblée non seulement comme quelqu'un que l'on souhaite « entendre », mais encore comme quelqu'un qui est capable de traiter de n'importe quel sujet. La posture qu'il adopte par rapport à son auditeur et à ses lecteurs est ouvertement didactique. Sur le modèle des philosophes grecs, il se pose ici en maître, guidant un élève (dans lequel le lecteur pourra se projeter) dans son exercice de la mort. Il s'agit ensuite d'un dialogue fictif, auquel Cicéron tente plus ou moins artificiellement de donner un ancrage réaliste dans son introduction. Comme le fait remarquer Carlos Lévy, le *proemium* du dernier livre du *De finibus* mettait en scène Cicéron et ses amis venus à Athènes afin d'y suivre l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon. Les *Tusculanes*, quant à elles, mettent en scène un dialogue entre Cicéron et ses amis, ayant lieu dans un gymnase construit dans sa villa de Tusculum et qu'il avait nommé l'Académie. C'est enfin un texte qui s'adresse à un public aristocratique, et s'inscrit dans le cadre des *littera latinae*, des œuvres qui apparaissent à partir des années 50 av. J.-C., et qui répondent au goût des romains pour tout ce qui vient de Grèce, et à leur volonté de fonder une philosophie romaine à la hauteur de ce modèle.

Le discours cicéronien s'organise sous la forme d'une argumentation assez simple. Cicéron prend manifestement soin d'éviter les développements trop techniques et de s'en tenir aux divergences essentielles entre les doctrines, en laissant de côté les spécificités trop pointues. Le plus souvent, les écoles ne sont pas nommées, mais le lecteur les reconnaît aisément. Il évoque par exemple l'hypothèse de l'immortalité de l'âme (paragraphe 26 à 35) en reprenant les arguments platoniciens, ou encore ceux des Épicuriens sur l'insensibilité du mort, quelques paragraphes plus loin (48-49). Cependant, le plan d'ensemble de la discussion repose sur un raisonnement très clairement construit : Cicéron montre d'abord que la mort n'est pas un mal pour les morts, puis qu'elle ne l'est pas non plus pour les vivants, et que, pour eux, elle est peut-être même un bien, s'il s'avère que l'âme est immortelle. Toute la question revient donc à définir la nature de l'âme. C'est sur cette question qu'il s'étend longuement, considérant d'abord l'hypothèse de l'immortalité de l'âme (38-81), avant d'envisager son contraire (82-111). La question demeure ouverte sachant que dans les deux cas de figure il est arrivé à la même conclusion : la mort n'est finalement pas un mal. Il termine en faisant l'éloge de la mort.

⁴³² *Ibid*, livre I, IV, 8, p. 8, trad. : « C'est là, tu le sais, la vieille méthode socratique qui consiste à combattre l'opinion d'un interlocuteur, Socrate estimant que c'était le meilleur moyen de trouver ce qui est le plus vraisemblable. »

L'organisation de ces arguments est certes logique, mais elle est aussi très oratoire et emprunte de nombreuses techniques à la rhétorique judiciaire. Cicéron reprend d'abord la pratique de l'exorde qui sert à justifier la prise de parole et à rendre l'auditeur-lecteur réceptif au discours (I-V.8), avant d'évoquer la question à laquelle il se propose de répondre : la mort est-elle un mal ? Toutefois, il ne la pose pas lui-même, mais préfère mettre dans la bouche de son interlocuteur anonyme, l'affirmation contraire à la thèse qu'il soutiendra :

*Malum mihi videtur esse mors*⁴³³.

Son but est de montrer qu'elle ne l'est pas par une confrontation dialectique. On retrouve ce fonctionnement dans la disposition des arguments : les premiers sont choisis afin de faciliter la discussion des suivants⁴³⁴. Très souvent, l'auteur fait référence aux arguments qu'il a développés antérieurement. Les meilleurs doivent aussi être placés à deux endroits stratégiques : au début et à la fin du discours (où ils sont repris).

Cependant la structure rigoureuse est en effet assouplie par d'importantes digressions, souvent soulignées par l'auteur lui-même. Celles-ci prennent parfois la forme d'anecdotes assez développées, ou de passages descriptifs. De plus, le discours argumentatif est émaillé de très nombreuses citations poétiques. Les propos de l'auteur pourraient porter à penser que ces dernières ont une vocation ornementale. Il s'explique en effet de ses nombreuses citations poétiques⁴³⁵ dans le deuxième livre, en disant qu'il imite les philosophes grecs (dans les conférences auxquelles il a eu l'occasion d'assister) en leur assignant cette fonction qui les distinguerait des citations philosophiques :

*Itaque postquam adamavi hanc quasi senilem declamationem, studiose equidem utor nostris poetis ; sed sicubi illi defecerunt—verti enim multa de Graecis, ne quo ornamento in hoc genere disputationis careret Latina oratio. Sed videsne, poetae quid mali adferant ? Lamentantis inducunt fortissimos viros, molliunt animos nostros, ita sunt deinde dulces, ut non legantur modo, sed etiam ediscantur*⁴³⁶.

*Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere ; in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus*⁴³⁷.

⁴³³ *Ibid.*, livre I, V, 9, p. 8, trad. : « Je suis d'avis que la mort est un mal. »

⁴³⁴ CICÉRON, *Tusculanes*, éd. cit., Introduction de Georges Fohlen p. VI.

⁴³⁵ Le livre suivant apporte davantage de précisions au sujet de l'emploi des citations dans les *Tusculanes* : Gérard SALAMON, « Les citations dans les *Tusculanes* », dans *La citation dans l'Antiquité : Actes du colloque du PARSA, Lyon, ENS LSH, 6-8 novembre 2002*, dir. Catherine DARBO-PESCHANSK, Paris, Jérôme Million, coll. Horos, 2005, notamment p. 135.

⁴³⁶ CICÉRON, *Les Tusculanes*, livre II, 11, 26-27, p. 91-92. Trad. : « Aussi, depuis que j'ai pris goût à ces exercices, lesquels constituent pour ainsi dire des déclamations pour vieilles gens, j'y fais appel tout spécialement aux poètes romains ; toutefois, là où ils font défaut, eh bien ! j'ai traduit du grec nombre de textes, pour que dans ce genre de leçons aucune parure ne manque à la prose latine. Mais te rends-tu compte du mal que font les poètes ? Ils nous font voir tout en larmes les plus vaillants hommes, ils amollissent nos âmes, et avec cela ils ont tant d'attrait qu'on ne se borne pas à les lire, on les apprend par cœur ».

⁴³⁷ *Ibid.*, Livre I, IV, 7, p. 7-8, trad. : « Inversement, j'entends ne point sacrifier mon goût ancien pour l'éloquence, l'idéal serait de pouvoir traiter les plus hauts problèmes dans une forme riche et brillante, et je me suis entraîné à cela avec tant d'ardeur »

On pourrait aussi voir dans ces citations d'un autre ordre une tentative de persuasion qui viendrait compléter l'argumentation. De fait, il est tout à fait admis à l'époque que le travail du style est important pour que des *logoi* soient efficaces. Cependant est-ce là la seule justification de ces éléments qui échappent à la seule organisation argumentative du discours ? Nous pensons bien au contraire que cet autre niveau du texte est essentiel dans le cadre de la méditation sur la mort, et que les passages de récit (anecdotes), de description, et les citations poétiques, loin de se réduire à une recherche d'efficacité rhétorique ou à une dimension ornementale, réalisent un exercice de l'imagination, qui vient compléter l'exercice du jugement. Le discours fait voir la mort, il la fait éventuellement vivre par procuration, afin d'en faire d'une certaine façon l'expérience. Au cœur de ce procédé se trouve le recours aux images, commun aux citations poétiques et aux anecdotes.

Les images qui ponctuent le texte de ce premier livre des *Tusculanes*, sont autant de visions capables de donner cette illusion de la réalité. Cette fonction de l'image est communément admise pendant l'Antiquité. Elle est théorisée à travers la notion d'*enargeia* (évidence, visibilité) qui est d'abord un concept philosophique, présent notamment chez Aristote, avant de devenir une notion rhétorique, quelques siècles plus tard, dans le contexte de la Rome impériale. Le mot *enargeia* apparaît pour la première fois chez Homère :

La première apparition sinon du nom *ἐνάργεια* à proprement parler, du moins de l'adjectif *ἐναργής*, remonte à Homère et à l'évocation de la manière dont les dieux apparaissent aux hommes sous forme humaine ou, en songe, sous forme d'*eidôlon*. Le terme *enargeia*, formé sur l'adjectif *argos* (clair, brillant), insiste sur le caractère brillant et immédiatement reconnaissable de l'objet qui apparaît : l'objet enarges se donne à voir dans tout son éclat et s'impose avec force au sujet qui le perçoit⁴³⁸.

Il sera ensuite repris par les philosophes qui s'en serviront pour conceptualiser le caractère immédiatement perceptible de l'univers. Les Stoïciens et les Épicuriens notamment lui laissent une large place en fondant sur elle notre possibilité de connaître le monde (il y aurait une continuité entre la perception et l'intellection)⁴³⁹. L'*enargeia* est traduite en latin par *evidentia*. C'est une notion rhétorique : « un procédé rhétorique par lequel un texte devient suffisamment visuel et expressif pour mettre la scène ou l'objet décrits sous les yeux de l'auditeur ou du lecteur, ainsi transformé en spectateur »⁴⁴⁰. Or, c'est bien Cicéron qui est le premier à

⁴³⁸ Juliette DROSS, « Texte, image et imagination : le développement de la rhétorique de l'évidence à Rome », dans *Pallas* [En ligne], 93 | 2013, mis en ligne le 01 novembre 2013, consulté le 23 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/pallas/1513> ; DOI : 10.4000/pallas.1513.

⁴³⁹ Barbara CASSIN, « Procédures sophistiques pour construire l'évidence », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence*, Paris, Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII - Val de Marne, 2, , 1997, p. 15-29., cité par Juliette DROSS dans art. cit.

⁴⁴⁰ Juliette DROSS, art. cit.

utiliser le terme d'*evidentia*, qu'il invente lui-même pour traduire le mot grec d'*enargeia*. La première occurrence du mot se trouve dans son *Lucullus* :

(...) quod nihil esset clarius ἐνάργεια, ut Graeci : perspicuitatem aut euidentiam nos, si placet, nominemus fabricemurque, si opus erit, uerba. « (...) parce que rien n'était plus clair que l'ἐνάργεια, comme l'appellent les Grecs : nommons-la clarté ou évidence et, si besoin, forçons des mots⁴⁴¹.

C'est encore ce que souligne Quintilien quand il théoriserait la notion dans ce passage de *l'Institution Oratoire* :

Insequetur ἐνάργεια, quæ a Cicerone inlustratio et euidentia nominatur, quæ non tam dicere uidetur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur⁴⁴².

De fait, la vision joue un rôle essentiel dans l'écriture de Cicéron, comme le soutient Franck Colotte⁴⁴³ qui fait remarquer que cet auteur est le premier à avoir traduit le mot grec *fantasia* (imagination, représentation mentale) par le latin *visu* (vision, objet vu).

Nous pensons quant à nous que la conception cicéronienne de l'*enargeia* n'est pas seulement rhétorique. Bien au contraire, ses implications sont proprement philosophiques si l'on considère la fonction méditative qu'il lui prête dans l'exercice de la mort mené dans le premier livre des *Tusculanes*. De fait, dans la *Rhétorique à Herennius*, Cicéron fait de l'*enargeia* une figure de pensée à laquelle il donne cette fois-ci le non de démonstration :

Demonstratio est cum ita uerbis res exprimitur ut geri negotium et res ante oculos esse uideatur. Id fieri poterit si quæ ante et post et in ipsa re facta erunt comprehendemus, aut a rebus consequentibus aut circum instantibus non recedemus. (...) Haec exornatio plurimum prodest in amplificanda et commiseranda re huiusmodi enarrationibus. Statuit enim rem totam et prope ponit ante oculos⁴⁴⁴.

En effet, pour Cicéron, et c'est une idée répandue pendant l'Antiquité, la pensée est image. Il parle par exemple du « regard de la pensée » : *acie mentis*⁴⁴⁵. L'expression est intéressante, si l'on se penche sur le choix du terme *acies*. L'auteur aurait pu utiliser *aspectus*, qui signifie aussi le regard, ou l'action de regarder. Il choisit cependant *acies*, qui signifie généralement « la pointe », au sens propre, le tranchant d'un instrument, mais au sens figuré, la « force pé-

⁴⁴¹ CICÉRON, *Lucullus*, 17, cité par Juliette DROSS dans art. cit.

⁴⁴² QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, VI, 2, 32, cité et trad. par Juliette DROSS dans art. cit. : « De là (scil. de la phantasia) procédera l'ἐνάργεια, que Cicéron appelle illustration et évidence, qui ne semble pas tant raconter que montrer : nos émotions ne suivront pas moins que si nous assistions aux événements eux-mêmes ».

⁴⁴³ Franck COLOTTE, « Cicéron et l'imaginaire », *Alkemie*, n° 20 L'Imaginaire, Classiques Garnier numériques, 2017, p. 62.

⁴⁴⁴ CICÉRON, *Rhétorique à Herennius*, IV, 68, cité et trad. par Juliette DROSS dans art. cit. : « Il y a « démonstration » lorsque l'on met en relief, par les mots, un événement, de telle manière que l'action semble se dérouler et l'événement se passer sous nos yeux. Nous pourrions atteindre ce résultat si nous embrassons ce qui se passe avant, après et pendant l'événement lui-même ou si nous n'omettons pas de mentionner les conséquences qui en résultent ou les circonstances qui l'entourent. (...) Cette figure est très utile pour amplifier et susciter l'émotion dans de tels récits. En effet, elle met en scène l'événement tout entier et le place presque sous les yeux. »

⁴⁴⁵ CICÉRON, *Tusculanes*, Livre I, XIX, p. 30.

nétrante, perçante »⁴⁴⁶ de quelque chose, et notamment des yeux. L'exemple donné par le Gaffiot dans ce dernier cas de figure est justement emprunté au *De finibus* (4, 65) de Cicéron. C'est pourquoi, par extension, le mot *acies* désigne « le regard », et c'est encore une phrase de Cicéron (*Tusculanes*, 4, 38) qui est donnée pour exemple, ainsi qu'un passage de Lucrèce (4, 248). *L'acies mentis* auquel Cicéron fait référence, désigne la révélation fulgurante à laquelle les techniques contemplatives donnaient accès selon Platon⁴⁴⁷.

Lorsque Cicéron évoque les Enfers à grand renfort d'images pathétiques, il fait voir l'absurdité de ce qui n'est qu'un « épouvantail ». En se plaçant face à cette situation fictive, le lecteur réalise alors qu'il ne peut s'agir que de contes légendaires. Dans les lignes suivantes, il cite un extrait de tragédie, qui entretient cette imagerie :

Frequens enim consessus theatri, in quo sunt mulierculae et pueri, mouetur audiens tam grande carmen :

Adsum atque aduenio Acherunte uix uia alta atque ardua

Per speluncas saxis structas asperis pendentibus

*Maxumis, ubi rigida constat crassa caligo inferum*⁴⁴⁸.

À ce passage s'oppose celui, dans lequel il décrit au contraire la vie de l'âme dans le ciel :

*Quam regionem cum superauit animus naturamque sui similem contigit et adgnouit, iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus insistit et finemaltius se ecferendi facit. Cum enim sui similem et leuitatem et calorem adeptus est, tanquam paribus examinatus ponderibus nullam in partem mouetur, eaque ei demum naturalis est sedes, cum ad sui simile penetrauit ; in quo nulla re egens aletur et sustentabitur isdem rebus, quibus astra sustentatur et aluntur*⁴⁴⁹. La peur est placée du côté de la fiction et de l'ici-bas, alors que la sérénité est associée au ciel. Par ce passage, Cicéron invite son auditeur et son lecteur à changer de perspective et à adopter un regard d'en haut sur cette réalité qui le tourmente. Il appelle alors à une autre forme de méditation, celle qu'Hadot qualifiait d'« intuitive »⁴⁵⁰, la contemplation :

*Quodque nunc facimus, cum laxati curis sumus, ut spectare aliquid uelimus et uisere, id multo tum faciemus liberius totosque nos in contemplantis rebus perspicierendisque ponemus*⁴⁵¹.

Cette contemplation doit permettre de faire expérience fictive de ce détachement qui se produit quand l'âme s'élève vers le ciel. Dans le texte, cette contemplation passe par le dévelop-

⁴⁴⁶ « *Acies*, ei, nf », dans Gaffiot, Paris, Hachette, 1961, p. 22.

⁴⁴⁷ Voir Partie 1-chap. 3. Proposition de typologie des exercices- 3. Les exercices intuitifs. La contemplation.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, XVI, 37, p. 24-25, trad. : « Au théâtre, des auditoires au grand complet, où figurent femmes et enfants, sont tout secoués, lorsqu'on récite cette tirade impressionnante :

« Me voici, ; j'arrive de l'Achéron à grand peine, par un chemin profond et ardu, à travers des cavernes formées de rocs hérissés, menaçants, immenses, et où s'épaississent les lourdes et glaciales ténèbres des Enfers. » »

Cette citation est extraite d'une tragédie aujourd'hui inconnue. »

⁴⁴⁹ *Ibid.*, Livre I, XVIII, 42, p. 29, trad. : « Quand l'âme a dépassé cette région, abordé et reconnu une nature analogue à la sienne, elle cesse de s'enlever en hauteur et s'arrête sur des feux formés de la combinaison d'un souffle subtil et d'une ardeur modérée du soleil. En effet, au moment précis où elle a trouvé une légèreté aussi bien qu'une chaleur analogue à la sienne, elle ne se meut plus dans aucun sens, étant comme suspendue en équilibre, et c'est alors, quand elle a rejoint une nature analogue à la sienne, qu'elle se trouve enfin dans son milieu naturel. Là, sans que rien lui manque, elle sera nourrie et entretenue par les mêmes substances qui entretiennent et nourrissent les astres. »

⁴⁵⁰ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 22.

⁴⁵¹ *Ibid.*, Livre I, XIX, p. 30, trad. : « et si, à présent, quand nous sommes dégagés des soucis, nous sommes portés à regarder et à examiner quelque objet, alors il nous sera beaucoup plus loisible de le faire et de nous consacrer tout entiers à la contemplation et à la recherche ».

pement de passages descriptifs (et souvent narratifs) comme celui cité plus haut (*Quam regionem...*), qui permettent de visualiser ce qui est a priori invisible, en développant une sorte de récit fictionnel de l'âme en train de réaliser son ascension vers le ciel.

Pour que ce texte réalise véritablement une *praemeditatio ad mortem*, il fallait que non seulement il déploie une argumentation qui lutte contre la peur de la mort, mais aussi qu'il recherche à en faire une expérience anticipée. Cette dernière n'est pas placée au premier plan dans le texte de Cicéron, mais elle a bien lieu dans les interstices du discours argumentatif, à travers les passages de récit et de poésie. L'auteur s'appuie sur une utilisation des images conçues comme sources de visions pour donner à certains passages la vivacité de la vie. Dépassant le cadre de l'*evidentia* rhétorique, Cicéron revient alors à l'origine de l'*enargeia* philosophique, en faisant du texte une expérience spirituelle, l'expérience fictive de la mort, forme ultime de sa préparation.

a-1-2. Objectifs

Ce texte réalise un exercice spirituel parce qu'il est voué à être reproduit ultérieurement, comme le montre sa dimension ouvertement pédagogique. Il produit des recommandations par le biais de nombreux commentaires métadiscursifs sur la pratique de l'exercice en train de se faire. Cicéron s'en sert pour expliciter sa pratique dans un souci pédagogique. C'est pourquoi il détaille la composition de son discours, à mesure qu'il le déploie, à la façon d'un maître qui propose à ses élèves un exercice commenté. Il annonce ainsi l'« exorde » :

*Ergo ita nascetur exordium*⁴⁵².

Il en fait de même, de façon très explicite, pour la péroraison (*epilogum*) :

*Deorum immortalium iudicia solent in scholis proferre de morte [...] Nos vero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum uideatur ut exeamus e vita [...] Habes epilogum, ne quid praetermissum aut relictum putes*⁴⁵³.

Il commente aussi parfois ses choix oratoires :

*Quamuis copiose haec diceremus, si res postularet (...)*⁴⁵⁴.

Toutefois, il conserve une posture critique par rapport à la méthode traditionnelle de l'exercice qu'il met en œuvre. Il prend ici pour cible la méthode dialectique qu'il juge trop

⁴⁵² *Ibid.*, Livre I, V, 8, p. 8, trad. : « Voici donc comment nous engageons le débat. » Mais cette traduction ne conserve pas le mot « exorde », qui est important ici.

⁴⁵³ *Ibid.*, Livre I, XLVII, 113-119, p. 69-73, trad. : « Les maîtres de philosophie ont l'habitude de prendre à témoin les dieux immortels en faveur de la mort [...] Quant à nous, s'il vient à se produire des circonstances telles que la divinité paraisse nous aviser d'avoir à quitter la vie [...] Voilà ma péroraison ; je fais cette remarque, pour que tu ne m'accuses pas d'avoir rien omis ou rien négligé. »

⁴⁵⁴ *Ibid.*, Livre I, XXI, 47, p. 31-32, trad. : « Avec quelle abondance ne traiterions-nous pas ce sujet, si nous avions à montrer... »

abstraite, et fait mine de la reprendre tout en s'en éloignant imperceptiblement par le recours aux digressions que nous évoquions au sujet de l'*enargeia*.

Ce texte est aussi un exercice de la mort parce qu'il a d'abord une visée thérapeutique. Son objectif est de combattre la peur de la mort, passion sclérosante et source de tous les maux. Cet objectif est commun au stoïcisme et à l'épicurisme, c'est pourquoi nous la retrouverons dans le troisième livre du *De rerum natura*. Pour les Stoïciens, elle est un obstacle à l'*ataraxie*, pour les seconds, à la *tranquillitas animi*. Dans les deux cas, ce n'est qu'une fois débarrassé d'elle que l'âme pourra progresser vers la sagesse. Cette idée de progression qui se développe dans le stoïcisme romain, se retrouve dans l'architecture même des *Tusculanes*, qui commencent par une *meditatio mortis*. L'exercice de la mort doit aussi permettre d'exercer la partie rationnelle de son âme à prendre le dessus sur sa partie irrationnelle. Sur ce point en revanche, il s'éloigne de la conception moniste des Stoïciens et adopte le dualisme platonicien. Pour Cicéron comme pour ces derniers, l'exercice de la mort est un acte de détachement de l'âme par rapport au corps :

*Nam quid aliud agimus, cum a voluptate, id est a corpore, cum a re familiari, quæ est ministra et famula corporis, cum a re publica, cum a negotio omni seuocamus animum, quid, inquam, tum agimus nisi animum ad se ipsum aduocamus, secum esse cogimus maximeque a corpore abducimus ? Secernere autem a corpore animum, nec quicquam aliud, est mori discere. Quare hoc commentemur, mihi crede, disiungamusque nos a corporibus, id est consuescamus mori*⁴⁵⁵.

Le principal trait distinctif de l'approche cicéronienne de l'exercice de la mort est sans doute à chercher dans cet éclectisme assumé, cette uniformisation des divergences entre les différentes écoles de pensée. Il se place, dans le premier livre, dans la continuité de la dialectique socratique (I, 8) avant d'invoquer, dans le deuxième, le patronage d'Aristote (III, 9). Si ces distinctions d'écoles lui importent peu, c'est parce qu'il veut avant tout mettre en avant « que sa propre démarche se caractérise par l'analyse des doctrines philosophiques, par la recherche du vraisemblable et de l'abondance oratoire »⁴⁵⁶. L'exercice de la mort tel que le conçoit Cicéron est avant tout une mise à l'épreuve de ses propres facultés, ce que l'on peut relier d'une part à sa volonté de se bâtir une image de philosophe, et d'autre part aux pratiques des plaisirs lettrés de l'*otium* (cet exercice est pour lui un divertissement). Le rapport aux modèles traditionnels qu'il manifeste est ici très différent de celui que pouvait décrire Hadot à propos des pratiques philosophiques de la période hellénistique. C'est un renversement fon-

⁴⁵⁵ *Ibid.*, livre I, 75, p. 46-47, trad. : « Ainsi, que faisons-nous, quand nous cherchons à dégager notre âme du plaisir, c'est-à-dire du corps, de nos biens personnels qui sont au service et dans la dépendance du corps, de la politique, de n'importe quelle occupation, que faisons-nous, dis-je, sinon de rappeler l'âme à elle-même, de la contraindre à s'isoler et précisément de la détacher du corps ? Or dissocier l'âme du corps, ce n'est pas autre chose qu'apprendre à mourir. Entraînons-nous donc à cela, crois-moi, désunissons-nous d'avec nos corps, c'est-à-dire accoutumons-nous à mourir. »

⁴⁵⁶ Carlos LEVY, *ibid.*, p. 26.

damental qui se joue dans la philosophie romaine des premiers siècles de notre ère, et qui justifie que l'on assouplisse la définition des exercices spirituels afin de continuer à en exploiter les ressources. Dans ce texte de Cicéron en effet, et nous verrons que cela sera le cas dans tous les dialogues philosophiques qu'il écrit à cette époque, les lois éthiques, les éléments de doctrine ne sont plus admis par autorité, mais soumis à la validation d'un individu, dans le cadre d'un exercice de ses facultés de jugement.

L'exercice de la mort tel que le pratique ici Cicéron est avant tout une méditation élaborée, qui repose sur le développement d'un discours rationnellement organisé. La reprise du cadre traditionnel du dialogue entre un maître et son disciple est assurée par le choix du genre de la *disputatio*, qui prend pour modèle les conversations dialectiques qui étaient le support privilégié de ces exercices spirituels dans les écoles de philosophie de la Grèce hellénistique. Comme dans ces dernières, Cicéron met en œuvre un exercice qui vise moins à enseigner des préceptes qu'une méthode. Cependant, dans les écoles grecques, cette méthode s'appuyait sur le déploiement d'éléments doctrinaux présumés admis et ayant valeur d'autorité en eux-mêmes. Chez Cicéron au contraire, l'éclectisme des arguments, et la façon dont il se situe par rapport à eux montrent qu'il n'adhère pas à la totalité de la doctrine stoïcienne. C'est pourquoi son exercice prend surtout la forme d'une mise à l'épreuve des *logoi* sur la mort, avancés par les différentes écoles. Plutôt que de les confronter, il se plaît ici à en souligner les convergences⁴⁵⁷, mettant ainsi en évidence ce qui dépasse les querelles doctrinales. Pour lui, la Nature nous montre ce que les raisonnements essaient parfois laborieusement de prouver. C'est pourquoi ce qui relève de l'évidence a aussi sa place dans ce dialogue qui intègre également une méditation plus intuitive, qui a recours à l'imagination et doit conduire à consentir à l'ordre du monde (il est naturel de mourir). Les passages de récit, les descriptions, et les citations poétiques assurent la fonction de le rappeler, proposant d'exercer son imagination à un changement de perspective.

a-2. Sénèque, Lettres à Lucilius⁴⁵⁸, lettre 77

Les *Lettres à Lucilius* constituent une des principales sources, non seulement de l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir », mais aussi de l'ensemble des *Essais*⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ C'est une approche qui sera reprise par Montaigne dans l'essai I, 20 que nous étudierons ultérieurement.

⁴⁵⁸ L'édition de référence que nous utilisons dans ce chapitre est la suivante : SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, tome III, Livres VIII-XIII, trad. Henri Noblot, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, 1965.

⁴⁵⁹ Les notes de l'édition de Pierre Villey ne renvoient pas moins de 298 fois à cet ouvrage, qui a donné lieu à 81 citations latines.

Si elles relèvent du courant stoïcien, elles présentent cependant un certain nombre d'originalités par rapport à celui-ci. Nous nous attarderons ici sur la lettre 77, qui propose une méditation sur la mort, à partir de l'évocation du décès d'une connaissance commune de Sénèque et de Lucilius.

a-2-1. Méthodes

D'une part, la forme de l'exercice est cette fois tout à fait différente, puisqu'il s'agit d'une lettre. Le cadre épistolaire fait du texte méditatif un discours adressé à autrui dans le cadre d'une relation entre un maître et son élève (Sénèque et Lucilius), mais élimine la possibilité d'une discussion immédiate. De ce fait, Sénèque est celui qui réalise l'exercice de méditation et le propose à son destinataire. On peut s'interroger sur ce que change alors l'absence de celui-ci dans la mise en œuvre de l'exercice. Ici, contrairement aux exercices oraux menés dans les écoles de philosophie, le dialogue à proprement parler ne peut avoir lieu qu'en différé, mais le plus important, celui qui confère au texte une portée méditative⁴⁶⁰, est ailleurs. Sénèque s'adresse certes à Lucilius, mais aussi implicitement à lui-même :

Sénèque pense à voix haute, se parle à lui-même autant qu'il s'adresse à Lucilius. [...] Sénèque se convainc autant qu'il voudrait nous convaincre. Il nous met dans une situation d'urgence parce qu'il s'y sent lui-même placé⁴⁶¹.

Aussi les *Lettres à Lucilius* empruntent-elles souvent les accents du monologue. Cette urgence de dépasser la peur de la mort est un fait pour Sénèque, lorsqu'il écrit ces *Lettres*. En outre, la forme épistolaire donne au texte une dimension intime, elle apporte une familiarité qu'il n'y avait pas dans le dialogue de Cicéron, qui restait assez formel. Sénèque adopte la même posture de guide que ce dernier, mais son destinataire est cette fois-ci une personne réelle, et qui plus est un homme jouissant d'un statut social élevé. Pour autant, le philosophe se pose en maître, en se montrant souvent plus véhément que ne le requérait l'usage de l'exhortation⁴⁶². C'est le cas, par exemple, dans ce passage, où il apostrophe violemment son lecteur :

*Mortem times : at quomodo illam media boletatione contemnis? uiuere uis : scis enim ? Mori times : quid porro ? ista vita non mors est ?*⁴⁶³

⁴⁶⁰ Nous avons montré en première partie que, dans le cadre des exercices spirituels, le dialogue avec autrui était toujours intrinsèquement lié au dialogue avec soi-même, qui est le plus important dans le cadre de la méditation.

⁴⁶¹ Paul VEYNE, Introduction des *Lettres à Lucilius*, dans *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, p. 588.

⁴⁶² Nous avons vu que Cicéron usait, au contraire, d'exhortation plutôt adoucies.

⁴⁶³ Livre I, 77, 18, p. 70, trad. : « Tu crains la mort. Cependant comme tu la braves parmi tes ripailles de champignons. Tu veux vivre : tu sais donc ce que c'est ? Tu crains de mourir : eh ! dis-moi, la vie que tu mènes n'est-elle pas une mort ? »

La répétition du *mortem times* (« tu crains la mort ») et de *mori times* (« tu crains de mourir ») sonne comme une accusation, et sera encore reprise une page plus loin⁴⁶⁴. L'accumulation a pour but de placer le lecteur face à ses contradictions. Sénèque le malmène, le culpabilise et ridiculise ses prétextes. La véhémence des propos tenus a pour but de déstabiliser le destinataire, afin de le faire réagir. Lorsqu'il entreprend cette correspondance, par son âge avancé, l'auteur est déjà en position de supériorité vis-à-vis de son jeune destinataire. Il semble bien s'estimer en possession d'une forme de sagesse qu'il se doit de transmettre. Comme chez Cicéron, c'est avant tout une méthode qui est ici enseignée. Sénèque se montre pédagogue : il commente la pratique qu'il est en train de mettre en œuvre dans le but d'en fournir un modèle pour son élève qui pourra s'y essayer à son tour. Par exemple, il fait remarquer la longueur du récit au sujet du suicide de Marcellinus :

*In fabellam excessi non ingrati tibi: excitum enim amici tui cognosces non difficilem nec miserum. [...] Sed ne inutilis quidem haec fabulla fuerit: saepe enim talia exempla necessitas exigit*⁴⁶⁵.

L'auteur met alors en scène ses propres hésitations, et essaie de les raisonner, il met ainsi à l'épreuve sa mémoire en se souvenant des dogmes, mais il met également à l'épreuve son jugement en intégrant ces derniers à sa propre réflexion. Pour autant, malgré quelques déclarations d'amitié, Lucilius n'apparaît bien souvent qu'un prétexte à la méditation : c'est avant tout lui-même que Sénèque malmène ici, et c'est surtout pour lui que cet exercice doit être efficace, ce qui passe avant tout par une argumentation très concise, qui a massivement recours aux sentences, mais aussi à des images énergétiques.

La recherche d'un tel discours justifie le déploiement d'une argumentation très simplifiée, qui occupe la majeure partie du texte, et reprend les principaux arguments attendus. L'auteur semble sélectionner les plus simples, et ne les multiplie pas outre mesure. Il s'émancipe des lourdeurs formelles, comme les listes d'exemples, et élimine les verbiages savants qui ne présentent pas d'intérêt majeur dans la réflexion. Celle-ci doit être avant tout accessible. On y retrouve certains arguments qui étaient déjà dans d'autres *Lettres à Lucilius*, mais aussi dans la plupart des textes stoïciens de méditation sur la mort, et parfois même chez des auteurs d'autres courants philosophiques (notamment Platon). Sénèque ne commence pas en s'attaquant d'emblée à la peur de la mort, mais, ce qui est différent, à celle de ne pas vivre assez longtemps : l'*asuntele*. Il commence par démontrer l'absurdité de cette première cause de notre refus de la mort. Ce sentiment d'inachèvement, d'insatisfaction, qui consiste à regret-

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 71 : « *mori times* ».

⁴⁶⁵ Livre I, 77, 10, p. 68, trad. : « Je me suis laissé aller à un récit, qui ne peut te déplaire : tu verras comment a fini ton ami, sans agonie, sans affres pitoyables. [...] Et puis ce récit peut avoir une portée utile. Souvent la nécessité requiert de pareils exemples. »

ter de ne pas avoir terminé ce que l'on a entrepris, est très souvent évoqué comme une des erreurs à corriger dans les exercices de la mort stoïciens qui veulent enseigner à concevoir chaque instant comme parfait et se suffisant à lui-même. Dans ses *Pensées*, Marc-Aurèle prescrit aussi, à chaque instant de sa vie, de se représenter celle-ci comme « non incomplète » (οὐδὲ ἀσυντελή) ⁴⁶⁶. Épicure écrit plus ou moins la même chose lorsqu'il parle d'un idéal de vie complète (παντελής βίος) dans les *Kuriai Doxai* (20-1) ⁴⁶⁷, et nous verrons que Montaigne reprendra également cette idée dans l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir » ⁴⁶⁸. Sénèque formule cet argument de l'*asuntele* en ces termes :

Iter imperfectum erit, si in media parte aut citra petatum locum steteris: vita non est imperfecta, si honesta est ⁴⁶⁹.

C'est pourquoi il est théoriquement possible, à tout instant, de mettre fin à ses jours. Il envisage alors la possibilité du suicide, dont il relativise la gravité en expliquant qu'il n'est pas besoin de grandes raisons pour mettre fin à ses jours :

Saepe autem et fortiter desinendum est et non ex maximis causis : nam nec hae maximae sunt, quæ nos tenent ⁴⁷⁰.

L'insistance sur *maximis*, *maximae*, minimise avec ironie l'importance que nous accordons, à tort, au fait de rester en vie. Après le cas du suicide de Marcellinus, présenté comme une bonne mort (*non difficilem nec miserum* ⁴⁷¹), Sénèque explique que tout le problème est finalement d'accepter la mort. Nous reviendrons sur cette acceptation de ce qui est donné par la Nature, très importante chez les Stoïciens, et qui sera abondamment reprise par les Chrétiens (accepter ce qui est donné par Dieu), et par Montaigne (accepter ce qui est donné par la Nature ou la Fortune). C'est là le fil conducteur de l'argumentation, qui développe les raisons pour lesquelles nous devons accepter la mort : parce que notre vie est achevée à chaque ins-

⁴⁶⁶ MARC-AURELE, *Pensées pour moi-même*, livre III, 8, trad. Mario Meunier, Paris, Garnier Flammarion, 1999, p. 52 : « Οὐδὲν ἄν ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ κεκολασμένου καὶ ἐκκεκαθαρμένου πυῶδες οὐδὲ μὴν μεμωλυσμένον οὐδὲ ὑπουλον εὐροις· οὐδὲ ἀσυντελή τὸν βίον αὐτοῦ ἢ πεπρωμένη καταλαμβάνει, ὡς ἂν τις εἴποι τὸν τραγῳδὸν πρὸ τοῦ τελέσαι καὶ διαδραματίσαι ἀπαλλάσσεσθαι· ἔτι δὲ οὐδὲν δοῦλον οὐδὲ κομπὸν οὐδὲ προσδεδεμένον οὐδὲ ἀπεσχισμένον οὐδὲ ὑπεύθυνον οὐδὲ ἐμφωλεῦον ». Trad. : « Dans la pensée de l'homme qui s'est réprimé, qui s'est purifié, tu ne saurais trouver rien de purulent, rien de souillé, rien de suppurant sous la croute. Le destin ne surprend pas sa vie inachevée, comme on le dirait d'un tragédien qui s'en irait avant d'avoir achevé son rôle et terminé la pièce. Tu n'y verrais non plus rien de servile, rien d'affecté, rien de trop attaché ou de trop détaché, rien de justiciable, ni de dissimulé. »

⁴⁶⁷ MARC AURELIUS, *Meditations*, Books 1-6, trad. et commentaires Christopher Gill, Oxford, Oxford university press, coll. Clarendon later ancient philosophers, « Commentary », p. 112.

⁴⁶⁸ *Essais*, I, 20, p. 230 : « Ce que j'ai affaire avant de mourir, pour l'achever tout loisir me semble court, fût-ce d'une heure. » Il est ensuite longuement développé, comme nous l'expliquerons par la suite.

⁴⁶⁹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 77, 4, p. 66, trad. : « La vie n'est jamais inachevée, quand elle est conforme à l'honnête. Quel que soit l'instant où tu finis, si tu finis comme il convient, elle est complète. »

⁴⁷⁰ *Ibid.*, trad. : « Souvent il faut en finir, voire même avec courage, et sans raisons bien fortes ; car ce ne sont pas non plus de bien fortes raisons qui nous retiennent. »

⁴⁷¹ *Ibid.*, 77, 10, p. 68, trad. : « sans agonie, sans affres pitoyables ».

tant (premier argument), et parce que la mort est inévitable (deuxième argument). Sénèque la présente comme un « devoir », qui fait partie des obligations incombant à tous les vivants.

*Saepe debemus mori nec volumus, morimur nec volumus*⁴⁷².

Il utilise ici une formule frappante, basée sur un parallélisme de construction et la répétition de *nec volumus*. Aussi faut-il apprendre si ce n'est à vouloir mourir, du moins à faire en sorte que notre volonté ne s'oppose pas à elle : *quandoque moriendum*⁴⁷³. Sénèque reprend ponctuellement la technique dialectique du dialogue socratique pour montrer que toute attitude contraire (*tergiuersatur, tremit, plorat*⁴⁷⁴) serait « insensée » (*stultus*) et inadaptée : car à quoi bon réagir (pleurer, souffrir...), s'opposer à ce qui n'est pas en notre pouvoir ? Il place le lecteur (et lui-même) face à ses contradictions, en menant une sorte de raisonnement par l'absurde :

*Nonne tibi videtur stultissimus omnium, qui fleuit, quod ante annos mille non vixerat ? aequè stultus est, qui flet, quod post annos mille non uiuet. [...] Quid fles ? quid optas ? perdis operam*⁴⁷⁵.

Ce type d'argument fait appel au sens commun qui peut, selon lui, se révéler plus efficace qu'un discours raffiné. Montaigne, lui aussi, en fera abondamment usage. En outre, cet argument reprend un point essentiel de la doctrine stoïcienne : il faut apprendre à ne pas se laisser ébranler par ce qui dépend non pas de nous, mais de Fortune (ou des dieux). Or la mort est une « loi » inscrite au cœur même de la vie : *Ad hanc legem natus es*⁴⁷⁶. En d'autres termes, nous savons à quoi nous attendre, autant l'accepter et nous y préparer. Après l'exemple d'un jeune Lacédémonien qui a préféré mourir plutôt que de servir⁴⁷⁷, Sénèque développe un troisième argument attendu, et qui arrive cette fois après l'exemple, nous devons accepter la mort qui est une libération puisque nous sommes esclaves de la vie :

*Fac tui iuris, quod alieni est. Non sumes pueri spritum, ut dicas « Non seruius » ? Infelix seruis hominibus, seruis vitae : nam uita, si moriendi uirtus abest, seruitus est*⁴⁷⁸.

⁴⁷² *Ibid.*, 77, 10, p. 68, trad. : « Souvent notre devoir est de mourir, et nous n'y consentons pas ; nous passons par la mort, et nous n'y consentons pas ».

⁴⁷³ *Ibid.*, 77, 10, p. 68, trad. : « Un jour, il faut mourir ».

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 77, 11, p. 68, trad. : « on tergiverse, on tremble, on gémit ».

⁴⁷⁵ *Ibid.*, 77, 11-12, p. 68, trad. : « Ne trouves-tu pas insensé entre tous celui qui s'est mis à pleurer pour n'avoir pas été au monde il y a mille ans ? Celui-ci n'est pas moins insensé qui pleure parce que dans mille ans il ne sera plus. [...] Pourquoi des pleurs ? Pourquoi des souhaits ? Peine perdue ? »

⁴⁷⁶ *Ibid.*, trad. : « Tu es soumis à cette loi du fait de ta naissance. »

⁴⁷⁷ Il s'agit là encore d'une anecdote intercalant un passage de récit au sein de l'argumentation, et développant des détails très concrets qui nous permettent de visualiser la violence de la scène. Lettres à Lucilius, 77, 14, p. 69, texte : « *ut primum iussus est seruili fingi et contemlioso ministerio, - afferre enim uas obscenum iuebatur, - inlissum parieti caput rupit.* » Trad. : « A la première injonction qu'il reçut de faire une corvée servile et dégradante (on lui commandait d'apporter le bassin des ordures), il courut se briser la tête contre la muraille. »

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 77, 15, p. 69- 70, trad. : « Mets donc en a puissance ce qui est en celle d'autrui. N'auras-tu pas, aussi bien que cet enfant, le cœur de dire : « Je ne suis pas esclave » ? Malheureux, tu es esclave des hommes, esclaves des choses, esclave de la vie, car la vie, quand on n'a pas le courage de mourir est un esclavage. »

Cette idée de la vie comme esclavage est ensuite explicitée : si nous y sommes tellement attachés, c'est parce que nous estimons avoir beaucoup à perdre, mais qu'avons-nous vraiment à perdre ? L'auteur énumère alors différentes choses dont nous ne voudrions pas nous détacher, parmi lesquelles il place les « voluptés » (*voluptates*) dont il donne quelques exemples :

*Ecquid habes, propter quod exspectes ? Voluptates ipsas, quæ te morantur ac retinent, consumpsisti : nulla tibi noua est, nulla non iam odiosa ipsa satietate. [...] Quid est aliud, quod tibi eripi doleas ? Amicos ? scis enim amicus esse ? Patriam ? tanti enim illam putas, ut tardius cernes ? Solem ? quem, si posses, extingueres : quid enim umquam fecisti luce dignum ?*⁴⁷⁹

Il les définit comme les plaisirs du corps, liés à la « sensualité » (*luxuria*) humaine. Chez les Stoïciens comme chez les Épicuriens, l'exercice prescrit de s'en détacher afin de ne pas en être esclave. Au contraire, Sénèque présente la volupté de la mort de Marcellinus de façon assez positive. Il énumère les autres choses qui nous retiendraient de mourir, par une accumulation de questions, dont certaines se réduisent à des noms :

*Quid est aliud, quod tibi eripi doleas ? Amicos ? scis enim amicus esse ? Patriam ? tanti enim illam putas, ut tardius cenes ? Solem ? quem, si posses, extingueres : quid enim umquam fecisti luce dignum ?*⁴⁸⁰

Chaque fois, il montre que nous n'y sommes pas vraiment attachés, que ce n'est qu'un prétexte qui cache la véritable raison pour laquelle nous ne voulons pas. La raison véritable est que nous avons peur de la mort :

*Confitere non curiae te, non fori, non ipsius rerum naturae desiderio tardiozem ad moriendum fieri : inuitus relinquis macellum, in quo nihil reliquisti. Mortes times [...] Mori time*⁴⁸¹.

C'est donc tout naturellement sur la nécessité d'un travail que débouche la fin de l'argumentation. Cette ascèse est indispensable pour bien vivre, car on ne vit pas vraiment lorsqu'on a peur de mourir : cette vie est une mort (*ista vita non mors est ?*). Sénèque allègue l'exemple d'un vieillard, dans un convoi de détenus, qui demande à l'empereur Caligula de le grâcier, et à qui celui-ci répond : « *nunc enim [...] vivis ?* »⁴⁸². La démonstration se clôt par un retour à l'argument initial : nous ne devons pas avoir peur de l'inachèvement, la vie est

⁴⁷⁹ *Ibid.*, 77, 16, p. 70, trad. : « Et qu'y a-t-il qui t'oblige d'attendre ? Les plaisirs mêmes, qui t'arrêtent et te retiennent, tu les as épuisés. Il n'en est pas un qui pour toi soit nouveau, pas un que la satiété même ne t'ait rendu odieux. » Je souligne ici les mots en gras dans le texte.

⁴⁸⁰ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 77, 17, p. 70, trad. : « Qu'y a-t-il encore dont il te peine de te voir priver ? Tes amis ? Mais sais-tu te faire un seul ami ? Ta patrie ? Compte-t-elle assez à tes yeux pour te faire regarder ton souper ? Le soleil ? Tu l'éteindrais, si tu le pouvais, car tes pratiques ont-elles mérité jamais le grand jour ? » remarquons que la fin du texte signifie, plus précisément : « as-tu jamais rien fait qui mérite la lumière ? ».

⁴⁸¹ *Ibid.*, 77, 17-18, p. 70 : « Avoue-le, ce n'est pas la haute politique, ce ne sont pas les affaires, ce n'est pas l'observation même de la nature qui t'inspirent du regret, te rendent si lent à mourir : tu t'en vas le cœur gros du marché que tu as vidé. Tu crains la mort. [...] Tu crains de mourir. [...] Tu crains de mourir. »

⁴⁸² Cet exemple sera repris par Montaigne dans notre essai, à quelques modifications près. Par exemple, il remplacera le nom de Caligula par celui de César. I, 20, p. 234 : « César à un soldat de sa garde recruté et cassé qui vint en la rue lui demander congé de se faire mourir : regardant son maintien décrépit, répondit plaisamment : Tu penses donc être en vie. »

faite pour être courte, de plus ce n'est pas une surprise et ce n'est pas sa longueur qui compte, mais sa qualité et sa fin, il faut donc bien vivre et bien mourir.

Sénèque élabore ensuite un discours efficace par un recours massif aux sentences. Son style s'oppose ainsi à celui de Cicéron. Alors que ce dernier privilégiait de longues périodes, celui de Sénèque, considéré à son époque comme novateur, a recours à des phrases brèves et juxtaposées : c'est un style concis, et qui s'appuie sur l'usage de la sentence⁴⁸³. Selon Pascale Pare-Rey, ces dernières sont plus nettement séparées de l'ensemble du texte dans les trente premières lettres : concentrées vers la fin de texte, elles doivent ainsi permettre d'agir « comme un ferment de réflexion destiné à accompagner le destinataire au-delà du temps de la lecture »⁴⁸⁴. Ce sont souvent des sentences imagées qui puisent dans le registre économique ou naturaliste. Elles répondent à une demande de Lucilius, à qui elles doivent non seulement procurer un certain plaisir (« contemplation passive du don »⁴⁸⁵), mais aussi engendrer un travail de mémoire et de réflexion (innutrition, intériorisation). À partir de la lettre 31, elles seraient, au contraire, mieux intégrées :

Ensuite les *sententiae* finales disparaissent, dans une double adéquation du style à la pensée et du style au destinataire. [...] Cette disparition correspond également aux progrès de Lucilius, qui s'attache moins aux fioritures formelles et davantage au fond. [...] Le style se fait plus ardu, traduisant les étapes du raisonnement et amenant le lecteur à cheminer dans les circonvolutions périodiques. [...] Puis les *sententiae* réapparaissent, à la fois empruntées et personnelles maintenant, marquant un tournant philosophique et poétique. Ce changement advient quand Sénèque aborde des thèmes plus philosophiques et spécifiquement stoïciens⁴⁸⁶.

Qu'en est-il dans la lettre 77, qui appartient à la deuxième partie de l'œuvre ? Ces formules brèves et percutantes sont présentes tout au long du texte, qui se clôt par l'une d'entre elles. Elles permettent de capter l'attention du lecteur. Elles sont une arme, quand elles sont utilisées dans l'exhortation, comme autant de coups portés au destinataire afin de lui faire prendre conscience de ses erreurs⁴⁸⁷. Elles sont aussi un outil, parce qu'elles sont faciles à mémoriser, grâce à un vocabulaire souvent tranché, à des phrases brèves ou rigoureusement construites, sous forme de parallélismes de construction ou de balancements, comme ici :

*Saepe debemus mori nec volumus, morimur nec volumus*⁴⁸⁸.

⁴⁸³ De son vivant, les écrits de Sénèque étaient très à la mode chez un public jeune. Caligula par contre, lui reprochait d'écrire des textes philosophiques comme il aurait écrit du théâtre Quintilien, quant à lui, le considérait même comme un auteur dangereux pour la jeunesse. Il lui reprochait de ne pas être assez exigeant, de ne pas avoir suffisamment d'esprit critique vis-à-vis de lui-même, et d'avoir un style trop haché. Voir SUETONE, *Caligula*, 53, 3, dans *Les douze César*, trad. Maurice Rat, Paris, Garnier frères, 1954-1955.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 2-3.

⁴⁸⁷ Ce type d'utilisation de la sentence se retrouve dans les joutes oratoires sous forme de stichomythies des tragédies sénéquiennes.

⁴⁸⁸ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 77, 10, p. 68, trad. : « Souvent notre devoir est de mourir, et nous n'y consentons pas ; nous passons par la mort, et nous n'y consentons pas. ». Peut-être la traduction de Paul Veyne

La construction binaire de la phrase oppose d'une part *mori* à *morimur*, et d'autre part *debemus* à *volumus*. On retrouve le même balancement entre la première et la deuxième partie de la phrase suivante, qui s'articule autour de l'adversatif *tamen*.

*Nemo tam inperitus est, ut nesciat quandoque moriendum : tamen cum prope accessit, tergiuersatur, tremit, plorat*⁴⁸⁹.

Ces sentences énoncent des vérités générales, qui ont été validées par le discours de l'auteur, et peuvent donc être mémorisées. On reproche souvent à Sénèque la rugosité de son langage, mais peut-être cette caractéristique s'explique-t-elle justement par la finalité qu'il lui assigne. Si pour lui, le langage est un instrument de la méditation « à usage privé [comme le suggère ici le choix du genre de la lettre] [il] ne vise ni la virtuosité littéraire ni la publication. Il n'y a donc pas de place pour les coquetteries de style, pour les recherches formelles comme fin en soi. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas pour la rhétorique, dans la mesure où le discours intérieur est un discours persuasif ; mais la persuasion, au lieu de viser autrui, vise l'auteur même du discours, et la rhétorique est strictement au service de l'intention morale »⁴⁹⁰. Pour lui, le style du philosophe est bon non pas quand il est beau, mais quand il a une efficacité morale, c'est-à-dire quand il débouche sur des actes.

Cependant, pour Sénèque, une argumentation qui se contenterait de reprendre les arguments attendus, aussi claire soit-elle, ne peut être pleinement efficace. C'est pourquoi son discours intègre également des éléments personnels comme des anecdotes, et des commentaires qui l'ancrent dans son quotidien et dans celui de Lucilius, Sénèque s'appuyant sur leur familiarité. En effet, pour l'auteur comme pour Cicéron, les principaux arguments n'ont plus valeur d'autorité, c'est pourquoi ils doivent être simultanément validés par leur propre jugement et plus tard par celui de leur destinataire. Dans la lettre 77, cette validation s'appuie sur une référence à la vie de Sénèque et de Lucilius. Aussi, loin d'être simplement anecdotiques, ou ornementales, les anecdotes personnelles, qui sont particulièrement nombreuses dans ce texte, ont pour fonction de valider ou d'invalider les arguments avancés. Le choix de la forme de la lettre est une première marque de son caractère personnel. Sénèque n'écrit pas une leçon abstraite, il parle bien au contraire de ses propres angoisses, et de celles de son destinataire, avec qui il entretient une relation amicale. C'est pourquoi il ancre son discours dans sa vie

est-elle meilleure : « Souvent nous avons à mourir et nous n'y consentons pas ; ou encor nous mourons et nous n'y consentons pas. » (SENEQUE, éd. Robert Laffont, coll. Bouquins, p. 822.

⁴⁸⁹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 77, 11, p. 68, trad. : « Nul n'est ignorant des choses au point de ne pas savoir qu'un jour il faut mourir, et nous n'y consentons pas. »

⁴⁹⁰ Mireille ARMISEN-MARCHETTI, « Des mots et des choses : quelques remarques sur le style du moraliste Sénèque », dans *Vita Latina*, n°141, 1996, p. 10.

quotidienne en ouvrant cette lettre par une anecdote datée du jour même, l'arrivée de bateaux en provenance d'Alexandrie :

*Subito nobis hodie Alexandrine naues apparuerunt, quæ praemitti solent et nuntiare secururae classis aduentum*⁴⁹¹.

La lettre s'ouvre donc par un premier passage narratif assez développé⁴⁹², qui ne se présente pas comme une fiction, mais comme le récit d'un évènement réel de la vie de l'auteur. Le premier mot, *subito*, donne l'impression d'un début *in medias res*, qui met le lecteur en situation, alors que le reste du texte sera majoritairement argumentatif. La dimension personnelle est aussi visible dans la mention de son âge (que reprendra encore plus précisément Montaigne dans l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir » :

*Hoc, etiam si senex non essem, fuerat sentiendum, nunc uero multo magis*⁴⁹³.

Elle est encore accentuée par l'exemple de la mort d'un ami, Tullius Marcellinus, quem *optime noueras*⁴⁹⁴. Cette seconde anecdote, qui intervient quelques lignes seulement après la première, est l'occasion de s'appuyer sur des connaissances partagées de l'auteur et de son destinataire. Le Stoïcien qui prend d'abord la parole pour admonester Tullius Marcellinus n'est pas n'importe quel stoïcien, mais un *amicus noster Stoicus*⁴⁹⁵. À la fin de ce récit, au moment d'en tirer un enseignement, Sénèque insiste à nouveau en désignant Marcellinus comme *amici tui*⁴⁹⁶. Ce passage montre également que l'auteur a recours à des images frappantes, qui ont non seulement pour fonction de toucher le destinataire, mais aussi de lui permettre de visualiser la scène. C'est particulièrement le cas à la toute fin du récit, qui évoque le suicide de Marcellinus :

*Non fuit illi opus ferro, non sanguine : triduo abstinuit et in ipso cubiculo poni tabernaculum iussit. Solum deinde inlatum est, in quo diu iacuit et calda subinde suffusa paulatim defecit, ut aiebat, non sine quadam uoluptate, quam afferre solet lenis dissolutio non inexperta nobis, aliquando liquit animus*⁴⁹⁷.

Cette visualisation est d'autant plus efficace qu'elle s'appuie sur des souvenirs communs. Connaissant Marcellinus, ils peuvent d'autant mieux se représenter la scène. La mort est ici racontée et décrite de façon concrète. C'est une mort douce parce qu'elle est progressive, et

⁴⁹¹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 77, 1, p. 65, trad. : « Aujourd'hui se sont montrés à l'improviste les navires d'Alexandrie qu'on dépêche toujours en avant pour annoncer la flotte qui doit suivre ».

⁴⁹² *Ibid.*, 77, 1-3, p. 65-66.

⁴⁹³ *Ibid.*, 77, 3, p. 66, trad. : « Cette façon de penser, qui devrait être la mienne même si je n'étais pas un vieillard, s'impose aujourd'hui plus que jamais ».

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 5, p. 66, trad. : « que tu as très bien connu ».

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 6, p. 67, trad. : « un stoïcien de nos amis ».

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 10, p. 70, trad. : « ton ami ».

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 77, 9, p. 67-68, trad. : « Il n'eût pas besoin de fer, d'effusion de sang. Il passa trois jours sans manger et fit finalement installer dans sa chambre un baldaquin à l'intérieur duquel on déposa la baignoire : il y resta longtemps. L'eau chaude continuellement versée lui causa peu à peu une faiblesse accompagnée, disait-il, de plaisir, de ce plaisir que l'être éprouve dans un paisible anéantissement bien connu de moi qui ai plus d'une fois perdu connaissance. »

qu'elle n'est pas douloureuse. Elle s'accompagne singulièrement d'un certain plaisir, celui de la dissolution de l'être, qui se retrouve dans bien d'autres *Lettres à Lucilius*. Ce passage fait notamment écho à celui de la lettre 24, qui racontait cette fois-ci la mort de Caton, en commentant l'emploi du récit :

« *Decantatae* » inquis « *in omnibus scholis fabulae istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis.* » Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut uellet mori, alterum ut posset. Compositis ergo rebus, utcumque componi fractae atque ultimae poterant, id agendum existimauit ne cui Catonem aut occidere liceret aut seruare contingeret et stricto gladio quem usque in illum diem ab omni caede purum seruauerat, « nihil » inquit « *egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. Non pro mea adhuc sed pro patriae libertate pugnaui, nec agebam tanta pertinacia ut liber, sed ut inter liberos, uiuerem : nunc quoniam deploratae sunt res generis humani, Cato deducatur in tutum.* » Impressit deinde mortiferum corpori uulnus ; quo obligato a medicis cum minus sanguinis haberet, minus uirium, animi idem, iam non tantum Caesari sed sibi iratus nudas in uulnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potentiae spiritum non emisit sed eiecit⁴⁹⁸.

La scène est très dramatique et visuelle. Le geste de Caton, qui porte les mains à sa poitrine pour panser la plaie qu'il a lui-même ouverte, a quelque chose de tragique et de pathétique à la fois. C'est la sensibilité du lecteur, et non plus son intelligence qui est ici visée. Ces passages témoignent de l'importance de l'imagination. Le récit permet en quelque sorte de visualiser la mort afin d'en faire l'expérience. Ces deux passages montrent quel rôle essentiel joue l'image dans la méditation sénéquienne, et justifie le fait que le langage sénéquien soit tellement imagé. L'auteur a recours à de nombreuses métaphores et surtout à des comparaisons, qui n'ont généralement rien de très original, mais reprennent plutôt des images empruntées notamment à la tradition stoïcienne⁴⁹⁹. Comme dans le texte de Cicéron, celles-ci ne se limitent pas à des objectifs rhétoriques, on sait du reste à quel point Sénèque se méfiait des subtilités excessives de cette dernière. Bien au contraire, il revient aux origines philosophiques de la rhétorique, conçue comme *enargeia*. En rendant visible la mort de Marcellinus,

⁴⁹⁸ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, t. 1, 24, 6-8. Texte latin : SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, trad. Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 103-104. Trad. : SENEQUE, *Lettres*, trad. Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, p. 659-660 : « Ces histoires-là, dis-tu, sont des rengaines rabâchées dans toutes les écoles. Quand on en sera au point suivant : le mépris de la mort, tu me conteras l'histoire de Caton. » Et pourquoi ne le montrerais-je pas à sa dernière nuit, lisant un livre de Platon, une épée sous son chevet ? Il s'était ménagé ces deux ressources dans cette extrémité : l'une lui donnait la volonté, l'autre la possibilité de mourir. Après avoir réglé ce qui pouvait l'être dans une situation compromise et désespérée, il regarda comme son devoir de n'abandonner à personne la liberté de tuer Caton ou l'honneur de le sauver. C'est pourquoi, tirant son épée, qu'il avait conservée jusqu'à ce jour pure de toute effusion de sang : « Tu n'as rien gagné, s'écria-t-il Fortune, à t'opposer à tous mes efforts. Je n'ai pas combattu jusqu'ici pour ma liberté propre, mais pour la liberté de ma patrie. Je ne m'obstinais pas à ce point dans l'action pour être libre, mais pour vivre parmi des hommes libres. Puisqu'il n'y a plus rien à espérer du genre humain, il est temps de mettre Caton à l'abri. » Il frappe et se fait une blessure mortelle. Les médecins bandent la plaie. Ayant moins de sang, moins de forces, avec autant de cœur que jamais, irrité non plus contre César seul, mais contre lui-même, il porte ses mains désarmées sur la plaie, et cette âme généreuse contemprice de toute tyrannie, il ne la rend pas, il la rejette. »

⁴⁹⁹ Pour davantage de précisions : Mireille ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies : étude sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

ou encore celle de Caton, nous la faisant ainsi vivre par procuration. C'est donc une véritable expérience spirituelle qui est ici proposée, par l'intermédiaire des anecdotes. Cela justifie du reste que, comme Cicéron, Sénèque n'hésite pas à s'y attarder, au risque de se livrer à des digressions. Cette expérience permet de remplacer des visions fausses par des visions justes :

Le sage est celui qui ôte le masque et qui fait voir le vrai visage des choses : derrière les terribles instruments du bourreau se cache la simple douleur que tout un chacun est en mesure de supporter. L'œil s'avère donc bien le point central d'une progression possible, lui qui se laisse piéger par la *persona* des choses, mais qui est susceptible de voir leur véritable *facies*⁵⁰⁰.

La vision révèle et dévoile. L'idéal serait d'avoir toujours sous les yeux un sage qui nous montre le chemin, comme dans les écoles de philosophie où les maîtres et leurs disciples vivaient en communauté, mais comme cela n'est plus possible, Sénèque propose la médiation du texte. Celui-ci est là pour pallier l'absence du maître grâce à l'*evidentia* qui donne l'illusion de la vie.

a-2-2. Objectifs

Ce texte réalise un exercice spirituel parce qu'il a d'abord un objectif thérapeutique pour celui qui le produit : il doit l'aider à surmonter sa peur de la mort afin de l'aborder avec sérénité. L'argumentation qu'il développe est censée agir sur celui qui la produit comme sur son destinataire, les Stoïciens pensant qu'il suffit de se convaincre que la mort n'est pas un mal pour ne plus en pâtir.

Sénèque met en avant l'objectif du détachement qui est pour lui une forme de libération. Ce n'est pas un détachement du corps et de ses voluptés, puisqu'il ne les rejette pas aussi catégoriquement que le voudrait la doctrine stoïcienne. Il consiste en revanche à séparer de soi-même ce qui pourrait être une entrave à la sérénité (la *tranquillitas*). Si cette idée est un *topos* que l'on retrouve dans de nombreux autres exercices stoïciens, Sénèque la met tout particulièrement en avant, plus que ne le fait par exemple Cicéron. Cette libération passe pour lui par une familiarisation progressive. Se familiariser avec la mort, c'est avant tout tenter de l'appriivoiser en en relativisant l'importance : apprendre à y être indifférent, à la mépriser. Pour ce faire, il a recours à une méditation élaborée selon des principes logiques et rhétoriques : une argumentation construite, une rhétorique du paradoxe (qui repose comme nous l'avons montré sur des constructions binaires, des parallélismes de construction, etc.).

L'exercice doit permettre de contrôler les représentations. Pour les Stoïciens, le bonheur de l'homme dépend en grande partie de la façon dont il se représente les choses. Cette

⁵⁰⁰ Sylvain LEROY, « Sénèque ou la force de l'*evidentia* dans les livres I et II des *Lettres à Lucilius* », dans *Loxias* 55 (décembre 2016), mis en ligne le 12 janvier 2017, consulté le 23 août 2018, URL : <http://revel.unice.fr/loxias/index.html/signaler.html?id=8583>.

représentation que nous nous faisons des choses détermine l'action qu'elles auront sur nous. La peur de la mort, par exemple, est en grande partie due à la représentation démesurée que nous nous en faisons. L'exercice stoïcien a donc traditionnellement pour fonction de contrôler ces représentations⁵⁰¹ en réévaluant les images qui se présentent à l'esprit. Nous avons montré que Sénèque le faisait ici en ayant recours à une méditation plus immédiate qu'élaborée, fondée sur un recours à des anecdotes donnant l'illusion de la réalité. Ce sont elles qui substituent ainsi aux visions fausses, des visions plus justes, et complètent l'argumentation afin de lutter contre la peur de la mort, cette passion qui empêche d'y être indifférent.

Pour conclure, cette lettre se fonde sur des éléments doctrinaux dont l'élaboration logique doit avoir une certaine efficacité éthique : l'argumentation doit convaincre Sénèque et son lecteur qu'il faut accepter la mort avec sérénité. Pour ce faire, l'auteur reprend des arguments attendus de son école et les formule de façon brève et frappante, selon une rhétorique de la sentence. Cependant, l'objectif qu'il poursuit est moins de transmettre ces derniers que de proposer une méthode qui les mette à l'épreuve. C'est ce que révèlent les commentaires métadiscursifs qui commentent l'exercice en train de se faire. S'ils ont pour fonction de participer à l'ambition pédagogique du discours, ces commentaires montrent également un changement radical de posture par rapport aux exercices de la période hellénistique que nous avons repéré dans les *Tusculanes*. Ici encore, les éléments doctrinaux, de même que les méthodes traditionnelles ne sont pas immédiatement admis. Ils sont passés par le crible du jugement de Sénèque qui se réserve ou pas le rôle d'y adhérer. C'est l'expérience personnelle qui permet alors de valider les arguments formulés. Le choix de la forme plus personnelle de la lettre, qui confère une dimension plus intime à l'exercice permet surtout d'ancrer celui-ci dans un passé et un présent qu'il partage avec Lucilius. En outre, la méditation proposée dans cet exercice ne se réduit pas à un travail intellectuel. Sénèque s'appuie aussi sur l'imagination pour révéler ce qui aurait dû être évident : la mort n'est pas insurmontable. L'exercice de la mort doit permettre de reprendre le contrôle de ses représentations, en considérant cette peur comme le fruit de nos illusions (nous nous représentons la mort comme terrifiante alors qu'elle ne l'est pas). C'est pourquoi cet exercice a aussi partie liée avec le contrôle des représentations, mais aussi avec le regard d'en haut, qui réalise un changement de perspective (adopter le point de vue divin, contempler l'ordre des choses dans sa globalité, en prenant de la hauteur). Ces deux pratiques complémentaires doivent permettre de dépasser son individua-

⁵⁰¹ Le contrôle des représentations est parfois considéré comme un exercice spirituel en lui-même. Il consiste à s'entraîner à maîtriser la façon dont nous concevons les choses, dont nous les visualisons. C'est conjointement un travail de l'imagination et de la raison. On le trouve notamment chez Épictète.

lité égoïste et passionnelle, afin de s'ouvrir à l'ordre universel : la mort est non seulement commune à tous les hommes, mais elle l'est aussi à tous les êtres vivants. C'est pourquoi sa méditation est un acte de détachement de soi qui permet de s'inscrire dans un tout. Ces deux exercices ont pour effet de faire entrer la contemplation dans l'exercice de la mort, cette technique propre à une méditation plus immédiate. Celle-ci passe ici par des anecdotes particulièrement développées qui proposent une expérience fictive de la mort. Elle s'appuie, comme chez Cicéron, sur une poétique de l'*enargeia* qui révèle ce qui aurait dû être évident et met artificiellement le disciple en présence du maître absent.

b- Chez les Épicuriens. Lucrèce, *De Natura rerum*⁵⁰², livre III

Dans le troisième livre du *De rerum natura*, Lucrèce aborde lui aussi la question de la mort, mais sous la forme nouvelle d'un poème versifié. Il reprend les arguments épicuriens attendus, c'est pourquoi il est généralement rattaché à cette école, mais l'est-il de façon aussi tranchée ? Nous avons montré que Cicéron et Sénèque se préservaient un certain espace de liberté face à la doctrine stoïcienne : elle était celle avec laquelle ils avaient le plus d'affinités, mais ils ne s'y sentaient pas pour autant liés de façon inconditionnelle. L'exercice épicurien partage avec son homologue stoïcien l'objectif de lutter contre la peur de la mort, et de comprendre que celle-ci n'est pas un mal. Comme ce dernier, il passe par une argumentation méthodique et systématique et y intègre le recours aux affects. Cependant, pour les Épicuriens, l'exercice de la mort n'est pas une *praemeditatio malorum*. C'est là un point essentiel sur lequel il s'oppose à sa version stoïcienne. Anticiper les maux reviendrait à s'infliger une souffrance inutile, et mieux vaudrait au contraire focaliser son attention sur les plaisirs passés afin de surmonter les maux du présent. La peur de la mort est une passion sclérosante parce qu'elle rend impossible tout plaisir, or ils considèrent ce dernier comme le but de toute existence. C'est pourquoi l'exercice de la mort, qui pour objectif cette reconquête du plaisir, est un exercice fondamental. Dans le *De natura rerum* de Lucrèce, la méditation se déploie non seulement à travers l'argumentation, mais aussi à travers le travail poétique du langage, là encore très imagé. C'est pourquoi la critique a longtemps souligné les insuffisances logiques de son discours. Nous reprendrons au contraire l'approche d'Elizabeth Asmis⁵⁰³ et de Sabine

⁵⁰² L'édition de référence que nous utilisons dans ce chapitre est la suivante : LUCRECE, *De rerum natura, De la nature*, trad. José Kany-Turpin, Paris, Garnier Flammarion, Bilingue, 1997.

⁵⁰³ Elizabeth ASMIS, « Rhetoric and Reason in Lucretius », dans *The American Journal of philology*, vol. 104, N°1, The Johns Hopkins University Press, 1983, p. 36- 66.

Luciani⁵⁰⁴ qui ont montré que Lucrèce garde bien malgré tout le contrôle de l'enchaînement logique de ses arguments⁵⁰⁵. L'exercice lucrétien de la mort laisse une plus large part à la méditation plus immédiate et intuitive, qui recherche une forme de présence. Nous verrons que celle-ci passe essentiellement par des images (conçues comme des visions, des intuitions) et conduit à la *divina voluptas*. Cette volupté est le principal objectif à atteindre.

b-1. Méthode

Comme nous l'avons fait précédemment au sujet de l'exercice stoïcien, nous tenterons d'abord de définir la posture particulière qu'adopte Lucrèce par rapport à son lecteur, avant de revenir sur l'argumentation mise en œuvre, mais aussi sur la plus large place laissée à un autre type de méditation.

Le texte ne prend pas ici la forme d'un dialogue avec autrui, mais celle d'un discours adressé à un destinataire, qui reste indéfini à l'intérieur du texte, et à qui l'auteur s'adresse directement (c'était le cas aussi chez Sénèque). Lucrèce dédie son *De rerum natura* à un certain Memmius, qui serait un aristocrate romain et « orateur de talent et personnalité politique liée à César »⁵⁰⁶. Gouverneur en Bithynie (en 57), il y aurait fréquenté le poète Catulle, et aurait lui-même écrit de la poésie érotique. La vocation pédagogique du discours semble donc aller de soi, encore faut-il en préciser les objectifs. Jusqu'à ce jour, la critique s'est accordée à penser que Lucrèce s'était fixé celui de transmettre (*traducere*) la doctrine épicurienne, découverte depuis peu. Rappelons que si Épicure a vécu plus de deux cents ans avant lui, l'épicurisme est encore nouveau à Rome à l'époque de Lucrèce. Cette thèse est étayée par l'éloge d'Épicure placé à l'ouverture de l'œuvre, et qui semble faire de ce dernier une figure idéalisée, quasiment divine, dans l'ombre de laquelle se placerait Lucrèce. Celui-ci abandonnerait donc la posture du maître pour s'effacer derrière ce maître véritable, dont il ne serait qu'un intermédiaire, comme le prêtre qui s'efface devant Dieu dans l'exercice chrétien. De fait, le lecteur retrouve bien dans le *De rerum natura*, les topiques incontournables, qui sont des réécritures des paroles du maître Épicure ou parfois de Démocrite. Comme chez Sénèque, elles sont souvent formulées très brièvement, sous forme de sentences, comme *logoi philosophoi* voués à être appris et à engendrer l'action. C'est ce que montre l'impératif de mémorisa-

⁵⁰⁴ Sabine LUCIANI, « L'art de la parole : pratique et pouvoir du discours. Lucrèce et la voix de la Nature », dans *Vita Latina*, N°183-184, 2011, p. 205-218.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 37 : « There are two orders of arguments in Lucretius' presentation : one is the underlying logical sequence, of which Lucretius himself is always aware ; the other is the order of presentation itself, which may be called "rhetorical" and which is intended to make the doctrines clear and attractive to the student. »

⁵⁰⁶ José KANY, TURPIN, Introduction de LUCRÈCE, *De rerum natura*, Garnier Flammarion, Bilingue, 1993, p. 8.

tion qui les précède souvent. Citons par exemple : « *Nunc animam quoque ut in membris cognoscere possis esse* »⁵⁰⁷. Les adresses directes au lecteur font le plus souvent suite à des exposés didactiques, comme c'est le cas au début du troisième livre :

*noscere ut hinc possis non aequas omnia partis
corpora habere neque ex aequo fulcire salutem*⁵⁰⁸.

De fait, il était d'usage chez les Épicuriens de partir de la lecture et de la mémorisation de brefs résumés des dogmes, auxquels on revenait au besoin afin d'éviter toute dispersion⁵⁰⁹.

La posture adoptée par Lucrèce est un peu différente de celle observée dans les textes de Sénèque et Cicéron. Comme ces derniers, il s'associe au lecteur par l'utilisation de la première personne du pluriel :

*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,
Quandoquidem natura animi mortalis habetur.
Et uelut ante acto nil tempore sesimus aegri,
[...] sic, ubi non erimus, (...)*⁵¹⁰.

En revanche il rejette l'usage de l'exhortation qui est quasiment absente de ce texte. Lucrèce semble ainsi se poser en guide, plus qu'en maître, à l'égard de son lecteur. À ce sujet, Pierre Vesperini fait remarquer que l'auteur présente lui-même le *De rerum natura* comme un *peragro*, et que ce terme, loin d'être anodin, renvoie à une réalité sociale très précise. Il désigne en effet « le parcours suivi par un visiteur cultivé dans les galeries de sculptures ou de tableaux qu'on trouvait dans les villas, c'était un des modes d'apprentissage de la culture grecque »⁵¹¹. Le poème proposerait donc un parcours, non pas de la seule doctrine épicurienne, mais de l'ensemble des savoirs grecs, dans lequel Lucrèce nous servirait de guide. Mais les éléments de doctrine, les *logoi philosophoi*, sont-ils seulement des objets culturels (notamment parce qu'ils sont empruntés à la culture grecque) dépourvus de toute efficacité éthique ? Si tel était le cas, ce troisième livre du *De rerum natura* ne serait définitivement pas un exercice de la mort. Plusieurs raisons nous amènent cependant à penser autrement.

La première est que l'auteur n'a peut-être pas la posture neutre et effacée qu'il prétend avoir, et que la tradition critique lui a massivement attribuée. Certains passages montrent au contraire qu'il n'hésite pas parfois à s'impliquer par l'usage répété de la première personne,

⁵⁰⁷ Livre III, v. 117-118, trad. : « Apprends-le donc : l'âme aussi loge dans les membres/ et ce n'est pas l'harmonie ».

⁵⁰⁸ Livre III, v. 124-125, p. 186, trad. : « Tu peux en conclure que les atomes n'ont pas tous / le même rôle et n'étaient pas également l'existence ».

⁵⁰⁹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 167.

⁵¹⁰ Livre III, v. 830-838, p. 226, trad. : « La mort n'est rien pour nous et ne nous touche en rien/ puisque l'esprit révèle sa nature mortelle. / De même qu'autrefois nous n'avons nullement souffert/ [...] de même quand nous ne serons plus... ».

⁵¹¹ Pierre VESPERINI, *La philosophia d'Ennius à Cicéron*, op. cit., p. 358.

comme c'était le cas chez Sénèque. Comme ce dernier, il prend également soin d'ancrer son discours dans le moment de son énonciation, comme ici :

*Nunc animum atque animam dico*⁵¹².

Chez Sénèque, ce procédé permettait d'appuyer les *logoi philosophoi* en le validant par l'expérience personnelle de l'auteur, qui faisait autorité. Cela semble encore être le cas ici, comme le montre le verbe *dico* (« je dis »), qui résonne en fin de vers comme un engagement, voire une caution personnelle. Ce vers fait suite à ce passage dans lequel l'auteur affirme son opinion, par opposition à d'autres philosophes, dont il ne cite pas l'école, comme c'était le cas, cette fois, dans les *Tusculanes* :

*Sensum animi certa nonesse in parte locatum [...]
Sic animi sensum non certa parte reponunt ;
Magno opere inquo mi diuersi errare uidentur.
Nunc animam quoque ut in membris cognoscere possis
Esse, neque harmonia corpus sentire solere*⁵¹³.

Ce faisant, Lucrèce se construit bien une *persona* de philosophe, et attribue à sa parole une certaine valeur d'autorité. On remarquera que les formules brèves et frappantes sont beaucoup plus nombreuses à partir du vers 830 :

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum.

Après les deux premières parties du développement qui étaient organisées de façon rigoureusement argumentative, le ton change. Il ne s'agit plus d'argumenter, mais de formuler des recommandations éthiques. Lucrèce le fait d'un ton parfois polémique (comme l'a analysé Barbara Wallach⁵¹⁴), qui relève de la diatribe, ce genre qui privilégie l'expression brève et mordante, souvent provocatrice. Ce faisant, il exprime avec vigueur ses convictions en recourant à l'anaphore, et à d'autres autres procédés d'insistance :

*Nil tamen est ad nos qui comptu coniugioqueitalique pourquoi les marges ont-elles changé ?
Corporis atque animae consistimus uniter apti.
Nec, si...
[...]
Atque...
[...]
Et nunc nil
[...]
nec memori tamen
[...]
nec*⁵¹⁵

⁵¹² Livre III, v. 136, p. 188, trad. : « maintenant je dis que l'esprit et l'âme ».

⁵¹³ Livre III, v. 98- 118, p. 187, trad. : « Au contraire, selon certains philosophes, / la sensibilité n'a pas de siège particulier [...]. Ne fixer aucun siège à la sensation de l'esprit, / voilà qui me paraît une très grande erreur. [...] Apprends-le donc : l'âme aussi loge dans les membres / et ce n'est pas l'harmonie qui rend le corps sensible. »

⁵¹⁴ Barbara WALLACH, *Lucretius and the diatribe against the fear of death. De rerum natura, III, 830-1094*, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1976, citée par Jean SALEM dans op. cit., p. 120.

⁵¹⁵ LUCRECE, *De rerum natura*, livre III, v. 845- 867, p. 228.

L'insistance sur les négations marque ici un refus très clair de l'auteur (non, la mort n'est rien pour lui), et le martellement de cette idée doit aider le lecteur à s'en imprégner. Lucrèce rejoint ainsi Sénèque qui traite son lecteur avec une certaine véhémence. Aussi est-on tentés d'aller plus loin et de remettre en question, comme le fait Vesperini, l'attachement inconditionnel de Lucrèce à la doctrine épicurienne que la tradition a jusqu'alors voulu prêter à Lucrèce :

Le postulat consistant à faire de Lucrèce un philosophe ou un poète épicurien désireux de convertir ses contemporains à la doctrine du Jardin ne va pas de soi⁵¹⁶.

De fait, cet attachement, s'il était naturel en Grèce quelques siècles plus tôt, aurait de quoi surprendre, dans la Rome du II^e siècle, si l'on considère l'évolution que nous avons déjà pu observer dans les textes de Cicéron et de Sénèque. Vesperini appuie notamment cette idée par un commentaire de l'ouverture du premier livre. Il remarque que la prière à Vénus n'a rien d'épicurien si l'on se souvient que, selon cette doctrine, les dieux restent indifférents aux hommes. Faire de la déesse une allégorie de la *Voluptas*, souverain bien recherché par cette école, ne tient pas non plus si l'on regarde de plus près le plaisir que celle-ci représente. Il s'agit en effet du plaisir comme principe de procréation, un plaisir qui n'est pas considéré par Épicure comme un plaisir pur, et ne peut donc se confondre avec le souverain bien⁵¹⁷.

La seconde raison pour laquelle il s'agit bien ici d'un exercice de la mort est que l'auteur élabore son texte de façon argumentative à la recherche d'une efficacité éthique : se convaincre et convaincre le lecteur que la mort n'est pas un mal. Or, dans la perspective empiriste de l'épicurisme, un mal est quelque chose que l'on peut ressentir comme tel par le biais de la sensation. La thèse centrale de l'argumentation est donc de montrer que nous n'avons pas la sensation de la mort, parce qu'après elle il n'y a rien. Le discours est clairement organisé en trois parties : la première montre que l'âme est matérielle (v. 94-416), la seconde en déduit qu'elle est mortelle (v. 417-829), et la dernière, que la mort n'est donc pas à redouter (v. 830-1094)⁵¹⁸. Le texte commence, comme celui des *Tusculanes*, par une réflexion sur la nature de l'âme afin de déterminer si celle-ci est immortelle ou pas, et si elle serait encore en mesure de sentir après la mort. Aussi la démonstration porte-t-elle conjointement sur la question de l'immortalité de l'âme et sur celle de la nature des sensations. Lucrèce commence par rappeler que l'âme est le siège des sensations. Il distingue l'âme (*anima*) et l'esprit (*animus*) : le second est la partie rationnelle de l'homme (on parle aussi de *mens*), la première est le siège

⁵¹⁶ Pierre VESPERINI, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, coll. L'épreuve des idées, 2017.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 119-120.

⁵¹⁸ Jean SALEM, *La mort n'est rien pour nous*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1998, p. 116.

de la sensibilité. Il rappelle que par cette idée, il s'oppose à qui disent que « la sensibilité n'a pas de siège particulier », car selon lui « il existe une disposition vitale du corps, une harmonie, comme disent les Grecs, qui nous fait vivre et sentir », et il s'agit de l'âme :

*sensum animi certa non esse in parte locatum,
uerum habitum quendam uitalem corporis esse,
harmoniam Graei quam dicunt, quod faciat nos
uiuere cum sensu*⁵¹⁹.

C'est une thèse peu répandue, d'origine pythagoricienne, mais qui a été reprise surtout par des disciples d'Aristote comme Dicéarque. Elle est choisie parce qu'elle a le mérite d'être diamétralement opposée à celle que défend Lucrèce, et sert donc les besoins de son argumentation. Il établit ensuite que l'âme et l'esprit sont fondamentalement liés par leur nature corporelle, ce qui est plus évident pour l'âme étant donné son rapport aux sensations. C'est pourquoi il prend le temps de prouver la nature corporelle de l'esprit (v. 177 à 207), avant de s'attarder sur la composition physique commune à l'âme et à celui-ci (le vent, l'air et le feu) (v. 208 à 237). Il précise ensuite sa définition de la sensation, qu'il conçoit comme un mouvement (v. 245-277), ce qui sera important dans la suite du raisonnement, sachant que ne pourra être considéré comme un mal que ce qui est objet de sensation. Il explique alors qu'il existe chez l'homme comme chez les autres animaux des caractères innés : certains sont enclins à la colère, d'autres sont trop indulgents (v. 288-322). Cela le conduit à relativiser la capacité de l'éducation à lutter contre notre propre nature (nos défauts innés) :

*Sic hominum genus est. Quamuis doctrina politos
Constituatur pariter quosdam, tamen illa relinquit
Naturae cuiusque animi uestigia prima*⁵²⁰.

La *forma naturae* qu'évoque ici Lucrèce n'est autre que la « forme maîtresse »⁵²¹ de Montaigne : c'est une prédisposition de caractère, quelque chose d'inné. Selon Lucrèce, l'éducation n'a pas de prise sur cette nature première. Cependant, il juxtapose ensuite les vers suivants (pas de connecteur logique dans le texte original, contrairement à sa traduction) qui semblent contredire l'idée précédente :

*Illud in his rebus uideo firmare potesse,
usque adeo naturarum uestigia linqui
paruola quae nequeat ratio depellere nobis,
ut nil inpediat dignam dis degere uitam*⁵²².

⁵¹⁹ Livre III, v. 98-101, p. 186.

⁵²⁰ Livre III, v. 307-309, p. 196, trad. : « Ainsi des hommes : l'éducation a beau produire/ certains individus également policés./ elle préserve les marques de leur nature première. ». C'est la forme maîtresse dont parle Montaigne.

⁵²¹ *Essais*, III, 2, p. 43.

⁵²² Livre III, v. 319-322, p. 198, trad. : « Mais je vois qu'il m'est possible d'affirmer ceci:/ Les marques laissées par nos natures et que la raison/ Ne parvient pas à effacer sont tellement minces/ Qu'il n'est aucun obstacle à une vie digne des dieux. »

Il reprend les termes d'Épicure dans son ouvrage *Sur la nature*, qui souligne le rôle de la raison et de l'éducation en matière d'éthique.⁵²³ Comme si les strophes précédentes n'étaient qu'une digression à propos de la nature corporelle de l'esprit (traitée v. 177 à 207), Lucrèce revient alors à la question de la nature corporelle de l'âme (*igitur* faisant le lien avec la réflexion initiale) :

*Haec igitur natura tenetur corpore ab omni*⁵²⁴.

Il ne s'y attarde pas et en vient très vite (v. 325-349) à l'enjeu de cette question de la nature corporelle de l'âme : le corps ne peut survivre à la mort (si l'âme meurt, le corps meurt aussi et vice versa⁵²⁵). Lucrèce fait alors une nouvelle fois un détour par la question de la sensation (v. 350-395), avant de revenir sur le rôle de l'esprit : le corps et l'esprit étant liés, l'un ne peut non plus exister sans l'autre. Le passage suivant est une étape essentielle de la démonstration, c'est pourquoi il est particulièrement développé (v. 417 à 829). Lucrèce y justifie le caractère mortel de l'âme, en utilisant pas moins de vingt-neuf arguments empruntés aux différentes écoles⁵²⁶. Il arrive à la conclusion qu'elle n'est pas mortelle, sachant qu'elle est matérielle, c'est-à-dire constituée d'atomes :

*Principio quoniam tenuem constare minutis
corporibus docui, multoque minoribus esse
principiis factam quam liquibus umor aquai*⁵²⁷.

Après cette démonstration de la mortalité de l'âme, il peut se consacrer à définir ce qu'est, selon lui, pour lui la mort (v. 830-930) :

*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,
Quandoquidem natura animi mortalis habetur*⁵²⁸.

Il ne fait que réécrire une des *Maximes capitales* d'Épicure : « La mort n'est rien par rapport à nous, car ce qui est dissous ne sent pas, et ce qui ne sent pas n'est rien par rapport à nous »⁵²⁹. Il s'agit donc de relativiser l'importance de la mort parce que le défunt ne sent plus rien, et que seuls les vivants qu'il laisse après lui continuent de souffrir, mais aussi parce qu'après la mort il n'y a rien à craindre, l'âme n'étant pas immortelle. Par un jeu de mots, c'est la mort qui devient immortelle, dans le passage suivant :

*Nec miserum fieri qui non est posse, neque hilum
Differre an nullo fuerit iam tempore natus,*

⁵²³ Voir note 29 de l'éd. de réf. du *De rerum natura*, p. 498.

⁵²⁴ Livre III, v.323, p. 198, trad. : « Cette âme est donc tenue par le corps tout entier ».

⁵²⁵ Voir le passage de III 5 sur l'âme affrérée au corps, et II 12.

⁵²⁶ Voir la note 34 de l'éd. de réf. du *De rerum natura*, p. 499.

⁵²⁷ Livre III, v. 425-427, p. 204, trad. : D'abord, puisque j'ai montré que l'âme subtile /est composée de corps, d'atomes bien plus petits/ que ceux qui forment l'eau, le brouillard ou la fumée.

⁵²⁸ Livre III, v. 830- 831, p. 226, trad. : « La mort n'est rien pour nous et ne nous touche en rien / Puisque l'esprit révèle sa nature mortelle ».

⁵²⁹ cf. Note 54 de l'édition de référence, p. 501.

*Mortalem uitam mors cum immortalis ademūt*⁵³⁰.

Mais le vers 830 (*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*), marque plus encore un changement d'approche : « la structure rigoureusement démonstrative cède le pas à l'exhortation du prédicateur »⁵³¹. Selon Jean Salem, le *igitur* marque la satisfaction du devoir accompli (le devoir d'argumentation), et la possibilité de passer à un autre ordre de discours. Le troisième livre est donc, dans son ensemble, très rigoureusement organisé selon une progression logique simple et efficace. La démonstration se construit en posant progressivement les jalons nécessaires à sa poursuite et débouche sur la thèse finale selon laquelle la mort n'est pas un mal et que nous ne devons donc pas la craindre. De fait, « de tous les livres du *De rerum natura*, le troisième, écrit Jean Salem, est généralement considéré comme celui dont la composition d'ensemble est la plus nette »⁵³².

La troisième raison pour laquelle ce texte nous semble bien mener un exercice de la mort est l'usage que fait Lucrèce des images. Le recours à ces dernières, plus ou moins juxtaposées sous forme de catalogue, s'inscrit dans une recherche de l'*enargeia* à laquelle participe l'écriture poétique. Chez Lucrèce, le choix d'une forme versifiée ne se justifie qu'en partie par son caractère mnémotechnique. Ceux qui y voient son objectif principal le font généralement pour appuyer la thèse de l'obédience épicurienne du texte, les Épicuriens insistant en effet, plus encore que les Stoïciens, sur la nécessité de reformuler sans cesse les points principaux de la doctrine, et d'en pratiquer le résumé⁵³³. Cependant, l'élaboration poétique du langage se justifie avant tout chez Lucrèce pour sa valeur énergétique. Comme Cicéron et Sénèque, il s'inscrit en effet dans la tradition antique de l'*enargeia* (ici l'*enargeia* poétique) : le discours vise avant tout à montrer ce dont il parle et fait du lecteur un spectateur⁵³⁴. De même que dans le texte de Sénèque, les passages descriptifs ou narratifs ont pour fonction de faire voir quelque chose : ils placent le plus souvent le lecteur face à l'absurdité de ses illusions, réalisant ainsi un travail sur les représentations. C'est ce que fait Lucrèce, qui rappelle à plusieurs reprises, comme Cicéron dans les *Tusculanes*, que l'enfer n'est qu'une image destinée à faire peur aux femmes et aux enfants et qu'elle ne devrait pas effrayer les hommes :

Nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis

⁵³⁰ Qui n'existe plus ne peut être malheureux/ Et il n'importe en rien que l'on soit né un jour./ Quand la mort immortelle a pris la vie mortelle.

⁵³¹ Gian-Biagio CONTE, « Il « trionfo della morte » e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III 1024-1053 », dans *Studi ital. Di filol. Class.*, XXXVII, 1965, p. 114-132, cité et traduit par Jean SALEM dans op. cit., p. 116.

⁵³² Jean SALEM, op. cit., p. 116.

⁵³³ Iseltraut HADOT, « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », dans *Actes du VIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 347-354.

⁵³⁴ Voir à ce sujet Robert E. HEDRICK, *Seeing the unseeable. The philosophical and rhetorical concept of energeia at work in latin poetry*, Florida state university college of arts and science, Proquest LLC, 2015.

*In tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
Interdum nihilo quæ sunt metuenda magis quam
Quæ pueri in tenebris pauitant finguntque futura.*⁵³⁵

Cette image placée dès l'ouverture du texte est reprise vers la fin du troisième livre sur plusieurs vers (v. 978 à 1052) dont nous ne citerons ici qu'une partie. Cette fois-ci, ce sont les idiots (*stultus*) qui prennent l'allégorie de l'enfer au pied de la lettre :

*Atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo
prodita sunt esse, in uita sunt omnia nobis.
[...] Hic Acherusia fit stultorum denique uita.*⁵³⁶

Car, pour Lucrèce, ce qui nous fait peur, c'est moins la réalité que les « chimères » que produit notre imagination et qui sont entretenues par des croyances populaires. Ceux qui, sans réagir, se laissent ronger par la peur de la mort sont comparés à des enfants. On comprend mieux dès lors la reprise du modèle de la galerie de tableaux comme structure du texte : celle-ci serait moins une collection de savoirs, qu'un recueil d'images vives, offrant chacune la vivacité de l'évidence. Aussi pourrait-on peut-être rapprocher ce procédé de construction de la pratique de « l'énonciation en catalogue » que Sylvie Perceau a analysée dans l'épopée homérique⁵³⁷. En effet, cette écriture ne peut se réduire à un procédé mnémotechnique ou taxinomique : ce n'est pas une simple énumération d'images ni un répertoire de connaissances qui devront être mémorisées, mais c'est bien au contraire une parole subjective adressée au lecteur sur un mode amical et qui revêt une valeur performative. C'est pourquoi Lucrèce utilise des périphrases descriptives, des redondances, et des hyperboles, ainsi que les ressources rythmiques et sonores du vers. Le recours à l'image permet ici d'échapper à la méditation intellectuelle pour laisser place à une saisie plus immédiate et intuitive des choses. L'auteur se plaît à souligner l'efficacité de son verbe, par des tournures comme « je te dirai », « je te révélerai ». Comme l'écrit José Kani-Turpin, « tous les spectacles de la nature ont en commun, chez Lucrèce, de se présenter dans la fraîcheur, la nouveauté de leur *species*, c'est-à-dire de leur aspect ou de leur visage brusquement dévoilé [...] ; mais *species* traduit aussi le grec *eidōs* ; c'est donc la forme changeante de la nature, ses multiples « espèces » qu'il faut regarder : seule l'habitude, dit Lucrèce, nous empêche de voir le caractère inouï des choses »⁵³⁸. L'émerveillement conduit alors à la révélation. Ceci est particulièrement visible dans un passage important pour notre étude, par ce qu'il sera très largement repris par Montaigne à la fin

⁵³⁵ Livre III, v. 87- 90, p. 185, trad. : « Car de même que les enfants tremblent et craignent tout/ dans les ténèbres aveugles, nous craignons en plein jour/ parfois des chimères aussi peu redoutables que/ celles dont les enfants s'effraient dans le noir/ et qu'ils s'imaginent prêtes à surgir. »

⁵³⁶ Livre III, v. 978-979 et v. 1023, p.234- 237, trad. : « Tous les supplices qu'en l'abîme infernal/ Place à la tradition, dans notre vie résident. / [...] Bref, c'est ici-bas que les sots craignent l'enfer. »

⁵³⁷ Sylvie PERCEAU, *La parole vive : communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Bibliothèque d'Études classiques n°30, Louvain-Paris, Peeters, 2002.

⁵³⁸ José KANY-TURPIN, Introduction du *De rerum natura*, éd. de référence utilisée, p. 21.22.

de « Que philosopher c'est apprendre à mourir », à savoir la prosopopée de la Nature (v. 931-962). Certains critiques⁵³⁹ ont vu dans cette prosopopée lucrécienne un emprunt à celle de la *Pauvreté* écrite par Bion de Borysthène, un auteur de diatribe qui aurait vécu de 325 à 255 av. J.-C. Lucrèce prend pour cible ceux qui sont insatisfaits de ce que leur offre la nature, et n'acceptent pas la mort. La Nature profère ici une parole de sagesse : être sage c'est savoir se satisfaire de ce qui nous est donné. Lucrèce reprend en effet la conception d'Épicure de la nature comme *natura naturans*, c'est-à-dire comme entité créatrice. Dans cette prosopopée, la Nature s'adresse au vieillard pour lui faire prendre conscience qu'il est temps pour lui de céder sa place, parce qu'elle n'a plus rien à lui apporter, plus de « nouveaux plaisirs ». Lucrèce utilise aussi des images fortes, parfois violentes, comme dans le passage suivant, qui évoque une tête coupée :

*Et caput abscisum calido uiuenteque trunco
Seruat humi uoltum uitalem oculosque patentis
Donec relliquias animai reddidit omnis.*⁵⁴⁰

L'image est d'autant plus crue que Lucrèce insiste sur des détails concrets : le tronc chaud et la vue. De la même façon, dans le passage suivant, il évoque l'odeur de la putréfaction, mais sans, cette fois, solliciter les sens :

*Denique cum corpus nequeat perferre animai
Discidium quin in taetro tabescat odore,
Quid dubitas quin ex imo penitusque coorta
Emanarit uti fumus diffusa animae uis*⁵⁴¹

Ce passage fait écho au long passage, à la fin du troisième livre (v.713-740), sur les vers qui dévorent les cadavres, et dont nous ne reproduisons ici que le début :

*Sin ita sinceris membris ablata profugit
Ut nullas partis in corpore liquerit ex se,
Unde cadauera rancenti iam uiscere uermes
Expirant, atque unde animantum copia tanta
Exos et exsanguis tumidos perfluctuat artus ?*⁵⁴²

Dans ces vers, la mort est abordée de façon très concrète et sensorielle. Comme Cicéron, Lucrèce rappelle que l'enfer n'est qu'une allégorie, mais ne manque pas pour autant d'en broser les principaux traits (v. 1012-1022).

⁵³⁹ A. OLTRAMARE, *Les Origines de la diatribe romaine*, Lausanne, Payot, 1926, p.112 et B. WALLACH, *Lucretius and the diatribe againts the fear of death*, op. cit. p. 62.

⁵⁴⁰ Livre III, v. 654-656, p. 216, trad. : « « Une tête coupée d'un tronc encore chaud et vivant/ garde par terre l'expression vive, les yeux ouverts, / avant qu'elle ait rendu tous les restes de l'âme. »

⁵⁴¹ Livre III, v. 580- 583, p. 212, trad. : « Enfin, si le corps ne peut subir le divorce de l'âme/ sans se décomposer dans une odeur infecte, /comment douter qu'émanant de ses profondeurs/ l'âme comme fumée ne soit allée s'épandre ? »

⁵⁴² Livre III, v. 717. 721, trad. : « Si l'âme a pris son essor, tous ses membres intacts,/ sans laisser dans le corps aucune partie d'elle-même,/ d'où viennent donc les vers que de leur chair putride/ exhalent les cadavres ? »

Alors qu'« Épicure se défiait de la poésie, et notamment de la poésie homérique »⁵⁴³, Lucrèce semble en reprendre les ressorts, en la concevant non seulement comme du miel capable de mieux faire passer les idées (I, 935-947), mais surtout comme une façon de soutenir l'effort de la réflexion par l'évidence de la contemplation (méditation intuitive). De fait, il ne s'agit pas de substituer l'évidence à l'effort, mais de développer ces deux techniques complémentaires. C'est ce que montre ce passage qui s'articule autour des expressions « *quoniam* [...] *docui* » (« puisque j'ai montré ») et « *quoniam* [...] *cernis* » (« puisque tu vois ») :

*Principio quoniam tenuem constare minutis
Corporibus docui, multoque minoribus esse
Principiis factam quam liquibus umor aquai,
Aut nebula aut fumus [...]
Nunc igitur quoniam quassatis undique uasis
Diffluere umorem et laticem discedere cernis,
Et nebula ac fumus quoniam discedit in auras,
Crede animam quoque diffundi...*⁵⁴⁴

Pour croire quelque chose, il faut donc d'abord le démontrer, et ensuite le voir, c'est-à-dire avoir recours à l'argumentation qui démontre puis à la contemplation qui révèle. Cette complémentarité des deux types de méditation, que nous avons déjà mise en évidence, de façon plus ténue, chez Cicéron, est beaucoup plus présente chez Lucrèce, et elle deviendra essentielle dans l'exercice chrétien.

b-2. Objectifs

Pour les Épicuriens comme pour les Stoïciens, l'exercice de la mort a surtout pour fonction de combattre la peur que celle-ci nous inspire, cependant ce combat n'emploie pas les mêmes méthodes (il ne passe pas par une anticipation, mais plutôt par une remise en perspective) et il ne poursuit pas les mêmes objectifs.

Le troisième livre du *De rerum natura* commence par un éloge d'Épicure dans lequel Lucrèce annonce les finalités de l'exercice qu'il va mener :

*hasce secundum res animi natura uidetur
atque animae claranda meis iam uersibus esse,
et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
funditus humanam qui uitam turbat ab imo,
omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
esse uoluptatem liquidam puramque relinquit.*⁵⁴⁵

⁵⁴³ Sabine LUCIANI, « L'art de la parole : pratique et pouvoir du discours. Lucrèce et la voix de la Nature », dans *Vita Latina*, n° 183-184, 2011, p. 207.

⁵⁴⁴ Livre III, v. 425-437, p. 204-5, trad. : « D'abord, puisque j'ai montré que l'âme subtile/ est composée de corps, d'atomes bien plus petits/ que ceux qui forment l'eau, le brouillard ou la fumée [...] et puisque tu vois l'eau des vases agités/ s'écouler de tous côtés et partout se répandre,/ puisque brume et fumée dans l'air se dissipent,/ crois donc que l'âme se répand... »

C'est d'abord en « éclairant » (*claranda*) la nature de l'esprit et de l'âme qu'il entend combattre la peur de la mort qui rend tout plaisir (*voluptatem*) impossible. « Éclairer » ne revient pas seulement à expliquer, à faire comprendre par l'argumentation, mais aussi à faire voir (*uidetur*), ce qui relève de la contemplation et de l'immédiateté. L'exercice passe par une argumentation qui reprend les principaux *logoi* épicuriens sur la question et les articule entre eux afin de convaincre le lecteur que la mort n'est pas un mal. Mais il s'agit aussi de le lui faire voir par le recours au pouvoir révélateur du langage poétique et de l'image.

Cet exercice de la mort doit permettre de relativiser cette dernière, en changeant de perspective : il s'agit de prendre conscience de sa place au sein de la Nature, afin d'accepter la mort comme une loi naturelle. La version épicurienne de cet exercice est indissociable de la physique, comme le montre ce passage des *Maximes capitales* d'Épicure :

Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλων καὶ αἰ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.⁵⁴⁶

C'est pourquoi la contemplation de la Nature a toute sa place dans ce type d'exercice.⁵⁴⁷ Elle a à voir avec le regard d'en haut qui réalise ce changement de perspective. Le passage qui développe une prosopopée de la Nature est donc particulièrement important, dans le fonctionnement de l'ensemble du texte. Montaigne ne s'y est pas trompé, qui reprend précisément ce passage pour clore l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir ».

Pour les Épicuriens, l'exercice de la mort doit restaurer la possibilité du plaisir, qui est la finalité de toute vie humaine. Celui de Lucrèce est tout entier tourné vers ce but. Comme il l'a écrit dans les livres précédents, c'est Vénus qui toujours nous gouverne (I, 21), et « la volonté est en nous une *innata potestas* (II, 286), une *uis cupida* (II, 265) – un pouvoir inné, une puissance désirante –, mais le plaisir nous est connaturel »⁵⁴⁸. Dans ces citations, *innatus* est la traduction latine du terme grec *συγγενικόν* que l'on peut traduire par « connaturel », et qui est par exemple utilisé par Épicure dans les *Lettres à Ménécée* (paragraphe 129). Selon Lucrèce comme selon Épicure, notre volonté nous mène là où le plaisir nous entraîne, parce que « la volonté ne peut jamais désirer que la volupté »⁵⁴⁹. C'est un point essentiel que

⁵⁴⁵ Livre III, v. 35- 40, p. 182, trad. : « C'est enfin la nature de l'esprit et de l'âme/ que je dois éclairer par mes vers, / précipitant au-dehors cette peur de l'Achéron/ qui trouble la vie humaine jusqu'en ses profondeurs, / partout répandant la noirceur de la mort/ et jamais ne laissant plaisir limpide et pur. »

⁵⁴⁶ ÉPICURE, *Maximes capitales*, paragraphe 11, trad. Pierre HADOT dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 34 : « Si nous n'avions pas de troubles à cause de nos appréhensions au sujet des phénomènes célestes et de la mort, craignant que cette dernière soit quelque chose pour nous, à cause de notre ignorance des limites de la douleur et des désirs, nous n'aurions pas besoin de l'étude de la nature. »

⁵⁴⁷ Nous verrons que cette utilisation de la contemplation sera abondamment reprise par la tradition chrétienne.

⁵⁴⁸ Jean SALEM, op. cit. p. 80.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

Montaigne leur empruntera, notamment au début de l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir. » Pour les Épicuriens, la mort n'est pas le but de la vie, elle n'en est que le terme, et il n'y a pas d'au-delà. C'est pourquoi s'exercer à la mort est avant tout un moyen de chercher à être heureux dans cette vie. Or le bonheur passe, pour les Épicuriens, par des plaisirs purs, l'apaisement de toutes les formes de douleur physique, et des inquiétudes, par l'*ataraxie*. Lucrèce intègre la question de la *voluptas* à deux endroits clefs de son exercice (au début et à la fin). Il le fait dès l'introduction, dans ce passage extrait de son éloge d'Épicure :

*Apparet diuom nimun sedesque quietae, [...]
 Omnia suppeditat porro natura neque ulla
 Res animi pacem delibat tempore in ullo.
 At contra nusquam apparent Acherusia templa,
 Nec tellus obstat quin omnia dispiciantur,
 Sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur.
 His ibi me rebus quaedam diuina uoluptas
 Percipit atque horror, quod sic natura tua ui
 Tam manifesta patens ex omni parte relecta est.*⁵⁵⁰

La volupté dont il est question ici est « divine », elle est le fruit du spectacle de la nature révélée par Épicure. Nous sommes assez proches de la fonction accordée plus tard à la parole dans la méditation chrétienne, qui reprendra elle aussi l'image d'une volupté divine liée au bien agir et à la contemplation de l'œuvre de Dieu. Dans le troisième livre du *De natura rerum*, l'exercice de la mort, malgré sa forme versifiée, prend les traits d'une argumentation très rigoureusement construite, et laisse ainsi une grande place à la logique. La volonté qu'il manifeste de s'appuyer sur la raison afin d'opérer un travail sur soi peut sembler contradictoire avec le fait qu'il mette en avant la Nature (comme le montre la prosopopée finale), et l'existence de caractères innés. À la jonction entre ces deux idées se trouve le concept de satisfaction. C'est au cœur de la prosopopée de Nature, que Lucrèce il place cet enseignement, à ses yeux, capital : être sage, c'est savoir se satisfaire de ce qui nous est donné par la Nature. C'est pourquoi le seul véritable travail sur soi-même que doivent vraiment réaliser les exercices spirituels est bien d'apprendre cette satisfaction. Montaigne semble avoir compris tout l'enjeu de cette idée (il parle, lui, de contentement), qu'il reprend abondamment dans les *Essais*, et notamment dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir ».

⁵⁵⁰ Livre III, v. 18, v. 23-30, p.183, trad. : « Apparaît la majesté des dieux, en leurs calmes séjours./ [...] Tout est sans cesse offert aux dieux par la nature, / aucun trouble jamais n'effleure la paix de leur âme./ Les contrées de l'Achéron nulle part n'apparaissent/ et la terre n'empêche plus de voir sous nos pieds/ tout ce qui s'accomplit dans l'espace inférieur./ A ce spectacle une sorte de volupté divine,/ un frisson m'envahit, tant la nature est visible,/ par ton génie enfin toute entière dévoilée. »

Les exercices antiques de la mort, qu'ils soient stoïciens ou épicuriens, manifestent la même foi envers le pouvoir de la raison. Ils passent en effet par l'élaboration d'une argumentation très codifiée, reprenant les dogmes ou préceptes d'une école, et mise en forme selon des règles logiques (généralement dialectiques, mais parfois déductives) et parfois aussi rhétoriques. L'idée sous-jacente est qu'il suffit de se convaincre ou de se persuader selon les cas, que la mort n'est pas un mal, afin de dépasser sa peur de la mort. Selon les écoles, il s'agit soit de permettre la domination de la raison sur la partie non rationnelle de l'âme (pour ceux qui ont une vision dualiste comme les platoniciens et Cicéron), soit de s'imprégner intimement des principes de la doctrine (pour ceux qui ont une vision moniste, comme les Épicuriens et les Stoïciens). Cette forme de méditation, qui passe par l'entraînement et l'effort, est une première étape de l'exercice de la mort, et c'est celle qui est le plus largement retenue par la critique.

Cependant nous avons tenté de montrer qu'elle n'était pas la seule à être pratiquée dans ces exercices. Chez les Stoïciens comme chez les Épicuriens, l'exercice de la mort est lié non seulement à la dialectique (et la rhétorique), mais aussi à la physique. Conscients qu'il n'est possible de travailler que sur ce qui dépend de nous, les Anciens s'en remettent à la Nature pour tout le reste, d'où l'importance de la thématique du consentement⁵⁵¹. C'est pourquoi la contemplation est souvent associée à l'exercice discursif, afin de placer ce dernier dans une autre perspective. Le regard d'en haut, exercice de contemplation qui consiste à adopter le point de vue divin, et généralement considéré comme un exercice à part entière (c'est ainsi que le présente Pierre Hadot) est indissociable de l'exercice de la mort. Cette Nature, qu'elle soit conçue comme providentielle (chez les Stoïciens) ou au contraire comme régie par les lois du hasard (chez les Épicuriens), devient l'objet de la méditation. Sa contemplation peut soit donner accès aux connaissances intuitives perdues, soit faire l'objet d'une célébration (le *De rerum natura* s'ouvre par un hymne à Vénus, figure de fécondité). Dans l'exercice stoïcien de la mort, le regard d'en haut reste à la marge de l'argumentation, dont il constitue en quelque sorte une étape préliminaire⁵⁵² : il consiste notamment dans un exercice de concentration visuelle afin de s'entraîner à voir les choses en train de se métamorphoser, et ne passe généralement pas par l'écrit :

⁵⁵¹ Chez les Épicuriens, le consentement de ce qui nous est donné par la Nature doit conduire au contentement : il ne faut pas seulement accepter ce que nous donne la nature mais apprendre à s'en réjouir. Nous verrons que sur ce point, la pensée chrétienne rejoindra la pensée épicurienne.

⁵⁵² Les analyses de P. Hadot se focalisent assez souvent sur l'approche stoïcienne, c'est sans doute pourquoi il a tendance à séparer les deux types d'exercices.

Comment toutes choses se transforment-elles les unes dans les autres, acquiers une méthode pour le contempler : concentre sans arrêt ton attention sur cela et exerce-toi sur ce point. Observe chaque objet et imagine-toi qu'il est en train de se dissoudre, qu'il est en pleine transformation, en train de pourrir et de se détruire.⁵⁵³

C'est la vision de la métamorphose universelle qui conduit à la méditation de la mort, cette dernière s'inscrivant dans l'ordre universel. Cependant, nous avons montré que cette contemplation avait aussi sa place dans l'exercice écrit, et que dans celui-ci, le langage acquerrait un pouvoir révélateur. Si l'exercice de la mort stoïcien, dans sa forme écrite, est avant tout un exercice discursif et intellectuel, il laisse place à ce type de méditation par l'écriture, dans les passages de récit (chez Sénèque et Cicéron), dans les amplifications et les citations poétiques (chez Cicéron). Dans l'exercice épicurien au contraire, la méditation immédiate ne reste pas à la marge du discours, mais l'imprègne tout entier pour en constituer la cohérence. Dans le *De rerum natura* en effet, le langage revendique ce pouvoir révélateur, et revendique son *enargeia*. Le choix de la forme poétique en est un élément essentiel, par lequel Lucrèce s'émancipe de son maître Épicure. Le texte poétique se fait alors vision et le recours à l'image vient parfois interrompre la linéarité du discours argumentatif pour introduire l'instantanéité de la fulgurance. Ce dernier est traversé par deux principes d'agencement contradictoires : un principe d'ordre et d'élaboration méthodique, régi par les lois de la logique et parfois de la rhétorique, et un principe de révélation fondé sur l'évidence. Nous verrons qu'après des siècles dominés par la philosophie scolastique, cette ambivalence de la méditation antique de la mort qui a survécu à travers la tradition monastique, revient en force au XVI^e siècle dans les méditations chrétiennes sous forme écrite.

2- L'exercice chrétien de la mort à l'époque de Montaigne : Guillaume Du Vair, *Traité de la Sainte philosophie*⁵⁵⁴

La méditation chrétienne depuis Augustin a pour particularité d'être à la fois un exercice rationnel du discours et une forme d'oraison⁵⁵⁵ de plus en plus codifiée. Un grand nombre de textes normatifs précisent les modalités de cette oraison qui devenue une pratique très répandue dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Cette profusion de méditations écrites

⁵⁵³ Marc AURÈLE, *Pensées*, X, 11 et 18, trad. de Pierre Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 212.

⁵⁵⁴ L'édition de référence que nous utilisons dans ce chapitre est la suivante : Guillaume DU VAIR, « De la sainte philosophie », dans *Premières œuvres de piété*, Paris, Champion, coll. Textes de la Renaissance, 2002.

⁵⁵⁵ Voir Partie 1-Chap. 3- 3- Les exercices d'ordre intuitif.

témoigne du renouveau de la spiritualité intime au lendemain du Concile de Trente. Elle donne lieu à des textes écrits en français et non plus en latin, et qui n'ont plus seulement pour auteurs des hommes d'Église, mais aussi des laïcs.

Nous prendrons pour exemple de méditation chrétienne sur la mort, un texte contemporain de Montaigne, généralement qualifié de néostoïcien, *De la Sainte philosophie* (1587) de Guillaume du Vair, publié dans le recueil des *Traité de piétés et saintes méditations. De la sainte Philosophie* fait partie des premiers textes de piété écrits par Guillaume du Vair avec les *Méditations sur les psaumes de la penitence et consolation de David*, sur l'*Oraison Dominicale*, Le *Cantique d'Ezechias*. Ces œuvres, longtemps négligées ou méconnues, étaient encore considérées comme scolaires et peu originales⁵⁵⁶ au début du XX^e siècle, tandis que l'on mettait davantage en avant le versant politique de son œuvre. Cependant les travaux de Marc Fumaroli⁵⁵⁷, et ensuite ceux de Bruno Petey-Girard ont contribué à les réhabiliter, en montrant à quel point elles étaient révélatrices d'une époque en pleine mutation. Aussi ces textes ont-ils connu un succès durable de leur temps, car ils répondaient à de réelles attentes. L'auteur partage avec Cicéron (et Montaigne) une formation de juriste, visible dans son style. Nous reprendrons la thèse de Bruno Petey-Girard en montrant que *De la Sainte philosophie* n'est pas seulement un traité, mais aussi « une expérience religieuse complète »⁵⁵⁸, un exercice spirituel. Dans l'épître liminaire, « L'auteur à Monsieur son père », Guillaume du Vair s'inscrit clairement dans cette lignée en qualifiant son traité de « sorte de méditation » :

Ma plume ne pouvant estre oysive, en changeant de stil, a choisi pour exercice et consolation, ceste sorte de meditations⁵⁵⁹.

Si ce texte nous semble fournir un bon exemple de méditation chrétienne à la fin du XVI^e siècle, nous garderons en tête néanmoins qu'il en existe d'autres types très différents. La méditation de Du Vair a pour particularité de s'inscrire dans le cadre de l'*otium*, elle est écrite par un homme qui n'est pas un professionnel de la théologie. En outre, ce texte n'est pas exclusivement un exercice de la mort⁵⁶⁰, mais celui-ci est bien le fil conducteur de l'ensemble de cet ouvrage, qui s'ouvre, dès les premières lignes, sur l'évocation de la naissance,

⁵⁵⁶ Voir les jugements sévères portés par René Radouant (René RADOUANT, *Guillaume Du Vair. L'homme et l'orateur jusqu'à la fin des troubles de la ligue (1556- 1596)*, Genève, Slatkine Reprints, 1907).

⁵⁵⁷ Marc FUMAROLI, dans *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980, p. 514- 517.

⁵⁵⁸ Bruno PETEY-GIRARD, *Les Méditations chrétiennes d'un parlementaire. Étude sur les premières œuvres de piété de Guillaume Du Vair*, Paris, Champion, coll. Études et essais sur la Renaissance, 2003, p. 92.

⁵⁵⁹ Guillaume du VAIR, *Premières œuvres de piété*, p. 78.

⁵⁶⁰ Il présente également des traces d'autres types d'exercice spirituels comme le regard d'en haut : « Si nous baissions les yeux jusques au fond de la terre, nous y voyons tant de veines d'or et d'argent, tant de précieux minéraux, tant de sources d'eaux vives, que c'est merveille », p. 172-173. Il invite également à un autre type d'exercice, qu'il ne met toutefois pas en œuvre : l'examen de conscience, qui sera l'objet de notre prochain chapitre.

Car nous ne sommes pas quasi hors du berceau, que les perverses affections, comme vents violents, nous surprennent⁵⁶¹,

et se clôt sur celle du dernier souffle :

nous entrerons un jour, comme ses enfans et heritiers de sa gloire au thresor de ses richesses celestes, et jouïrons suivant ses promesses de la splendeur de son eternité⁵⁶².

Reprenant la même démarche que précédemment, nous tenterons d'éclairer le fonctionnement méditatif de ce texte en montrant comment il combine les deux formes de méditation mises en évidence et dans quels buts il le fait, tout en soulignant ce qui change par rapport à l'exercice antique, notamment stoïcien.

a- Méthodes

Le discours méditatif antique veut transmettre des éléments de doctrine, mais aussi une méthode pour les mettre en pratique. Puisqu'il est orienté vers cette transmission, il établit un dialogue entre une personne qui détient un certain savoir et des compétences et une autre qui les reçoit : un maître et un élève, un philosophe et un ami qu'il conseille (comme dans les *Tusculanes*). Cependant, dans la méditation chrétienne, quelqu'un peut-il jamais prétendre au rang de maître face à Dieu ? La question se pose d'autant plus dans le cas de Du Vair qui, étant un laïc, ne peut pas même prétendre à la même autorité qu'un homme d'Église. Cette nouvelle posture de l'auteur peut sembler difficilement compatible avec la pratique des exercices spirituels. Nous montrerons cependant que Du Vair ne se contente pas de transmettre des idées mais que, par son texte, il agit également sur lui-même et sur son lecteur. C'est ce que devra permettre de déterminer d'une part l'analyse de l'argumentation menée et d'autre part celle de ce qui fait de ce texte une prière.

a-1- Un livre : entre plaisir lettré et activité pieuse

De la Sainte philosophie se distingue des textes que nous avons étudiés jusqu'à présent par le fait qu'il prenne la forme d'un livre. Par cet intermédiaire, Du Vair s'adresse à un lecteur hypothétique et inconnu. L'acte de publication semble d'une part s'opposer à la tradition de la spiritualité de l'intime que nous évoquions précédemment et d'autre part au cadre privé que l'auteur fait mine de revendiquer en dédiant ce livre à son père. Du Vair le justifie de la même façon que Plutarque justifiait l'écriture du *De Tranquillitate animi* : son travail de collecte de citations et de références sur divers sujets (c'est-à-dire ses *hypomnēmata*) pourrait être utile à autrui. Cependant, dans le cas de Plutarque, cet autrui était un ami, dans celui de

⁵⁶¹ Guillaume Du VAIR, *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 83.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 185.

Du Vair il s'agit de son père. Comme Cicéron, il semble vouloir acquérir une certaine autorité par sa capacité à adapter une philosophie antérieure ou étrangère. De même que le premier adaptait la philosophie grecque à la pensée romaine, Du Vair adapte certaines pratiques de la philosophie antique à la religion chrétienne. Il l'écrit très clairement dans ce passage :

Comme j'ay veu à Rome les riches temples bastis par les Payens, à l'honneur de leurs Demons, avoir esté saintement appliquez au service de nostre Dieu : ainsi en ce petit recueil, j'ay prins peine de transferer à l'usage et instruction de nostre religion, les plus beaux traicts des philosophes payens, que j'ay pensé s'y pouvoir commodement rapporter⁵⁶³.

L'image de la ville de Rome, haut lieu de la philosophie antique, et désormais du christianisme, est le support d'une analogie. Il s'agit de christianiser le loisir lettré (*otium*) qui après les affaires du monde revient aux affaires de Dieu, soit de réaliser un transfert (*transfere*). De fait, l'auteur reviendra à plusieurs reprises sur cette idée antique selon laquelle il est nécessaire de se détacher du monde, afin de méditer, comme dans ce passage qui reprend l'opposition antique entre *otium* et *negotium* :

Nous ne pouvons et ne devons pas estre tousjours bandez aux negoces du monde : apres ce travail suit un repos qui est neantmoins la vraie operation de l'ame : c'est la meditation⁵⁶⁴.

L'ouverture de la phrase, « Nous ne pouvons toujours être bandés », reprend une idée très répandue que l'on retrouve également au début de l'essai « Sur des vers de Virgile » :

Mais à une âme de commune sorte, il faut que ce soit avec relâche et modération [que l'on s'exerce à bien vivre et bien croire] : Elle s'affole d'être trop continuellement bandée⁵⁶⁵.

Elle figure encore au début de la préface d'Amyot à sa traduction d'Héliodore, qui est sans doute la source commune à Du Vair et Montaigne. Ce texte fait justement l'apologie de l'*otium* à l'antique, en se défendant d'une éventuelle attaque contre le divertissement que constituent les contes qu'il publie :

Et pourroit à l'aventure ceste raison entre assez valable pour condamner tous esprits mensongers, [...], si ce n'estoit que l'imbecilité de notre nature ne peut porter que l'entendement soit toujours tendu à lire matieres graves et sérieuses, non plus que le corps ne saurait sans intermission durer au travail d'œuvres laborieuses. Au moyen dequoy il faut, aucunes fois que notre esprit est trouvé de mesaventures, ou travaillé et recel de grave estude, user de quelque divertissement pour le detourner de ses tristes pensees, ou bien de quelque refreschissement pour puis apres le remettre plus alaigne, et plus vif a la consideration ou action des choses importantes⁵⁶⁶.

Pour Amyot, notre nature même impose que nous alternions les études sérieuses avec le délassement que procurent d'autres types de lectures comme l'*Histoire Ethiopique* d'Héliodore.

⁵⁶³ Guillaume DU VAIR, « L'auteur à monsieur son père », dans *De la Sainte Philosophie*, op. cit., p. 79.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p.170.

⁵⁶⁵ *Essais*, III, 5, p. 86.

⁵⁶⁶ Jacques AMYOT, « Proesme du translateur » dans HÉLIODORE D'EMÈSE, *L'histoire aethiopique de Héliodore, contenant dix livres, traictant des loyalles et pudiques amours de Théagènes Thessalien et Chariclea Ethiopienne, traduite de grec en françois, reveüe, corrigée et augmentée sur un ancien exemplaire, escrit à la main par le translateur, où est déclaré au vray qui en a esté le premier autheur*, trad. Jacques Amyot, Lyon, H. Gazeau, 1584, p. 3. Disponible sur gallica.bnf.fr

Il reprend la conception antique de l'*otium* comme délassement. Dans la citation de Du Vair, ce qui s'oppose à l'effort du « négoce », ce n'est plus une lecture divertissante, mais l'écriture méditative. Il est intéressant de voir que celle-ci est conçue comme une sorte de « repos ». Ceci, joint au fait que la méditation soit présentée dans la citation précédente comme un « transfert » des pratiques antiques semble en faire une forme de divertissement, un espace de plaisir intellectuel. Le savoir est un instrument de ce plaisir, le texte l'est également. Mais parler de loisir, c'est aussi se justifier d'aborder des sujets religieux alors qu'on n'écrit pas en homme de religion : le catholicisme réserve à l'Église le discours doctrinal, mais la méditation est en train de s'ouvrir aux laïcs. Pour Du Vair, ce loisir est licite, parce qu'il s'agit d'un divertissement honnête, une *eutrapelia*. C'est une grande nouveauté de la deuxième moitié du XVI^e siècle (en particulier à partir de 1570), pour la méditation, que de récupérer la culture profane pour en faire une propédeutique de la foi. L'avant-dernière citation de Du Vair montre également que pour lui, il s'agit aussi de communiquer non seulement des enseignements théoriques, une « instruction », mais aussi certains « usage [s] », certaines pratiques :

Voyant que toutes ces pieces assemblees, avoient quelque forme de corps, qui vous pourroit estre utile comme à moy, je ne vous en ay point voulu frustrer ? Depuis vous et quelques un des mes amis, avez trouvé bon qu'il sortist en public : le voilà qui m'eschappe de la main, et s'en va maintenant au jour⁵⁶⁷.

Puisqu'il ne s'agit pas de transmettre un contenu dogmatique, mais de s'exercer, Guillaume du Vair ne se pose pas seulement comme le détenteur d'un savoir. Mais se pose-t-il en guide comme Cicéron et Sénèque ?

a-2- Un dialogue entre un maître et son élève ?

Parmi les exemples antiques que nous avons étudiés, un seul était à présenter à proprement parler sous forme de dialogue (*Les Tusculanes*), mais tous présentaient une dimension dialogique. Cicéron se mettait ouvertement en scène, en train de pratiquer un exercice de la mort en compagnie de ses proches. Sénèque et Lucrèce posaient des questions à leur lecteur, imaginant ensuite ses réponses éventuelles, et allant même parfois jusqu'à imaginer les objections qu'il aurait pu opposer. Dans le texte de Du Vair, l'auteur reprend cette dimension importante de l'exercice spirituel. Son ouverture crée l'illusion d'un dialogue avec un auditeur-lecteur dont l'auteur anticipe les demandes afin de lancer et justifier son discours :

Où est, ce me dictes-vous, ceste felicité ? Monstrez-nous la, c'est ce que nous desirons : qui est-ce qui voudroit refuser d'estre heureux ? Helas ! Le mot vous plaist, mais vous fuïez la chose : au moins n'en poursuivez-vous que l'ombre, pendant que le corps s'enfuit de vous : et

⁵⁶⁷ Guillaume DU VAIR, « L'auteur à monsieur son père », dans *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 80.

chassans apres un vain nuage de volupté, laissez le vray, solide et incomparable plaisir. Où est-il doncques, dites-vous ? Montrez-nous en la piste, que nous l'attrapions vistement⁵⁶⁸.

Cette dimension dialogique se prolonge dans le reste du texte, cependant, si les questions oratoires sont nombreuses, l'auteur n'en fait pas vraiment le support d'un dialogue avec son lecteur, comme le montre le passage suivant, qui fait suite à la citation de Plotin reproduite plus haut :

Mais que ferons-nous pour nous retourner à Dieu, et nous approcher, reünir, et consolider avec luy ? Nous y presenterons-nous en l'estat où nous sommes ordinairement ? Non certainement, car si (...) ⁵⁶⁹.

L'accumulation de questions laisse surtout entendre les paroles du méditant. En outre, le choix de cette présentation non détachée du dialogue préserve la continuité du discours et uniformise l'ensemble des paroles prononcées, en laissant finalement entendre la seule voix de l'auteur.

Face à son lecteur, celui-ci ne semble cependant pas adopter la posture du maître. Quand il s'adresse directement à lui, il le fait avec beaucoup plus de révérence que les philosophes antiques, par l'usage des précautions oratoires assez appuyées (« je vous priroy de considerer ») et le vouvoiment :

Mais pour vous faire recognoistre de bien loing ce que c'est et vous en poncer rudement quelques traits, je vous priroy de considerer (...) ⁵⁷⁰.

Dans la version antique de cet exercice, les philosophes n'hésitaient pas à malmener leur destinataire, dans le cadre de l'exhortation. Sénèque et Lucrèce en particulier cherchaient à le déstabiliser par un discours véhément. Dans les quelques passages où Du Vair se livre à la traditionnelle accumulation de verbes à l'impératif, celle-ci est compensée par l'usage du « nous ». C'est le cas par exemple dans les lignes suivantes. Alors qu'il vient d'évoquer la « hideuse et effroyable image »⁵⁷¹ que le péché nous pousse à nous faire de la mort corporelle, il lui substitue celle que nous devrions par contre avoir de la seule vraie mort, la « mort spirituelle et éternelle » :

Helas ! Ne la sçaurions-nous figurer si have et si horrible, que son regard nous puisse exterminer loing d'elle ? Pour un dard qu'elle porte à la main, entourons la de feux et de flammes, armons-la de gehennes et de tenailles [...] Tournons doncques les yeux droit sur elles, et sur tant d'autres escueils, qu'il nous faut couler en ce voyage, afin que la frayeur nous retienne en cervelle. Et considerons que nous sommes ja tellement entamez, et demy brisee, que si une speciale faveur du ciel ne nous sauve, à peine pourrons nous esviter le naufrage⁵⁷².

⁵⁶⁸ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, p. 86-87. Je mets en gras les paroles prêtées au lecteur et je souligne les réponses qui lui sont faites par l'auteur.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 116.

L'auteur reprend ici l'image de l'aiguillon de la mort, qu'il emprunte à la première Epître de Paul aux Corinthiens⁵⁷³, et emprunte plus largement les images de l'Enfer par lesquelles peintres et prédicateurs illustraient traditionnellement la doctrine chrétienne. Le recours à l'image pour représenter les réalités spirituelles était une constante de la prédication post-tridentine⁵⁷⁴. Dans ce passage, l'usage massif de l'image dissuasive, qui est par ailleurs assez peu utilisée par Du Vair, est ce qui sert le plus fortement l'exhortation, et laisse au lecteur le soin d'en tirer ses propres conséquences. Dans les lignes qui suivent, Du Vair utilise une autre technique, récurrente dans cet ouvrage : des tournures comme « il faut », « nous devons », là où l'exercice antique préférerait l'accumulation de verbes directement adressés au lecteur à l'impératif :

Voilà la contrition qui doit loger en nos ames, voila l'amere repentance qui doit tirer les sanglots hors du profond de nos entrailles. C'est elle qui nous doit faire haïr à nous-mesmes pour nous reconcilier avec Dieu, et renouveler nostre vie de vice et d'ordure en pureté et candeur. C'est celle qui nous doit faire entrer en jugement [...] il faut que nous manifestations nostre peché⁵⁷⁵.

Si le verbe « devoir » est répété, il n'est pas directement adressé au lecteur, car il a pour sujet « la contrition ». Il en est de même pour le choix de la tournure impersonnelle « il faut ». Il arrive également à l'auteur de déléguer l'exhortation à d'autres personnes faisant davantage autorité que lui. De même que Lucrèce la délèguait ponctuellement à Épicure ou à la Nature, Du Vair la délègue donc à un prophète :

L'on oyait par tout retentir la sainte voix de ce Prophete criant, Applanissez les chemins du Dieu vivant, faictes penitence, et produisez fruicts dignes de vostre repentance, car il viendra le van en main pour separer le grain à part, et jeter la paille dans un feu inextinguible⁵⁷⁶.

Ce passage accumule là encore les recommandations à la première personne du pluriel ou sous forme impersonnelle : « il faut », « regardons », « considerons », « voyons »... Dans un autre passage, l'auteur délègue l'exhortation à un Père de l'Église :

Aussi Tertullian nous exhortant à ceste confession, nous dict : Que nous ne nous confessons pas à Dieu, comme s'il ingeroit nos fautes : mais pource que la confession est un conseil de satisfaction, laquelle nous dispose à reconciliation, la reconciliation à la misericorde, la misericorde à la vie eternelle⁵⁷⁷.

Il en fait de même avec les mots du philosophe Plotin :

Helas ! combien est excellent ce dernier soupir du Philosophe Plotin, lequel ayant ja l'ame sur le fin bord des lévres, appela ses disciples pour leur dire cest à Dieu : Vivez heureux, mes amis, et pour l'estre, tournez tousjours ce qui est divin en vous, vers ceste aînée et principale Divinité⁵⁷⁸.

⁵⁷³ Première Epître de Paul aux Corinthiens, 15 : 55 : « *Ubi est mors stimulus tuus ?* »

⁵⁷⁴ Note de l'édition de référence, p. 116.

⁵⁷⁵ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 117-118.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 98-99.

Dans les trois cas, Du Vair présente les paroles du prophète, de Tertullien, et de Plotin comme s'il s'agissait de paroles rapportées (même si elles ne sont pas détachées du discours de l'auteur), alors qu'il s'agit plutôt d'un résumé d'un passage beaucoup plus long, en reprenant quelques termes clefs⁵⁷⁹. Sur ce point, Du Vair se rapproche de Lucrèce. Dans les deux cas en effet, l'auteur a certes une ambition pédagogique et se présente comme étant en possession d'un certain savoir ou savoir-faire, mais il n'est pour autant qu'un intermédiaire, le maître suprême étant un autre. Aussi s'applique-t-il à lui-même ses propres recommandations.

Comme le veut la tradition, l'exercice spirituel passe par un discours personnel, qui multiplie les marques de première personne. Le texte s'ouvre avec un « nous », qui sera assez largement utilisé. S'agit-il d'un « nous » rhétorique plus ou moins vide de sens, ou d'un « nous » qui inscrit d'emblée l'auteur dans la communauté chrétienne ? Nous retiendrons, comme Bruno Petey Girard, la deuxième solution, en l'interprétant comme une inscription de du Vair dans le cadre de la prédication familière : celui qui médite profère des recommandations, mais en même temps il est le premier concerné et se les applique à lui-même⁵⁸⁰. C'était déjà le cas dans l'exercice antique (par opposition aux simples leçons), cependant, et c'est là une grande nouveauté par rapport à l'exercice antique, le « je » ne semble pas ici se réduire à une appartenance sociale.

De fait, au dialogue avec le lecteur-apprenti, emprunté à la tradition antique, l'exercice chrétien de Du Vair en ajoute un autre : le dialogue avec soi-même, qui restait le plus souvent implicite dans la tradition antique. À la fin du texte, c'est à son âme qu'il s'adresse en ces termes :

Vivez donques, ma chère ame, vivez, et vous fondez et refondez au milieu de ces plaisirs divins, qui comme les perles et les diamans sont abandonnez aux deserts et extremitez de la terre, et sont à si bon marché que rien plus, à ceux qui ont le courage de les y aller chercher. Vivez ceste bien-heureuse vie, qui est le chemin de l'immortalité (...) ⁵⁸¹.

Cependant, une fois encore, il ne fait pas entendre la réponse du destinataire. Ce type de dialogue n'a pas de visée dialectique. Un troisième type de dialogue parcourt le texte, celui du méditant avec Dieu lui-même. Il établit une relation triangulaire dans laquelle le méditant et son lecteur se rejoignent dans la posture d'humilité qu'ils doivent adopter dans leur pratique de l'exercice :

⁵⁷⁹ Guillaume PETEY-GIRARD reproduit en note la citation de Tertullien qui est à l'origine du passage cité, extraite du *De Poenitentia* VIII, 9 et IX, 2, p. 120 de l'édition que nous utilisons ici.

⁵⁸⁰ Bruno PETEY-GIRARD, *Les Méditations chrétiennes d'un parlementaire*, p. 285 : « La prédication méditative est une forme de l'investissement de soi dans le partage d'une instruction dont le méditant ne peut s'exclure. »

⁵⁸¹ Guillaume DU VAIR, *De la Sainte philosophie*, op. cit., p. 183.

Il nous faut doncques conserver en telle humilité devant luy, que nous ne chassions par vaines et presomptueuses pensées la grace par laquelle il nous a repurgé et mondifié⁵⁸².

Le texte de Du Vair a donc bien, comme ses antécédents antiques, une dimension dialogique. Il est adressé à un lecteur à qui il propose un enseignement, qui se veut aussi divertissant, comme c'était déjà le cas chez Sénèque, Cicéron et Lucrèce. Par contre, ce divertissement lettré prend ici la forme d'une méditation pieuse, ce qui introduit un nouveau tiers dans la situation de communication qui devient alors non plus binaire, mais triangulaire. Au sommet de ce triangle, Dieu est celui avec lequel l'auteur cherche à dialoguer, et il est le seul maître véritable.

a-3- Une argumentation codifiée ?

Comme l'appellation de « traité » le laissait entendre, ce texte laisse une large place à l'argumentation. Du Vair développe bien un discours qui reprend, par certains aspects, la méthode stoïcienne, toutefois celui-ci n'intervient que dans une partie limitée du texte. Les passages les plus clairement argumentatifs sont : l'introduction (p. 83-90), la seconde partie du développement (p. 128-166) et la conclusion (p. 167-fin). Pour autant, cette argumentation a-t-elle une dimension méditative, c'est-à-dire recherche-t-elle une efficacité éthique (se soigner de la peur de la mort) ou exégétique (progresser dans la connaissance de soi) ?

Dans l'introduction (p. 83-90), l'auteur suit assez largement les règles rhétoriques de l'exorde. Il reprend d'abord sa fonction traditionnelle : capter l'attention du lecteur en s'adressant directement à lui, justifier son propos. La *captatio* passe d'abord par le recours à l'image, dès les premières lignes du texte, mais également par une adresse directe au lecteur. Elle doit avant tout susciter le désir de ce dernier⁵⁸³, ce qu'elle fait en lui offrant un certain plaisir pour horizon :

ce contentement, et plaisir d'esprit, auquel reside nostre souveraine felicité, ne se peut entiere-ment percevoir que par ceux qui ont purgé leurs ames de toutes vicieuses cupiditez [...]. Voyez donc si vous delibérez de vous rendre capables de savourer les fruits de ceste beatitude eter-nelle⁵⁸⁴.

Ce faisant, Du Vair semble reprendre la démarche épicurienne qui liait l'exercice de la mort à la poursuite du plaisir. Cependant, d'une part le plaisir en question est ici tout à fait différent puisqu'il est purement intellectuel et spirituel, et d'autre part il n'est pas le souverain bien (le but suprême à atteindre), mais seulement un effet collatéral de celui-ci. La lecture de ce texte ouvrirait donc les portes de la « beatitude éternelle », ferait accéder au « contentement, et

⁵⁸² *Ibid.*, p. 128.

⁵⁸³ Bruno PETEY-GIRARD, *Méditations chrétiennes d'un parlementaire*, op. cit., p. 291.

⁵⁸⁴ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 88- 89.

plaisir d'esprit », une promesse alléchante. Du Vair a également recours à l'*excusatio*, en faisant mine de s'excuser des insuffisances de son discours :

Mais qui pourroit faire voir à des hommes qui ne sont encor que terre, l'estat et disposition d'une ame pure et innocente, et son action parfaite, bien-heureuse et toute celeste, en laquelle consiste ce souverain contentement ? Vous me pressez trop à la verité, et me demandez plus que je ne puis faire⁵⁸⁵.

L'exorde assure aussi la fonction de justifier l'exercice et d'en présenter le programme. Elle part de deux constats. Tout d'abord nos désirs nous éloignent de nous-mêmes, ils « nous esgarrent loing de nostre propre nature, et essorent de la droite raison »⁵⁸⁶. On retrouve ici la notion de droiture empruntée à la philosophie antique et qui faisait des exercices spirituels les instruments d'une *orthopraxie*. Par cette affirmation, Du Vair semble reprendre l'objectif éthique de l'exercice de la mort chez les Anciens : lutter contre les passions grâce au travail de la « droite raison ». Le second constat dont part l'auteur est en revanche tout à fait étranger à la philosophie antique. Il relie cet égarement de l'homme à sa nature fondamentalement viciée : notre âme a perdu sa pureté originelle et, avec celle-ci, la connaissance qu'elle avait d'elle-même. La transparence avec soi-même est perdue, et la raison elle-même, qui participe de notre nature, n'est pas épargnée. Par cette affirmation, il attribue à l'exercice une vocation exégétique : il s'agirait avant tout de restaurer cette transparence perdue. C'est pourquoi il faut commencer par purger notre âme afin de pouvoir progresser vers la connaissance de soi (exégèse) et c'est ensuite que l'on pourra agir conformément à la volonté divine (éthique). En ce sens, le travail de la raison ne peut être que second. Cette chronologie est très nettement marquée par un passage du texte qui sert de transition vers la seconde partie du développement :

Or apres que nous aurons aini cueilly comme à la main les vives qui sont les ronses de nostre ame, et que nous aurons arrousé le champ de nostre conscience de nos larmes et iceluy amolly, et attendri en le maniant de ceste façon, et que les nuages qui nous l'offusquoient estant disspez le soleil de la grace de Dieu commencera à luire dessus, et l'eschauffer, il faudra adviser d'y faire une semence, qui en fin produise pour son fruict une vie divine et immortelle. Ceste semence est nostre volonté, laquelle selon qu'elle vient ou bien ou mal germer, produit de bonnes ou mauvaises actions⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 89-90.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 128.

Le travail de la volonté, qui évoque notamment l'exercice stoïcien est ainsi articulé à la pensée chrétienne. Il avait du reste écrit quelque chose de très similaire dans son traité *La Philosophie morale des Stoïques* :

Le bien de l'homme et la perfection de sa nature consiste en une droite disposition de sa volonté à user des choses qui se présentent selon la raison et son mal au contraire en une vicieuse et desreiglée disposition, d'en abuser. Or ceste disposition de la volonté, est en nostre puissance⁵⁸⁸.

La seconde partie du développement (p. 128-166) est un autre passage clairement argumentatif du texte. Dans l'exercice antique, l'argumentation avait une efficacité éthique parce qu'elle permettait soit de s'imprégner des préceptes d'une doctrine (conception moniste), soit de reprendre le dessus sur la partie rationnelle (vision dualiste). Dans ce passage, comme pour reprendre l'annonce de plan qu'il en faisait dans son introduction, Du Vair reprend la même expression de « droite raison » :

Ce qui peut adresser ceste volonté à bien, c'est la droite raison, qui est la règle qui conduit toutes choses à la fin, à laquelle Dieu les a créées⁵⁸⁹.

En d'autres termes, l'exercice a pour but d'entraîner notre volonté à vouloir ce que Dieu veut, à s'y conformer, c'est-à-dire à suivre la « droite raison ». Bruno Petey-Girard remarque que cette définition entre en résonance avec ce passage de la *Somme théologique* :

*Quod autem ratio humana sit regula uoluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna quae est ratio divina*⁵⁹⁰.

Cette place accordée à l'exercice de la raison et cet héritage scolastique se retrouvent dans la démarche que va suivre Du Vair dans les pages suivantes. Pour lui, l'entraînement de la volonté doit passer par la mise en place de quatre vertus modératrices qui doivent servir de « barrière [s] »⁵⁹¹, qu'il développe à chaque fois après avoir passé en revue « les cupiditez et violentes affections »⁵⁹² qu'elles permettent de combattre. La tempérance est ainsi opposée à la concupiscence, la jalousie, la gourmandise, la clémence est opposée à la colère, la patience à l'impatience, et enfin la justice qui s'oppose aux vertus cardinales. Cette taxinomie éthique empruntée à *l'Ethique de Nicomaque* sert de cadre logique au discours, mais qui renvoie aussi à la tradition des psychomachies ou à celle des débats des vices et des vertus. L'argumentation est donc très structurée, et systématique, il la justifie d'abord en ces termes :

⁵⁸⁸ Guillaume DU VAIR, *La philosophie morale des Stoïques*, éd. 1606, p.17, cité par Bruno PETEY-GIRARD, en note de *De la Sainte philosophie*, op. cit., p. 128.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, Ia IIae, q. 19, art. 4, trad. de Vincent Carraud : « si la raison humaine sert de règle et de mesure à la volonté et détermine sa bonté, elle le tient de la loi éternelle, qui est la raison divine. »

⁵⁹¹ Guillaume DU VAIR, *De la Sainte Philosophie*, p. 160

⁵⁹² *Ibid.*, p. 132.

Or ceste reigle de bien faire ne consiste point en propositions aigües pleines de subtilité, et semblables à celles des Sophistes, pour lesquelles esplucher il faille un siecle entier. Toute ceste science ne consiste qu'en deux mots, Aymer Dieu de tout son cœur, et son prochain comme soy-mesme. [...] il sera ce me semble à propos pour le sujet que nous traictons, de saluër, comme en passant, les especes principales, esquelles elle se représente le plus souvent à nos yeux. Les Philosophes commencent à enseigner la vertu (...) ⁵⁹³.

Conscient du caractère très technique du discours qu'il met en œuvre, du Vair se défend de vouloir entrer dans de vaines subtilités. On se souvient que Cicéron et Sénèque se défendaient eux aussi d'entrer dans des détails trop techniques, mais il ne s'agissait pas pour eux d'une simple précaution oratoire, l'argumentation étant en effet simplifiée. Chez Du Vair en revanche, il ne s'agit que d'une précaution oratoire. Celui-ci se justifie par sa volonté de mettre en avant le naturel plutôt que l'artifice. Remarquons également que ce lancement de l'argumentation commence par l'évocation des « Philosophes » qui seront cependant assez peu nombreux à être nommés : Platon, Themistios... Mais aux références à ces auteurs, plus loin désignés sous le terme de « Païens », s'adjoignent des références aux Pères de l'Église parmi lesquels Tertullien semble emporter la préférence de l'auteur (Lactance est aussi mentionné). On trouve aussi des références à Philon le Juif. Un peu plus loin, il minimisera à nouveau le caractère systématique de sa démarche :

il me sera ce me semble à propos pour le sujet que nous traictons, de saluër, comme en passant, les especes principales, esquelles elle se représente le plus souvent à nos yeux ⁵⁹⁴.

Le mot « espèce », caractéristique d'une subdivision aristotélicienne devenue une constante de la formation intellectuelle et rhétorique des jeunes gens (classer, subdiviser, poser les questions...). Du Vair semble éprouver le besoin de se justifier du fait de déployer ainsi un discours si technique et savant. Il reproduit strictement le même schéma de façon répétitive : l'évocation d'une passion puis celle de la vertu modératrice qu'il faut lui opposer. Nous sommes ici plus proches de la démonstration d'un mode opératoire que d'une démonstration visant à nous convaincre de quelque chose, comme c'était le cas dans l'exercice antique. C'est ce que semble montrer le passage par lequel il introduit la taxinomie des vertus modératrices :

Et toutesfois pour nous rendre encores le chemin plus aisé et nous mener comme par la main en toutes nos œuvres, nous avons certains preceptes pour examiner et adjuster chacune de nos actions, et trouver le moyen auquel consiste la decence de ce que nous voulons faire. Ceste bienséance, ou plutost la disposition de nostre esprit à s'y ranger, nous l'appelons vertu ⁵⁹⁵.

Cette philosophie morale vient d'être replacée au cœur de la monarchie avec les discours académiques autour d'Henri III ⁵⁹⁶. À la fin du siècle, La Primaudaye, dans la préface de son

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 131-132.

⁵⁹⁴ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 131.132.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁹⁶ Voir FREMY, *L'académie du Palais*, Francis YATES *The French Academies*.

*Académie Française*⁵⁹⁷ évoque les discussions morales à la table du roi. Ce cadre éthique était au cœur d'une volonté de réforme morale du pays. Dans ce passage, Du Vair s'inscrit donc également dans des préoccupations contemporaines quand il annonce que les vertus morales qui seront exposées constituent autant d'outils pratiques permettant d'« examiner » et d'« ajuster » nos « actions ».

Ces lignes ont bien une dimension méditative parce que l'auteur met en application ce mode opératoire dans son discours, mais aussi parce que cette application doit permettre de transformer celui qui la met en œuvre, en lui apprenant à « conformer » sa propre volonté avec la volonté divine. En effet, il s'agit bien de réguler sa pensée et de diriger sa volonté dans la bonne direction. Cette idée d'orienter sa pensée, orienter sa vie est essentielle dans la méditation chrétienne. Nous l'avons déjà évoquée au sujet des *Exercices spirituels* de Loyola. Cette régulation s'opère par la reprise de catégories construites, et la répétition du même mode opératoire. Prenons pour exemple la première vertu modératrice : la tempérance. Du Vair commence par emprunter un élément à *l'Éthique à Nicomaque*, sans la nommer clairement :

Les Philosophes commencent à enseigner la vertu, en persuadant une grandeur de courage⁵⁹⁸.

Il utilise l'expression assez vague, « les Philosophes », alors qu'il s'agit très clairement d'Aristote, qui commence son exposé des vertus par le courage. Cependant, la grandeur étant le fait de Dieu, cette vertu est sujette à suspicion. Il sous-entend qu'il y a peut-être de la vanité derrière le courage des Anciens. C'est pourquoi il enchaîne en disant préférer à ces Philosophes quelqu'un dont il voudrait imiter non seulement la pensée, mais aussi la vie, à savoir Philon le juif, mais cite un exemple qui, selon Bruno Petey-Girard, est plus vraisemblablement emprunté à Eusèbe de Césarée.⁵⁹⁹ Il emprunte ensuite à Platon, qu'il nomme cette fois-ci ouvertement, la métaphore de l'âme comme en cheval difficile à dompter, et en déduit sa définition de la tempérance :

Nous appellons ceste temperance, l'autorité et la puissance que doit avoir la raison sur les cupiditez et violentes affections, qui portent nostre volonté aux plaisirs et voluptez⁶⁰⁰.

Celle-ci, remarque Bruno Petey-Girard, n'est ni celle de Platon (harmonie naturelle entre le supérieur et l'inférieur pour savoir qui doit commander dans la cité et dans l'individu), ni celle d'Aristote (juste milieu entre la volupté et les peines), mais plutôt celle de Cicéron dans les *Tusculanes* (IV, 9) : la tempérance serait le fondement de toutes les autres vertus. Une

⁵⁹⁷ Pierre de la PRIMAUDAYE, *Académie française*, Paris, 1584.

⁵⁹⁸ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 132.

⁵⁹⁹ Ed. de référence, note 2, p. 132.

⁶⁰⁰ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 132.

image médicale permet d'illustrer cette définition : la tempérance est « comme [...] un instrument propre à escumer les bouillons qui s'eslevent en nostre ame par la chaleur du sang »⁶⁰¹. L'affection perverse qui pousse notre volonté dans la mauvaise direction (c'est-à-dire vers les plaisirs et voluptés), et à laquelle nous devons opposer la tempérance, est la concupiscence. L'argumentation se déploie ensuite de façon déductive, l'auteur s'appuyant sur des liens logiques très clairs : « car », « or », « mais », « donques ». Mais il exploite également les ressources de la rhétorique par des accumulations de questions ou des anaphores, destinées à frapper davantage le lecteur, comme dans ces lignes où il évoque le « fol amour » qui rappelle le *stultus amor* d'Ovide :

Le voyons-nous pas saper les plus grands Royaumes, et faire broncher les Empires à leur ruïne ? Le voyons-nous pas qu'il devore un jour les richesses et conquestes d'infinis siecles ? Qu'il fait entrée à toutes sortes d'injustices ? N'apporte-il pas des jalousies entre les freres, des querelles entre les peres et les enfans ?⁶⁰²

Ce propos ouvre d'abord des perspectives politiques plus que religieuses. C'est aussi un changement par rapport à l'exercice antique dans la mesure où l'autorité sur soi est en phase avec le rétablissement d'un ordre politique parce que le rapport de l'individu à soi est analogue du rapport du prince à la cité. Du Vair médite en magistrat. Ensuite, l'invitation à voir est peut-être également le signe de l'insertion d'un autre type de méditation, plus immédiate, au sein du discours, comme nous le développerons par la suite. On ne peut que souligner l'éclectisme de Du Vair, qui emprunte à différents auteurs. L'objet de cette seconde partie du développement (p. 128-166) est de se convaincre, et de convaincre le lecteur que la concupiscence, la jalousie, la gourmandise, pour n'en citer que quelques-unes, sont des affections perverses qui, comme il l'expliquait en introduction, nous éloignent de notre véritable nature. Il est aussi de montrer sur quelles vertus spécifiques nous devons prendre appui pour nous détourner de chacune de ces affections, et réorienter notre volonté dans la bonne direction. Ces vertus sont celles que le christianisme met en avant.

La conclusion (p. 166-fin) revient sur les principaux objectifs de l'exercice de la mort, déjà évoqués dans l'introduction. Celui-ci doit préparer l'âme au bonheur de la vie éternelle :

Voila donques comment il nous faut preparer nostre ame pour la rendre capable de ceste felicite⁶⁰³

Le terme de « felicite » renvoie clairement à l'introduction (« perdurable félicité »⁶⁰⁴, « souveraine felicite »⁶⁰⁵). La suite du passage reprend les autres termes de « plaisir », « contentement », qui étaient également récurrents au début :

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 135-136.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 167.

En ce premier estat nous la [notre âme] verrons jouïr d'un heur, d'un plaisir et contentement qui excede infiniment tous les autres que nous pouvons desirer en ce monde⁶⁰⁶.

Dans l'introduction, l'auteur soulignait qu'il était normal de rechercher le bonheur et même un certain « contentement ». Mais il expliquait aussi que notre problème vient de ce que nous ne les cherchons pas au bon endroit. Dans la conclusion, il explique alors que nous devons viser, de notre vivant, le « souverain plaisir ». Pour ce faire, il s'appuie sur un verset de l'Ecclésiaste, qu'il associe au principe aristotélien du souverain plaisir comme bon usage de la raison :

Et ne faut, ce dict l'Ecclésiaste, chercher curieusement ce qui est au-dessus de nous, mais penser à ce que Dieu nous a commandé : car il ne nous est point besoing de voir ce que Dieu a caché à nos yeux. Or l'heur et le souverain plaisir de nostre ame consiste à conformer et adresser son operation à la fin à laquelle elle est créée. Ce qu'elle fait par l'action, l'oraison et la meditation⁶⁰⁷.

Voici le verset correspondant :

et proposui in animo meo quaerere et investigare sapienter de omnibus quæ fiunt sub sole hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum ut occuparentur in ea. La vanité de cette curiosité est rapprochée par Du Vair de l'adage Quæ supra nos, nihil ad nos (Alciat)⁶⁰⁸.

Cette mention de l'Ecclésiaste semble fonctionner comme une condamnation de la curiosité. Les Anciens, au contraire, en faisaient la source de toute connaissance. Nous verrons que c'est ce type d'usage de la citation biblique que Montaigne semble reprendre dans l'essai « que philosopher c'est apprendre à mourir » (il cite du reste lui aussi l'Ecclésiaste). Ce faisant, non seulement Du Vair confirme la légitimité de la recherche d'une certaine forme de plaisir, de contentement, dans la mesure où celui-ci repose sur ce que Dieu nous a donné, mais encore il affirme que l'« action », « l'oraison » (prière mentale, qui établit un dialogue avec Dieu, c'est un cas particulier de méditation chrétienne) et la « meditation » peuvent être les sources de ce plaisir « de bien faire »⁶⁰⁹. Comme c'était déjà le cas dans l'introduction, le point de comparaison à l'aune duquel il juge l'intensité de ce plaisir, est la volupté (sur laquelle Montaigne reviendra au début de notre essai) :

C'est certainement un grand plaisir que de bien faire, et n'y a volupté au monde si grande que le contentement que nous recevons en nostre conscience, d'une belle et louable action. Rien ne nous chatouille⁶¹⁰ si avant l'esprit, que la gloire qui se presente et se promet à celui qui se comporte vertueusement en sa vie.⁶¹¹

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 167.168.

⁶⁰⁸ Ecclésiaste, 1 : 13.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 169.

Du Vair utilisait déjà le verbe « chatouiller » pour désigner cette fois-ci la « félicité mondaine », au début de *De la Sainte philosophie*, et c'est justement sur le nécessaire détachement du monde et du négoce, que permet la méditation, que l'auteur enchaîne ses propos.

Comme chez Cicéron, le discours est organisé selon des techniques rhétoriques très présentes dans l'exorde, cependant, la place occupée par celles-ci a changé. La rhétorique est seconde. Aussi retrouve-t-on sous la plume de Du Vair les mêmes critiques de l'Art et la même valorisation de la Nature (notamment au sujet de la cour) que chez Montaigne, bien que pour des raisons différentes. Les parties argumentatives du discours sont limitées à certains passages. Elles ne répondent plus à une logique dialectique permettant la discussion de thèses mises à l'épreuve, mais plutôt à une logique déductive, voire systématique. Il s'agit de mettre en évidence des vices en montrant qu'ils nous éloignent de nous-mêmes, et de les classer afin de proposer un mode opératoire pour y substituer des vertus. Même si du Vair, à l'instar d'un Cicéron, se défend de vouloir entrer dans de vaines subtilités, la rhétorique et la logique sont donc bien présentes dans ce texte. Toutefois elles n'y occupent plus le premier plan, et ne semblent plus être le principal support de la méditation.

Du Vair s'inscrit dans la continuité de la méditation d'Augustin ou encore de Thomas d'Aquin en accordant une part importante au travail de la raison humaine, par opposition à ceux, comme les mystiques ou même les Jésuites, qui privilégient au contraire le recours aux affects et à l'imaginaire, soit à une méditation plus intuitive qu'intellectuelle. Pour autant, cette autre forme de méditation n'est pas absente de son texte.

a-4- Les autres formes de composition du discours méditatif : images et voix.

Contrairement à ce qui est d'usage dans les exercices antiques, l'argumentation ne s'étend ici que sur une partie limitée du traité. La première partie du développement (p.90-128), qui n'est pas argumentative, relève exclusivement de ce second type de méditation. Celui-ci reposait, dans les textes antiques, sur l'insertion de récits, d'images, qui se déployaient en marge, mais aussi à l'intérieur même du discours argumentatif en le complétant par une expérience de la mort fondée sur l'*enargeia*. Les différentes formes de dialogue mises en évidence dans le texte de Du Vair ont montré que celui-ci pouvait proposer l'expérience d'une rencontre intime avec soi-même et avec Dieu. C'est pourquoi la méditation est aussi recherche d'une présence.

Dans *De la Sainte philosophie*, elle passe avant tout par le recours aux images. Du Vair reprend la conception antique de l'*enargeia* en s'appuyant lui aussi sur le sens de la vue et le pouvoir révélateur de ces dernières. Celles-ci sont placées au cœur de la méditation qui a

une importante dimension contemplative. La contemplation conduit pour lui à la révélation et celle-ci au contentement et à la félicité⁶¹². Comme il l'explique dans le texte, la méditation peut s'appuyer sur la Bible ou sur la contemplation de la Création. Ce faisant, il se démarque des Jésuites, souvent accusés de recourir à un usage indiscret de l'imagination, qui affaiblirait l'esprit en le soumettant à la peur ou au désir. Le néo-stoïcisme de Du Vair, et en général des parlementaires gallicans⁶¹³, est plus réservé dans son recours à l'imagination, et en général par rapport à la spiritualité affective qui se développe sous influence italienne et espagnole (et qui produit l'invasion mystique). Du Vair utilise les images afin de placer son lecteur et de se placer lui-même dans une posture contemplative. La première partie du développement, qui rappelle la nécessité de la grâce divine (p. 91-128), est l'espace privilégié de cette forme immédiate de contemplation, mais on la retrouve, plus largement, dans l'ensemble du texte. Cette composante fondamentale de la méditation était, du reste, soulignée en introduction, dès les toutes premières lignes du texte, à travers la métaphore du chassieux qui demanderait à un sculpteur de lui montrer son ouvrage :

Mais se riroit-on pas d'un chassieux qui importuneroit Pilon de luy monstrier ses ouvrages [...] ?⁶¹⁴

De même, au début du développement, afin de lancer sa première partie appelant le recours à la grâce, Du Vair reprend l'image utilisée par Lucrèce au début du *De rerum natura*, et qui assimile la méditation à la visite d'une galerie de tableaux. Il ouvre le passage descriptif en nous invitant à un spectacle :

Le spectacle auquel je vous invite, c'est ceste Sapience [...]. Je vous en placqueray icy comme sur les grands chemins des pourtraicts⁶¹⁵.

Le passage qui précède développe une autre image tout à fait incongrue :

Toutesfois pour ne vous laisser mal contens et descouragez, je feray ce que je pourray. Je feray comme ceux qui portent monstrier ça et là des choses prodigieuses : ils en affichent des images par les carrefours, ils en pendent des enseignes à leurs maisons, puis en monstrent les vrais corps et naturels, quand on a payé à la porte, et qu'on est entré dedans⁶¹⁶.

Tout à fait singulièrement, l'auteur se compare ici à un colporteur qui fait du porte à porte pour assurer la publicité d'un spectacle payant, et qu'il accuse du reste d'être un charlatan. Ce faisant, il va sciemment à l'encontre du principe rhétorique de l'*aptum*, qui demande de choisir des images à la hauteur du sujet traité. Il provoque son lecteur, le déstabilise, ce qui se

⁶¹² « La seule contemplation de laquelle peut arrester nos sens et nos esprits, et leur fournir abondance et suffisance de ce contentement duquel dépend nostre félicité », p. 177.

⁶¹³ Marc Fumaroli oppose la prose gallicane à la prose protestante dans : Marc FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence : Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'éloquence classique*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 1994.

⁶¹⁴ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, p. 87.

⁶¹⁵ Guillaume DU VAIR, *De la sainte Philosophie*, p. 90.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

comprend dans le cadre d'une philosophie familière, afin de marquer que, le propos échappant à ce qui est pensable, il faut passer à un autre plan de raisonnement⁶¹⁷. Comme il l'explique ici, il s'agira surtout, dans la première étape du développement, de « faire voir »⁶¹⁸ des images, à défaut d'avoir accès aux choses elles-mêmes. Il commence par nous montrer ce à quoi nous tenons en ce monde, par une description péjorative (p. 91-93) dans laquelle il dénigrera « rudement »⁶¹⁹ les objets communs de nos désirs, en passant notamment en revue les plaisirs des sens, et en opposant les beautés artificielles aux beautés naturelles⁶²⁰. À cette description s'oppose ensuite celle, méliorative (p. 93-100), de ce que nous devrions désirer : les « vraies beautés et perfections »⁶²¹. L'image est largement présente dans tout le texte, même dans les passages les plus clairement argumentatifs, ce qui permet d'assurer la cohérence de l'ensemble. C'est le cas par exemple de cette métaphore qui sert à introduire le moment argumentatif du développement, et qui est ensuite filée :

Or apres que nous aurons ainsi cueilly comme à la main les vices qui sont les ronses de nostre ame, et que nous aurons arrousé le champ de nostre conscience de nos larmes et iceluy amolly, et attendri en le maniant de ceste façon, et que les nuages qui nous l'offusquoient estant dissipez le soleil de la grace de Dieu commencera à luire dessus, et l'eschauffer, il faudra adviser d'y faire une semence, qui en fin produise pour son fruit une vie divine et immortelle⁶²².

Ces quelques lignes tissent un réseau métaphorique. Les qualités d'ingéniosité dont Du Vair fait ici la démonstration doivent être sources d'un certain plaisir pour lui-même et pour son lecteur, ce qui doit être relié à l'*otium* lettré. Le jardin désigne ici le paradis, image de vie au milieu de la mort. Le *topos* du nuage représente ce qui sépare le monde humain du monde de Dieu, à savoir la cécité du péché. Pour les Chrétiens, la semence renvoie à la parole de l'Évangile. Ce type de métaphore filée constitue un tableau, invite à s'abstraire de la linéarité du discours pour contempler. Elle invite à s'extraire de la réflexion, à prendre momentanément du recul par rapport à elle, et offre un jardin d'agrément, une récréation spirituelle. Ces images sont liées à la pratique de la contemplation : méditer doit permettre de se rapprocher de la connaissance des choses divines. En outre, la contemplation et le déchiffrement qu'elles suscitent engendrent un certain plaisir souligné ici par Du Vair, qui reprend les recommandations de Louis de Grenade dans son *Traité de l'oraison et méditation*⁶²³. Par la reprise de cette thématique du regard, Vair invite aussi son lecteur à changer de perspective, en reprenant ainsi la tradition du regard d'en haut :

⁶¹⁷ Il sera intéressant de rechercher ce type de démarche dans les *Essais*.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 89

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 95.

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ Louis de GRENADE, *Traité de l'oraison et méditation*, (éd. princeps : 1702).

Vous contemplerez le monde depuis le haut jusques au bas, depuis son commencement jusqu'à sa fin, et considerez combien de sortes de merveilles y sont peintes de tous costez ? [...] Mais nostre ame qui eslance bien ses desirs et ses souhaits plus haut que les sens [...] apres qu'elle s'est contemplée soy-mesme, et qu'elle s'est exercée en la recherche des causes et des sciences, ne trouvant rien en tout cela, non pas mesmes en elle, qui la contente et arreste la cupidité qu'elle a d'apprendre, elle est contrainte de se lever, et par-dessus le monde, et par-dessus soy-mesme, et se laisse conduire par les œuvres à l'ouvrier. Là elle voit tout d'une veüe toutes sortes de beautez et perfections, qui viennent aboutir et s'assembler à l'origine dont elles sont parties, et qui paroissent plus excellentes et admirables, plus elles sont proches du lieu d'où elles sont sorties premierement⁶²⁴.

La métaphore de l'élévation est filée dans les pages qui suivent⁶²⁵.

Cependant, la vue n'est pas le seul sens auquel recourt la méditation. L'autre sens qui est un support essentiel de la méditation est l'ouïe, la méditation donnant à entendre la parole divine. De fait, au début du texte, après la métaphore du chassieux, suit celle de l'homme assourdi d'un catherre :

ou de celui qui assourdy d'un catherre, pousseroit pour entrer à la musique de Baif⁶²⁶.

Pour les Théologiens, la voix a le pouvoir de transformer l'auditeur quand elle est celle de Dieu lui-même. Ce n'est pas le cas dans ce texte, Du Vair ne recourant pas vraiment, comme nous l'avons déjà dit, à la forme du dialogue. En revanche, la voix qui se fait entendre est celle de l'auteur lui-même. La seule que le discours laisse entendre en continu, du Vair ne faisant aucune citation directe. Cette uniformisation du discours est révélatrice : le développement d'une parole non seulement personnelle, mais intime. Bruno Petey-Girard, qui analyse cette dimension de la méditation, fait de cette dernière le portrait vivant d'une voix⁶²⁷, empruntant cette formule à Marguerite Yourcenar à propos d'Alexis ou le *Traité du vain combat*. Cette voix qui se fait entendre pratique la rumination. Elle utilise des procédés de répétition, comme les parallélismes de construction ou encore les anaphores. Citons pour exemple ce passage extrait de la première partie du développement :

Voylà doncques le giste de nostre felicité. C'est à ceste source inépuisable de beautez, à ceste profonde mer de bontez, où il faut que les ruisseaux et les rivieres du monde nous entraînent. C'est à ceste lumiere originale, à laquelle il nous faut tourner et tenir les yeux de nostre ame⁶²⁸.

Ici, l'anaphore en « c'est à ceste » a certes des aspects d'exhortation (du lecteur et de l'auteur lui-même), mais elle est avant tout l'expression d'une conviction, elle est l'expression de la foi de son auteur et sa réaffirmation.

⁶²⁴ Guillaume Du VAIR, *De la sainte Philosophie*, p. 93- 95.

⁶²⁵ *Ibid.*, « elle (l'âme) est contrainte de se lever par-dessus le monde, et par-dessus soy-même » (p. 95), « tourner les yeux de notre âme » (p. 98), « lever les yeux de nostre ame » (p. 99)

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁶²⁷ Bruno PETEY-GIRARD, *Méditations d'un parlementaire*, op. cit., « La parole méditative et la voix du méditant », p. 211-300

⁶²⁸ Guillaume Du VAIR, *De la sainte Philosophie*, op. cit., p. 98.

Enfin, au-delà de ces grandes parties le texte semble se développer de façon assez souple et transversale. Des réseaux d'images tissent des réseaux qui en soulignent la continuité. L'auteur n'hésite pas à se répéter, donnant l'impression de revenir sur lui-même et de progresser de façon spiralaire plus que linéaire. L'introduction pose comme fil conducteur de l'existence et du discours la recherche du bonheur, et affirme que le seul vrai bonheur, le seul véritablement durable (« une certaine et perdurable félicité », « ceste félicité »⁶²⁹, « solide et incomparable plaisir »⁶³⁰...) n'est pas à rechercher dans l'assouvissement des désirs. L'utilisation récurrente de ces termes réaffirme les convictions de l'auteur autant que la tentative d'en imprégner le lecteur : « félicité », « beatitude », « plaisir »... Ils entrent en réseau avec : « révélation », « contempler », « contemplation », « contentement »... La conclusion du texte repose essentiellement sur des images :

À quelle heure, mais à quel moment devons-nous cesser de retourner les yeux de nostre ame vers luy, qui tient continuellement les bras ouverts, pour nous recevoir, preste l'oreille favorable à nos prieres, entend benignement nos vœux, et n'est jaloux que des loüanges que nous luy chantons ? Faut-il qu'il ait occupation ou sommeil qui nous desrobe à ce plaisir, ou plustost qui nous desrobe à nous-mesmes [...] ? Faut-il que nous demeurions sourds, lorsqu'il touche l'instrument de nostre asme [...] ? O delices immortelles ! Qui separera mon ame de vous, qui m'arrachera d'entre vos bras, pour me tirer du ciel en la terre, de la splendeur en l'obscurité, et ramener mes sens de la pureté à la fange et l'ordure ? Vivez donques, ma chere ame, vivez, et vous fondez et refondez au milieu de ces plaisirs divins [...]. Vivez ceste bien-heureuse vie (...)⁶³¹

Ici, nous ne sommes plus dans l'ordre de la réflexion, mais bien des affects. L'auteur personifie son âme à qui il fait mine de s'adresser.

Le discours développé dans *De la sainte Philosophie* ne répond donc pas aux seuls principes d'élaboration logique et rhétorique. Le texte est aussi le lieu d'une prière qui donne à voir et à entendre. Aussi l'auteur commence-t-il par se placer dans la posture réceptive de celui qui se rend disponible à la grâce divine, avant de pouvoir adopter la posture de celui qui agit. C'est pourquoi nous assistons ici à une inversion de priorité par rapport à l'exercice antique dont le fondement était au contraire la méditation fondée sur l'élaboration rationnelle. Ce renversement est sans doute le signe d'un changement de priorité entre l'objectif éthique et l'objectif exégétique.

b- Objectifs

Guillaume Du Vair assigne à l'exercice de la mort un certain nombre d'objectifs qui reprennent ceux des exercices antiques, notamment platoniciens et néo-platoniciens, comme

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 183.

le détachement de la chair (et donc une forme de purgation), mais il en reprend d'autres qui sont propres au christianisme, comme la recherche d'une parole vraie sur soi-même (de connaissance de soi) passant par l'aveu, et l'action de grâce, et la félicité acquise par le contentement.

Du Vair conçoit d'abord l'exercice comme une thérapie. Il s'agit de se réformer, de se purifier du péché et de préparer son accession à la vie éternelle. C'est pourquoi le texte s'ouvre sur l'aveu de notre insuffisance :

Nous ressemblons proprement à ceux qui en leur plus tendre jeunesse estans menez captifs en quelque loingtaine contrée, perdent avec le temps la mémoire de leur pays, l'usage de leur langue, et l'amitié de leurs parens. Car nous sommes quasi hors du berceau, que les perverses affections, comme vents violens, nous surprennent, et emplissans de mille délicieuses bouffées les voiles de nos desirs, nous esgarent loing de nostre propre nature, et essorent de la droite raison⁶³².

Cette allégorie de l'existence comme traversée repose sur toute une série d'images qui bâtissent une fiction édifiante. La comparaison des hommes avec les Chrétiens enlevés et emmenés dans des pays étrangers (allusion possible, selon Bruno Petey-Girard, aux enlèvements de chrétiens par les Turcs et les Arabes) sert de fil conducteur. Elle est prolongée par celle des « affections » avec des « vents violents », et la métaphore des « desirs » comme les « voiles » d'un bateau qui nous emporte « loing de notre propre nature, et [...] de la droite raison. » Ces premières lignes placent l'ensemble du discours sous le signe de la lutte contre ces « affections », « perverses » parce qu'elles sont « délicieuses » et répondent à nos « desirs ». Tel est l'enjeu de la thérapie. L'exercice de la mort est d'abord un exercice de « détachement »⁶³³ de la chair : il s'agit de se séparer de son enveloppe charnelle afin de se libérer de ses passions, et d'être capable de voir Dieu. C'est ce qu'explique Du Vair dès l'ouverture dans un passage que nous avons cité plus haut⁶³⁴. Pour les Platoniciens, les Néoplatoniciens et les chrétiens, la mort est le moment de la séparation de l'âme et du corps. C'est pourquoi la méditation sur la mort doit permettre de prendre conscience de soi-même en se séparant de tout ce qui a pu être parasite, et nous éloigner d'une forme de pureté originelle. Le néoplatonicien Plotin utilise l'image de la statue qui n'est pas encore lisse, et qui deviendra belle une fois que le superflu en aura été ôté, dans ce célèbre passage des *Ennéades*. La méditation sur la mort conduit donc à la lumière divine, la vertu qui prend son siège en nous :

⁶³² *Ibid.*, p. 83.

⁶³³ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 293.

⁶³⁴ « Car nous ne sommes pas quasi hors du berceau, que les perverses affections, comme vents violens, nous surprennent, et emplissans de mille délicieuses bouffées les voiles de nos desirs, nous esgarent loing de nostre propre nature, et essorent de la droite raison. Pour si peu que nostre ame demeure en cest exil, elle oublie son origine, perd la souvenance de son bien : et qui pis est, en fin la cognoissance de soy-mesme. », p. 83-84.

Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε· κἂν μήπω σαυτὸν ἴδῃς καλόν, οἷα ποιητῆς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λεῖον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψει σοὶ τῆς ἀρετῆς ἢ θεοειδῆς ἀγλαία, ἕως ἂν ἴδῃς σωφροσύνην ἐν ἀγνῶ βεβῶσαν βάρῳ⁶³⁵.

L'âme rendue à elle-même coïncide alors avec la divinité. C'est un des présupposés de la mystique eckhartienne par exemple. La tradition chrétienne ne va généralement pas si loin, maintenant une distinction entre l'homme et la divinité. Ce détachement permet alors de se préparer à la vie après la mort. Pour le christianisme, se séparer du corps, c'est se séparer de ses passions, mais c'est aussi la condition préalable à la vision de Dieu :

il faut espurer nos esprits, et les rendre capables de concevoir les choses divines, regardons quels remèdes nous en avons⁶³⁶.

Or l'exercice, comme nous l'expliquions précédemment, a la vocation thérapeutique d'apporter ces « remèdes » : « espurer », ou encore « nettoyer », comme il l'écrit dans les lignes suivantes.

C'est pourquoi l'exercice de la mort est un exercice de purgation, afin de se préparer à la vie éternelle. La mort est un passage vers l'autre monde. Pour les Chrétiens, la vie après la mort prime sur la vie à proprement parler. L'exercice doit permettre de faciliter ce passage en préparant le moment du Jugement dernier où l'homme sera envoyé, soit au Paradis, soit en Enfer ou encore au purgatoire (pour les Catholiques). Dès l'Antiquité, la purification est un des objectifs fondamentaux des exercices spirituels, car elle est considérée comme une étape préalable nécessaire au contact avec les dieux, et donc à l'accès la connaissance. Elle l'était notamment pour les Pythagoriciens, sur les travaux desquels Du Vair affirme s'appuyer. Elle consistait à écouter de la musique, respirer des parfums, pratiquer l'examen de conscience. Cependant, l'exercice de la mort, ne relevait pas de ces pratiques. Avec le christianisme en revanche, la purification y est intégrée (Du Vair y consacre toute la première partie de son discours) : cette pratique acquiert une dimension pénitentielle. Elle doit être précédé d'un repentir nécessaire afin d'être en position de recevoir la grâce divine (première étape de l'exercice) :

⁶³⁵ PLOTIN, *Les Ennéades*, livre I, 6, 9, trad. Emile Bréhier, Paris, Belles lettres, 2003, p. 105 : « Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle ; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un trône sacré ».

⁶³⁶ Guillaume Du VAIR, *De la sainte philosophie*, op. cit., p. 101.

il faut que nous manifestations nostre peché et la justice de Dieu, afin que nous recevions sa miséricorde et consolation. Il faut doncques pour luy rendre nostre douleur acceptable, que nous luy fassions amende honorable, et confessions ingenuëment nostre erreur. [...] Il faut certainement que nous declarions qu’il est liberal, et que nous sommes ingrats, que nous publions qu’il est bon, et que nous sommes meschans, que nous prononçons sa justice et nostre peché, que nous annonçons nostre doleance et sa misericorde, que nous protestions que tout le mal qui est en nous, vient de nous, et que tout le bien que nous esperons procede de luy. [...] Il faut doncques que la parole qu’il nous a donnée pour le glorifier, soit employée à manifester nostre misere, puis que la confession de nostre peché justifie la bonté de Dieu, laquelle nous avons, en tant qu’en nous estoit, pervertie. Il faut que nous le prions qu’il nous pardonne (...) ⁶³⁷.

Dans ce passage, Du Vair présente le repentir comme une obligation religieuse incontournable, comme le montre la répétition de « il faut » qui se poursuit sur plusieurs pages. Selon Petey-Girard, Du Vair fait référence non seulement à la confession directe à Dieu, mais aussi à la confession auriculaire, qui est sujet de discorde entre les Catholiques et les Protestants ⁶³⁸.

Cette purification est nécessaire pour accéder à la vérité, dont la quête est le principal objet de l’exercice. De ce fait, l’objectif exégétique passe avant l’objectif éthique. L’auteur recherche la vérité sur lui-même, mais aussi la vérité de Dieu.

Nous voilà donques rentrez en grace avecques nostre Dieu, nous voilà purifiez par sa misericorde, et rappelez à la cognoissance de sa verité et contemplation de sa gloire ⁶³⁹.

Dans le texte de Du Vair, cette vérité est constamment opposée aux mensonges inspirés par le démon (« le père du mensonge »), contre lesquels l’exercice doit lutter. C’est le cas dans le passage suivant, qui évoque la promesse divine du salut :

La verité vient du ciel, et la tromperie est fille des tenebres : tous les fards, tous les desguisemens, toutes menteries sont artifices du diable : qui les reçoit et qui en use, il contracte avec les malins esprits, et faict serf de peché ⁶⁴⁰.

Cette image croise la tradition antique et l’évangile de Jean. Dire la vérité sur soi-même suppose d’apprendre à rejeter les illusions trompeuses, et notamment la présomption que Du Vair cite dans sa liste des « violentes affections, qui portent nostre volonté aux plaisirs et voluptez » ⁶⁴¹, et qu’il définit comme celle « qui nous poussera à desirer plus que ce à quoy Dieu nous a appelez » ⁶⁴². Pour les Chrétiens, c’est une des affections les plus graves. C’est elle, en effet, qui a poussé Lucifer à trahir Dieu, aussi la considère-t-on ⁶⁴³ comme le péché à même de couper l’homme de celui-ci.

En outre, alors que l’exercice antique permet de rencontrer la raison ou l’*ataraxie*, l’exercice chrétien cherche l’adhérence à Dieu : le désir de Dieu, et l’adhésion à la volonté divine que l’on accepte et dont on se réjouit porte le nom de « contentement ». Elle est essen-

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 119-121.

⁶³⁸ Bruno PETEY-GIRARD, dans Guillaume Du VAIR, *De la sainte philosophie*, op. cit., note 2, p. 119.

⁶³⁹ Guillaume Du VAIR, *De la sainte philosophie*, op. cit., p. 105.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 146.

⁶⁴³ Saint AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 7.

tielle parce qu'elle naît de la contemplation et engendre la félicité : elle occupe donc une place charnière. On la trouve déjà dans la Bible, plus précisément dans l'Épître aux Philippiens :

Pourquoi citer une traduction, alors que Du Vair utilise la Vulgate ? Et quel est le mot latin qui correspondrait à contentement ? j'ai appris à me contenter de l'état où je me trouve. Je sais vivre humblement comme je sais vivre dans l'abondance. En tout et partout, j'ai appris à être rassasié et à avoir faim, à être dans l'abondance et à être dans le manque. Je peux tout en celui qui me rend puissant⁶⁴⁴.

Le contentement recouvre deux notions complémentaires, désignées par les mots grecs *αυταρκης* et *αυταρκαια*. Le premier renvoie au fait de se contenter de ce qu'on a⁶⁴⁵, de ce qui est juste nécessaire, et le second renvoie à l'idée de satisfaction⁶⁴⁶. Dans l'exercice chrétien de la mort, dont *De la sainte philosophie* offre ici un exemple, il ne s'agit plus seulement d'accepter cette dernière, mais d'en tirer une satisfaction, de l'espérer parce qu'elle donne accès à une vie meilleure. Tout comme sa version épicurienne cet exercice est donc orienté vers le plaisir, mais celui-ci est tout autre : c'est un plaisir divin et non pas corporel. C'est pourquoi ce texte tout comme celui de Lucrèce s'achèvent par une célébration : celle de la Nature chez Lucrèce, et celle de la Création pour les Chrétiens.

Pour ces derniers, la raison humaine, viciée par le péché originel, ne peut permettre à elle seule le salut. C'est pourquoi elle n'occupe que dans la seconde partie du développement, et prend appui sur la première, qui implore la grâce divine en faisant acte de pénitence. Aussi le texte est-il traversé par deux principes organisationnels : un cadre logique et rhétorique immédiatement visible qui place le méditant dans la posture active de celui qui élabore un rapport à soi-même et à Dieu, et un recours à l'image et à la voix qui le place au contraire dans la posture réceptive de celui qui recherche la présence divine et attend d'être éclairé par la grâce. Si le premier principe est celui qui apparaît de la façon la plus évidente, c'est le second qui est pourtant le plus important, et assure une cohérence à l'ensemble du texte. Comme dans l'approche antique, ces deux principes qui correspondent aux deux types de méditations que nous avons mises en évidence précédemment, ne sont pas opposés, mais complémentaires : la seconde ne parasite pas la première, mais l'accompagne en la rendant possible.

⁶⁴⁴ *La Bible*, Épîtres aux Philippiens 4 : 11- 13.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, Épître aux Corinthiens 9 :8.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, Timothée 6 : 6,7.

Conclusion

Au terme de ces analyses, nous pouvons proposer certains points communs et certaines différences entre les exercices de la mort antiques et leurs homologues chrétiens qui s'en sont largement inspirés.

S'ils se rejoignent par leur vocation thérapeutique, ils s'éloignent cependant sur certains objectifs. Les uns comme les autres sont justifiés par le fait que l'homme soit victime de ses passions, de ses illusions et de ses fausses opinions. L'exercice de la mort lutte bien contre la peur de cette dernière, une passion qui nous aveugle et nous empêche d'aborder cette dernière avec la sérénité qu'il se doit. Cette peur est en partie due à une illusion : nous nous imaginons, à tort, que la mort est insurmontable. Celle-ci est traditionnellement perçue comme une rupture : une séparation de l'âme et du corps, un changement de lieu. L'exercice, qu'il soit antique ou chrétien, anticipe cette rupture, en opérant un certain détachement de soi (*aprosatheia*), l'idée étant qu'il faut se détacher des objets, afin de supprimer les désirs qui leur sont attachés. Il doit permettre de réaliser la petitesse du fait humain, de mépriser la mort, afin de s'élever au niveau de l'universel. Pour les Platoniciens et les Chrétiens, cela signifie se détacher du corps, en méprisant les choses corporelles. Pour les Stoïciens, il faut se déprendre de ses passions afin de retrouver accès à la part de divin qui est en nous, à l'*amor fati* (acceptation et participation à l'ordre du cosmos, au plan divin). Partant du présupposé qu'il y a en nous une part de divin, ils préconisent de se délier de tout ce qui nous relie afin de retrouver accès à cette part de nous-même. Il s'agit de s'exercer à la mort afin de se libérer, de se retirer plus que se transformer. Pour les Chrétiens au contraire, l'exercice est une incorporation de la Vérité révélée rendue possible par une purgation préalable. Celui-ci doit en effet permettre au croyant de progresser sur le chemin de la connaissance de lui-même et de Dieu. Du Vair reconnaît ici son infirmité, sa condition peccamineuse. En effet, pour les Chrétiens contrairement aux philosophes antiques, l'exercice spirituel a pour objectif une véritable transformation de soi, une conversion (*metanoia*). Alors que ces derniers initient un mouvement de retour à soi, et répondaient à la volonté de prendre soin de soi-même (le *cura sui* ou l'*épimeleia heautou*), les premiers doivent permettre de revenir vers Dieu, aussi présupposent-ils un renoncement à soi.

Du point de vue de la méthode adoptée, les exercices antiques et chrétiens partagent là encore des similitudes et des divergences. Toute méditation est centrée sur l'instant, dans le-

quel elle recherche une présence à soi ou au monde. Cependant nous avons pu mettre en évidence que, de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, cette recherche pouvait prendre deux formes différentes mais complémentaires, parfois associées dans le même exercice : une méditation passant par une élaboration formelle méthodique (logique et parfois rhétorique) qui recherche la maîtrise de soi, et une méditation, plus spontanée et intuitive qui recherche au contraire une forme d'abandon, et d'acceptation. La première donne lieu à des textes argumentatifs et construits, qui ont recours à des arguments et des exemples attendus par chaque école. C'est une approche volontariste qui consiste à s'appuyer sur la raison afin de lutter contre les passions et les illusions qui nous aveuglent. La seconde au contraire n'est plus un combat, mais un apprentissage de l'acceptation. Elle consiste en quelque sorte à se confronter à ce qui ne dépend pas de nous et à s'y abandonner. Pendant l'Antiquité, elle repose d'abord sur la pratique de la contemplation et donne lieu à des textes davantage descriptifs, voire narratifs. A partir de l'Antiquité tardive, elle s'appuie également sur des textes, supports de méditation. Du Vair explique dans son traité de la *Sainte philosophie* que le christianisme reprend ces deux supports.

Dans les exercices antiques de méditation sur la mort par exemple, nous avons montré que même si la première forme de méditation est mise en avant, elle n'a de sens que relativement à la seconde, qui y est explicitement ou implicitement associée et permet de replacer la réflexion dans son contexte : nous ne pouvons faire usage de l'exercice raisonné que sur ce qui dépend de nous, pour le reste, nous devons apprendre à l'accepter, voire à nous en réjouir, d'où l'importance de la célébration. C'est pourquoi l'exercice de la mort est très souvent associé au « regard d'en haut », exercice de contemplation qui consiste à adopter le point de vue divin, et conduit à une forme de célébration. Cette écriture méditative contrairement à la première, ne s'enferme pas dans un cadre prédéfini mais garde place pour une certaine spontanéité naturelle.

Dans les exercices chrétiens en revanche, les insuffisances de la raison, pervertie par le péché originel, imposent le recours à une aide extérieure : la grâce divine. Cette dernière est conçue comme un guide, qui doit permettre d'accéder à la Révélation par la contemplation méditative. C'est pourquoi les images sont très importantes dans ce texte, l'auteur voulant avant tout nous « faire voir », c'est-à-dire nous faire accéder à notre propre expérience méditative, à partir du texte. La méditation chrétienne que propose Du Vair, dans la lignée de la méditation augustinienne, ne renonce pas pour autant à faire usage de la raison. Celui-ci a toutefois pour pré-supposé l'appel à l'intercession divine, seule source de la Vérité Révélée. Or, comme il l'explique notamment dans l'essai « De l'art de conférer », Montaigne ne con-

çoit pas lui non plus la raison comme un outil fiable sur lequel on pourrait s'appuyer entièrement. Comme dans la méditation chrétienne, il ne renonce pas pour autant à cet exercice du jugement, qu'il choisit alors d'associer à une méditation plus intuitive, basée sur l'expérience. L'étude des modalités de cette association devra nous permettre de montrer dans quelle mesure Montaigne reprend la pratique des exercices spirituels tout en la renouvelant.

B- L'exercice de la mort dans les *Essais*.

En 1572, lorsqu'il commence à rédiger ses tout premiers essais, l'auteur vient d'avoir trente-neuf ans, comme il le rappelle lui-même, au début de « Que philosopher c'est apprendre à mourir »⁶⁴⁷. Cela fait alors neuf ans qu'il a perdu son ami La Boétie, et trois ans que son père l'a laissé seul à la tête du domaine familial. Un an auparavant, il a vendu sa charge de magistrat à son ami Florimond de Raimond, afin de se consacrer d'abord à la publication des œuvres de son ami disparu, avant de se retirer, en 1571, pour écrire les *Essais* qu'il commence à rédiger à partir de l'année suivante. Quand il rédige « Que philosopher c'est apprendre à mourir », c'est encore un homme dans la force de l'âge, jouissant d'« une santé [...] très vigoureuse »⁶⁴⁸, et ses antécédents familiaux peuvent lui faire espérer avoir encore une bonne trentaine d'années devant lui⁶⁴⁹. Malgré cela, il aborde sa retraite en vieil homme qui prend du recul sur sa vie et sur les agitations du monde, et l'ombre de la mort plane sur la librairie dans laquelle il écrit, qu'il dédie au souvenir de son ami perdu :

l'ami le plus doux, le plus cher et le plus intime et tel que notre siècle n'en a vu de meilleur, de plus docte, de plus agréable et de plus parfait.

Cette réflexion sur la mort, initiée dès les premiers essais apparaît non seulement comme un des fils conducteurs de l'ensemble de l'œuvre, mais encore comme la perspective dans laquelle il se place pour l'écrire tout entière. Ce thème, et ceux qui y sont associés (la vieillesse, la maladie) sont omniprésents⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ I, 20, p. 225 : « Il n'y a justement que quinze jours que j'ai franchi trente-neuf ans, et il m'en faut au moins autant »

⁶⁴⁸ I, 20, p. 230.

⁶⁴⁹ Son père, malgré la maladie de la pierre dont il était lui aussi atteint, a vécu jusqu'à soixante-treize ans, et sa mère jusqu'à plus de quatre-vingt-dix ans.

⁶⁵⁰ Pierre LESCHEMELLE, *Montaigne ou la mort paradoxale*, éd. Imago, Paris, 1993, p.9 et p. 11 : « près de la moitié des chapitres des *Essais* se réfèrent explicitement à la vieillesse, à la maladie, à la mort. »

Dans le premier livre, ceux qui y sont le plus évidemment consacrés sont : « Que l'intention juge nos actions » (I, 7 est un essai très bref qui évoque la question d'actualité de la conversion au moment de la mort), « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion, que nous en avons » (I, 14 développe l'idée stoïcienne qu'il nous revient de vivre notamment la mort comme un mal ou comme un bien), « Qu'il ne faut juger de notre heur, qu'après la mort » (I, 19 est un très bref essai qui reprend la technique humaniste du commentaire d'une maxime), « Que philosopher c'est apprendre à mourir » (I, 20), et « De la solitude » (I, 39 reprend l'exercice rhétorique du parallèle entre deux auteurs anciens, Sénèque et Épicure⁶⁵¹). Dans le livre II, les essais qui y sont consacrés sont : « Coutume de l'Île de Cea » (II, 3 évoque l'épineuse question du droit au suicide par une série d'arguments *pro et contra* et une accumulation d'exemples), « De l'exercitation » (II, 6 l'épisode de la chute de cheval s'apparente à une expérience de la mort et montre que l'instinct est peut-être plus approprié que l'intellect pour l'appréhender), « De la cruauté » (II, 11 évoque le suicide de Caton d'Utique), et « De juger de la mort d'autrui » (II, 13 propose l'étude de la mort d'autrui comme substitut d'expérience de la mort). Enfin, dans le troisième livre, le thème de la mort est essentiellement développé dans les essais « De la Physionomie » (III, 12) et « De l'expérience » (III, 13).

L'étude des sources de tous ces chapitres montre des similitudes très significatives qui permettent à la fois de témoigner de la permanence de certaines références quand il s'agit de méditer sur la mort, mais aussi de retracer l'introduction de nouvelles sources de réflexion et d'influence au fil de l'écriture des *Essais*. Certaines sont présentes à toutes les étapes de cette dernière, il s'agit des *Lettres à Lucilius*, des *Tusculanes* et du *De Rerum natura*. En ce qui concerne les références chrétiennes, on distingue des passages de la Bible comme l'Écclésiaste, et l'Évangile, les Épîtres de Paul, mais aussi *La Cité de Dieu* d'Augustin. Cette dernière est le plus souvent citée dans les additions manuscrites⁶⁵² bien qu'elle soit très rarement convoquée dans les premières versions⁶⁵³. Selon Pierre Villey, Montaigne se serait surtout plongé dans cette lecture dans les dernières années de sa vie. Les Épîtres de Paul constituent l'autre source chrétienne majeure de ces essais, elles sont notamment très présentes dans l'essai « De la solitude » (I, 39)⁶⁵⁴. Si l'auteur mêle ainsi les intertextes philosophiques et

⁶⁵¹ Montaigne y fait un centon de citations de Sénèque que nous rapprocherons du centon de citations de Lucrèce dans la prosopopée de la nature de I, 20.

⁶⁵² Comme c'est le cas dans I, 20, p. 235.

⁶⁵³ Comme dans l'essai « De la solitude », I, 39.

⁶⁵⁴ Il sera intéressant de comparer l'essai « De la solitude » (I, 39) avec « Que philosopher c'est apprendre à mourir » (I, 20). Ces essais ont de nombreux points communs non seulement de par leur date de composition mais aussi de par leurs sources. L'intertexte de « De la solitude » est surtout constitué de Sénèque

chrétiens, il ne renvoie explicitement qu'au premier par des noms d'auteurs et par un plus grand nombre de citations. Le second en revanche, n'est le plus souvent présent que sur un mode allusif et reste mêlé aux autres approches. Pour autant, nous montrerons que l'exercice spirituel chrétien n'est pas seulement un contrepoint dans la pratique montaignienne de l'exercice de la mort.

Ces deux courants attribuent à cet exercice une visée éthique : parvenir à la maîtrise de soi en luttant contre une peur sclérosante. C'est une pratique ascétique qui permet, en s'entraînant, de se conformer à un ensemble de normes qui définissent comment il convient de vivre : c'est une orthopraxie. Or, plusieurs de ces éléments posent problème quand on songe à les comparer aux *Essais*. D'abord, Montaigne ne part pas du présupposé qu'une passion soit nécessairement mauvaise et qu'il faille lutter contre elle. Cela se confirme-t-il au sujet de la peur de la mort ? De surcroît, un exercice ascétique fondé sur le développement d'un discours argumentatif est voué à l'échec pour un auteur qui se défie du jugement. Mais Montaigne ne semble pas pour autant y renoncer si l'on considère la structure d'une grande partie de son texte, et la reprise d'arguments attendus par les écoles stoïcienne et épicurienne. Suivrait-il alors l'exemple de la méditation depuis Augustin, qui, sans renoncer à cette élaboration rationnelle, la réduit à compléter la méditation plus intuitive et immédiate qu'elle place au cœur du texte ? Pour les Chrétiens en effet, l'exercice de la mort ne se réduit pas à sa dimension éthique, il doit aussi permettre de progresser dans la connaissance de soi afin de progresser ensuite dans celle de Dieu. Comme les méditations chrétiennes de la mort, Montaigne aborde le rapport à la mort de façon beaucoup plus intime, cependant sa pratique n'a plus pour horizon un rapport idéal à la mort auquel il faudrait se conformer. Quel horizon lui restait-il alors ?

1- L'exercice de la mort dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir »

« Que philosopher c'est apprendre à mourir » est l'essai qui fait le plus clairement référence à la méditation sur la mort. Nous l'aborderons ici sous l'angle d'une comparaison avec les différents exercices étudiés précédemment. Son titre ainsi que les très nombreuses références à la doctrine stoïcienne qu'il contient, semblent l'inscrire dans la tradition de cette école. Son titre est une sentence qui extraite des *Tusculanes* :

(*Lettres à Lucilius* et *De la Tranquillité de l'âme*), mais aussi de Diogène Laërce à propos d'Épicure, et d'Horace (surtout les *Épîtres*). Il cite aussi une fois le *De natura rerum* de Lucrèce, les *Tusculanes* de Cicéron et la *Cité de Dieu d'Augustin*, comme c'est aussi le cas dans I, 20.

*Tota enim philosophorum uita, ut ait idem [Plato], commentatio mortis est*⁶⁵⁵.

Elle était suffisamment connue à l'époque pour avoir déjà été reprise par Érasme, à la fin de l'*Eloge de la Folie* ou encore par Vivès à la fin de son commentaire de la *Cité de Dieu* (paragraphe 66). Mais la traduction de Montaigne est plus qu'approximative. D'une part, Cicéron ne parle pas de « la philosophie », mais de « la vie des philosophes », se plaçant ainsi dans le cadre d'une pratique. D'autre part, il traduit *commentatio mortis*⁶⁵⁶, qui renvoie expressément à l'exercice spirituel stoïcien de préparation à la mort, par l'expression « apprendre à mourir » qui non seulement gomme la référence à cette pratique, mais encore introduit un paradoxe avec une certaine malice : la mort est-elle quelque chose que l'on peut apprendre ? Hugo Friedrich s'appuie sur ce jeu de mot pour affirmer que Montaigne abandonne toute tentative de maîtrise. Il s'en tiendrait donc à la méditation intuitive que nous avons définie :

(...) il remet en question cette artificieuse *commentatio mortis* qui ne va pas plus loin que « cette sottise simplicité » des incultes, voire des bêtes⁶⁵⁷.

André Tournon conteste cette interprétation qu'il juge excessive⁶⁵⁸, pour lui l'auteur ne renonce pas à se gouverner, mais modifie l'enjeu de cette entreprise. Il remarque que Montaigne commence par donner une interprétation fidèle de la sentence qu'il a prise pour titre :

C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous, et l'embesognent à part du corps qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort (...).

Mais l'auteur sème immédiatement le doute en suggérant la possibilité d'une autre interprétation :

(...) Ou bien, c'est que toute sagesse et tout discours du monde se résout enfin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir. De vrai, ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, et à notre aise, comme le dit la Sainte écriture⁶⁵⁹.

Cette seconde interprétation est par contre complètement opposée à la pensée de Cicéron. En affirmant ainsi que la philosophie poursuivrait avant tout le bonheur dans cette vie (même lorsqu'elle réfléchit sur la mort), Montaigne s'éloigne du stoïcisme et se rapproche de l'épicurisme. Pourtant ce n'est pas Épicure qu'il mentionne, mais un passage de l'Écclésiaste bien connu pour le lecteur de l'époque. Ainsi, dès l'ouverture de l'essai, les références et les approches sont mêlées. Dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir », comme dans le

⁶⁵⁵ CICÉRON, *Tusculanes*, Livre I, XXX, 74, p. 46, trad. : « En effet la vie entière du philosophe, comme le dit encore Platon, est une préparation à la mort. Ainsi faisons-nous, quand nous cherchons à dégager notre âme du plaisir, c'est-à-dire du corps, de nos biens personnels qui sont au service et dans la dépendance du corps, de la politique ».

⁶⁵⁶ Le mot *commentatio* désigne un « examen réfléchi », une « préparation », une « méditation ». Voir *commentatio*, dans le Dictionnaire *Gaffiot*, op. cit., p. 350.

⁶⁵⁷ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, trad. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 308.

⁶⁵⁸ André TOURNON, *La glose et l'essai*, Paris, Classiques Garnier, coll. Études montaignistes n°37, 2000, p. 401.

⁶⁵⁹ *Essais*, I, 20, p. 221.

reste des *Essais*, citer Sénèque et Cicéron n'est pas un gage de stoïcisme, de même que citer Lucrèce n'est pas un acte d'engagement en faveur de l'épicurisme. Nous avons du reste montré que ces auteurs eux-mêmes entretenaient tous un rapport distancié par rapport à ces doctrines. De fait, une étude plus approfondie du texte révèle la richesse et l'éclectisme de son intertexte, visibles à travers l'insertion de nombreuses citations plus ou moins directes. Celles-ci laissent à penser que l'auteur avait lui-même déjà lu des méditations sur la mort relevant de traditions variées, philosophiques, mais aussi chrétiennes (ou du moins en a-t-il eu connaissance). Les textes que nous venons d'étudier sont représentatifs des différents courants, Montaigne y fait plus ou moins ouvertement référence. Nous montrerons que cet essai, tout en faisant mine de reprendre la technique argumentative de l'exercice spirituel antique, notamment stoïcien, en interroge la pertinence et l'efficacité sur une question aussi naturelle que celle de la mort. Comme dans le texte de Du Vair, cette méthode de méditation qui passe par une élaboration rationnelle de la pensée et cherche à maîtriser sa peur de la mort (« l'étude »⁶⁶⁰) n'est pas la seule à être représentée dans cet essai. Celui-ci s'appuie également sur une méditation plus intuitive (« la contemplation »), qui se fonde sur l'évidence et appelle au contraire à se placer dans une situation réceptive en se contentant de ce que la Nature nous donne et en se réjouissant de ce que nous sommes encore vivants. Toutefois, dans l'exercice chrétien (du moins dans ceux de Du Vair, et d'Augustin) la méditation intuitive était appuyée par la méditation rationnelle qui la complétait, alors que dans cet essai les deux se mêlent et se parasitent à tour de rôle. Aussi, plus que des *logoi philosophoi*, ce sont les méthodes mêmes de la méditation qui sont essayées dans cet essai. Nous montrerons comment ce nouveau type de mise à l'épreuve pose les fondements d'un exercice de la mort revisité. Reprenant la même démarche que dans les exemples antérieurs, nous nous demanderons ce qui fait de ce texte une méditation et quels objectifs il poursuit.

a- Méthode.

Les méditations antiques sur la mort, dont cet essai semble au premier abord se réclamer (notamment par le choix du titre), s'appuient traditionnellement sur un discours élaboré selon un ordre logique et parfois rhétorique. Ce discours argumentatif repose sur l'idée qu'il est possible d'aborder la mort avec sérénité, en essayant de se convaincre (et parfois de se persuader) qu'elle n'est pas un mal, et qu'il ne faut pas en avoir peur. Ils reprennent les grandes idées d'une doctrine, qu'ils mettent parfois en opposition avec ceux d'autres écoles,

⁶⁶⁰ *Essais*, I, 20, p. 221. Rappelons que la deuxième phrase de l'essai posait déjà cette distinction : « C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous ».

comme c'est le cas dans la *disputatio* (voir le texte de Cicéron). Dans cet essai, Montaigne feint de reprendre ce fonctionnement, mais, entre les lignes, il réalise simultanément un travail de sappe de la méthode qu'il est en train de mettre en pratique. Alors que les auteurs antiques qu'il prend pour sources mettaient à l'épreuve les *logoi* d'une ou plusieurs doctrines en reprenant une méthode préétablie, qu'ils commentaient et transmettaient, l'auteur des *Essais* semble mettre à l'épreuve la méthode même de l'exercice. Il en questionne non seulement l'efficacité, mais aussi la légitimité, en s'interrogeant sur la pertinence des objectifs qu'elle poursuit.

a-1. Un discours intime sur la mort.

Contrairement à un texte théorique, un texte méditatif demande un engagement personnel de la part de son auteur : c'est un « je » qui parle de son propre rapport à la mort et essaie ainsi de le modifier.

Cette dimension personnelle est d'abord visible dans l'utilisation des marques de la première personne, disséminées dans certains passages (notamment l'évocation de son trente-neuvième anniversaire), puis massivement présentes à partir de la page 229⁶⁶¹, jusqu'à la propopée de Nature où il tourne court. Plus révélateur encore est l'ancrage du discours dans le quotidien de son auteur. Les Anciens prenaient souvent la peine de situer l'écriture dans le temps et l'espace, et la reliaient ainsi à leur quotidien. Cicéron commençait par replacer le projet d'écriture des *Tusculanes* en expliquant qu'il s'appuyait sur des dialogues qu'il avait eus avec des amis dans sa villa de Tusculum en 45 av. J.-C., Sénèque ouvrait sa lettre en évoquant l'arrivée d'un bateau le matin même, et Lucrèce faisait usage du déictique *nunc*⁶⁶², pour annoncer la suite de son discours. Montaigne en fait de même lorsqu'il évoque son trente-neuvième anniversaire :

Il n'y a justement que quinze jours que j'ai franchi trente-neuf ans⁶⁶³.

Cette allusion est d'autant plus intéressante que les passages qui font référence à l'instant de l'écriture sont relativement peu nombreux dans les *Essais*. On pense par exemple aussi au moment où il écrit qu'il « tourne à l'instant le feuillet »⁶⁶⁴). Ce faisant, il fait de la question de la mort une question qui le préoccupe dans son quotidiennement, c'est-à-dire qui le touche de

⁶⁶¹ « Je suis de moi-même ... il n'est rien de quoi je me sois... je m'entretenais...comme moi... je ne ridais plus mon front ... de ma part... il me semble que je m'échappe... » (p. 229-230)

⁶⁶² Livre III, v. 136, p.188 : *Nunc anumum atque animam dico...* Trad. : « Maintenant je dis que l'esprit et l'âme... »

⁶⁶³ *Essais*, I, 20, p. 225.

⁶⁶⁴ *Essais*, I, 38, p. 437.

façon personnelle, et non un simple sujet de débat savant. Cependant un texte personnel n'est pas nécessairement intime. Cicéron, s'il s'engageait personnellement dans son texte, ne confiait en aucun cas ses angoisses privées. Il n'évoquait jamais par exemple la mort récente de sa fille qui aurait pu justifier la nécessité de la pratique de cette méditation. Montaigne au contraire, explique qu'il n'y a pas pour lui d'urgence à pratiquer ce genre d'exercice, que la mort est pour lui une « chose si éloignée »⁶⁶⁵ parce qu'il est encore jeune (il n'a que trente-neuf ans). C'est pourquoi il mentionne sa bonne santé :

Ni la santé, que j'ai joui jusques à présent très vigoureuse et peu souvent interrompue (...) ⁶⁶⁶.

Il n'évoque donc pas la peur de la mort comme une passion universelle, à la manière de Cicéron et Lucrèce (le texte de Sénèque est déjà plus intime que les deux autres), mais l'aborde à travers ses propres questionnements. Loin de rester abstrait, il évoque ses propres angoisses : si la mort lui fait peur, c'est avant tout parce qu'il lui semble qu'à cause d'elle il échappe peu à peu à lui-même. C'est ce qu'il explique dans ce passage qui date de la toute première version du texte :

A chaque minute, il me semble que je m'échappe ⁶⁶⁷.

Cette peur de se perdre soi-même est une angoisse intime que l'on retrouve dans d'autres essais.

Or ce type de méditation très intime, qui connaît un si grand succès au moment où Montaigne écrit son texte est née et s'est développée dans un contexte purement religieux. En assignant aux exercices une vocation avant tout exégétique et en insistant sur la nécessité du repentir comme préalable, la méditation chrétienne a fait de la confiance un élément essentiel de ces pratiques. Il est frappant de voir que l'auteur des *Essais* reprend ici cette pratique, par exemple dans ce passage :

Je suis de cet avis, et en quelque manière qu'on se puisse mettre à l'abri des coups, fût-ce sous la peau d'u veau, je ne suis pas homme qui y reculasse ⁶⁶⁸.

Le plus souvent, ces confidences portent moins sur des actes, des défaillances ponctuelles que sur défauts installés, des traits de caractère. Elles sont liées à la description de son tempérament, comme il l'annonçait dans « Au lecteur » :

Mes défauts s'y liront au vif ⁶⁶⁹

C'est ce qui justifie les passages dans lesquels il se décrit :

Je suis moi-même non mélancolique, mais songe-creux ⁶⁷⁰,

⁶⁶⁵ *Essais*, I, 20, p. 225.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁶⁹ *Essais*, « Au lecteur », p. 117.

Si ces confidences n'ont pas du tout la même portée que dans le contexte chrétien (elles ne sont accompagnées d'aucune culpabilité)⁶⁷¹, elles permettent comme dans ce dernier de conférer à la méditation cette dimension très intime.

Aussi peut-on dire que le discours sur la mort que l'auteur développe dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir » est non seulement un discours personnel, mais aussi intime, ce qui est un premier élément caractéristique de l'écriture méditative.

a-2. Un dialogue sans maître et sans disciple ?

La dimension dialogique est apparue comme un élément essentiel des exercices spirituels. Même lorsqu'il ne s'agissait pas d'un texte écrit à proprement parler sous forme de dialogue, celui-ci était toujours adressé à autrui et à soi-même et s'inscrivait dans le cadre d'un enseignement qui pouvait parfois aussi faire office de divertissement lettré. C'était le cas des textes antiques que nous avons étudiés (les *Tusculanes*, les *Lettres à Lucilius*, le *De Rerum natura*) parce qu'ils relevaient des *litterae latinae*, mais aussi du traité *De la Sainte philosophie* parce que c'était un plaisir licite (*eutrapelia*). Comme Du Vair, Montaigne prétend n'écrire que pour lui-même et pour ses proches (Du Vair parlait à son père), mais a fait le choix de publier son texte, l'ouvrant ainsi à un large public :

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée que je ne m'y suis proposé aucune fin que domestique et privée⁶⁷².

Aussi l'auteur des *Essais* s'adresse-t-il à un lecteur anonyme qui pourrait être n'importe qui, même s'il aimerait pouvoir le choisir aimerait choisir. Il parlera plus loin d'un « suffisant lecteur », capable de découvrir ès écrits d'autrui des perfections autres, que celles que l'auteur y a mises et aperçues, et y prête des sens et des visages plus riches⁶⁷³. C'est là sans doute tout l'objet de cette ouverture, qui voudrait décourager ceux qui ne seraient pas capables de ce type de lecture ou qui ne seraient pas intéressés par le projet qu'il propose. Le livre s'ouvre par une adresse directe à ce lecteur potentiel, dans un avertissement qui reprend l'appellation la plus générique : « Au lecteur ». Celle-ci est poursuivie par une apostrophe qui établit la communication dès la première phrase :

C'est un livre de bonne foi, lecteur (...) ⁶⁷⁴.

⁶⁷⁰ *Essais*, I, 20, p. 229.

⁶⁷¹ Nous reviendrons plus longuement sur cette question de la confiance et de l'aveu dans le prochain chapitre sur l'examen de soi.

⁶⁷² I, « Au Lecteur », p. 117.

⁶⁷³ *Essais*, I, 24, p. 287.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

Le même procédé se retrouve à la fin de l'avertissement (« Ainsi, lecteur [...] »), et le texte s'achève par un « Adieu » qui semble rompre la communication qui avait été amorcée. Est-ce à dire que le reste des *Essais* ne s'adressera plus de façon directe au lecteur ? Pourtant le même type d'apostrophes se retrouvera ponctuellement dans la suite du texte, notamment dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Il s'adresse directement à lui, en utilisant, plus familièrement que Du Vair, la deuxième personne du singulier. Contrairement à ce dernier, il reprend en effet les codes antiques et n'hésite pas à malmener son destinataire :

Davantage, pauvre fol que tu es, qui t'a établi les termes de ta vie ? Tu te fondes sur les contes des Médecins⁶⁷⁵.

Comme dans les textes antiques que nous avons étudiés, l'exhortation sert à le provoquer afin de le faire réagir. Il n'y est pas question de respecter les convenances. Toutefois, la mention de ses trente-neuf ans quelques lignes auparavant, porte également à penser que ce « tu » peut aussi s'adresser à l'auteur lui-même. C'est pourquoi, les invectives traditionnelles de l'exhortation, dans cet essai, sont finalement adoucies par le fait que l'auteur s'y associe plus ou moins ouvertement, il en est même le premier destinataire. Afin de s'associer à ces exhortations, l'auteur utilise aussi le pronom « nous » :

Et par conséquent, si elle nous fait peur, c'est un sujet continuel de tourment, et qui ne se peut aucunement soulager. [...] Nos parlements renvoient souvent (...) ⁶⁷⁶.

Comme chez Du Vair, le « nous » n'est pas artificiellement rhétorique, mais inclut l'auteur dans son propos. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un dialogue, contrairement à l'exercice mené dans les *Tusculanes* : comme Sénèque et Lucrèce, Montaigne est seul face à lui-même quand il écrit cet essai. Pour autant, il reprend un procédé utilisé par ces derniers, et qui consiste à mimer le dialogue, en imaginant les réponses et les objections que pourrait lui faire un hypothétique lecteur :

Qu'importe-t-il, me direz-vous, comment que ce soit, pourvu qu'on ne s'en donne point la peine ?⁶⁷⁷

Ou encore :

On me dira, que l'effet (...) ⁶⁷⁸.

Ces objections, servent le plus souvent à relancer son propre discours, à la manière du destinataire anonyme de Cicéron dans les *Tusculanes*. Par ces procédés d'écriture, l'essai prend bien la forme d'un dialogue de l'auteur avec lui-même et avec son lecteur.

Cependant il n'adopte pas par rapport à ce dernier la posture du maître, se déniait toute forme d'autorité. Comme nous l'évoquions précédemment, il n'hésite pas à mentionner

⁶⁷⁵ *Essais*, I, 20, p. 225.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁷⁷ *Essais*, I, 20, p. 227.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 233.

ses défauts, voire même à faire de l'autodérision. Nous sommes ici bien loin de la posture de Cicéron qui se forge, par son discours, une *persona* de maître en philosophie. Si Montaigne ne se pose pas comme tel, contrairement à Du Vair, ce n'est pas parce qu'il se place dans l'ombre d'un maître supérieur (Dieu), sauf à considérer que le maître serait ici la Nature. Avec son lecteur, il établit en revanche un rapport d'amitié, une dimension essentielle dans les textes antiques alors que les exercices chrétiens instaurent plutôt une relation d'obéissance. Cicéron adressait les *Tusculanes* à son ami Atticus, Sénèque se prévalait d'entretenir avec Lucilius des relations amicales. Déjà en Grèce antique, l'amitié entre le maître et ses disciples était considérée comme un fondement essentiel à tout enseignement. Est-ce à dire que le lecteur anonyme auquel s'adresse Montaigne serait en réalité l'ami absent, Eugène de La Boétie ? Certains critiques comme Gérard Defaux⁶⁷⁹, sont allés jusqu'à l'affirmer, réinterprétant l'ensemble de l'œuvre à la lumière de cette adresse implicite. Il est vrai que celui-ci était pour Montaigne la seule personne réelle qui ait véritablement pu jouer ce rôle de destinataire. Si le cadre amical du discours est emprunté aux textes antiques, en revanche, Montaigne ouvre son livre avec un engagement de sincérité (« un livre de bonne foi »), qui est tout à fait absent chez les Anciens, mais qui est essentiel dans l'exercice chrétien. C'est pourquoi les passages descriptifs que nous évoquions plus haut prennent la forme de confidences, et l'auteur semble s'épancher quand il « parle au papier comme [il] parle au premier [qu'il] rencontre »⁶⁸⁰.

a-3. Une introduction inattendue.

Un discours qui suit une organisation logique commence souvent par poser la question et l'analyse tandis que celui qui suit les lois de la rhétorique commence par une introduction ou exorde, qui justifie la prise de parole, et capte l'attention du lecteur avant d'entrer dans le vif du sujet. Montaigne choisit la première solution, en définissant le projet de son essai. Il fait d'abord un rappel théorique des objectifs assignés à l'exercice de la mort par les différentes écoles de philosophie antique et dans le christianisme. Ce faisant, ce n'est pas la peur de la mort qui est posée comme sujet principal de l'essai, mais les différentes pratiques mises en œuvre pour la méditer (les méthodes qu'ils emploient ainsi que les objectifs qu'ils poursuivent). Cette introduction les mêle parfois jusqu'à l'indistinction.

⁶⁷⁹ Gérard DEFAUX, *Montaigne et le travail de l'amitié. Du lit de mort d'Étienne de la Boétie aux Essais de 1595*, Orléans, Paradigme, coll. « L'atelier de la Renaissance », n°11, 2001.

⁶⁸⁰ *Essais*, III, 1, p. 13.

Elle commence par le précepte platonicien et chrétien de se détacher de la chair. Pour ces deux courants, la méditation doit permettre de se détacher de la chair :

C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous, et l'embesognent à part du corps qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort (...) ⁶⁸¹.

Cet objectif sera par ailleurs à peu près absent du reste de l'essai, sauf à la page 235, précisé-ment dans le seul passage après l'introduction qui fasse explicitement référence au christia-nisme ⁶⁸². L'auteur résume ensuite la fonction que les Stoïciens et les Épicuriens assignent à cet exercice, celle de se libérer de la peur de la mort :

Ou bien, c'est que toute la sagesse et discours du monde se résout enfin à ce point, de nous ap-prendre à ne craindre point à mourir ⁶⁸³.

C'est cette démarche qui servira de fil conducteur à l'ensemble de l'essai, et qui y sera princi-palement mise à l'épreuve et contestée. Montaigne ne précise ni le nom de ces sectes, ni celui des auteurs permettant de les illustrer, ce n'est pas ce qui l'intéresse ici. Il emprunte en cela une pratique courante dans les exercices antiques, que nous avons déjà remarquée dans la *disputatio* mise en œuvre par Cicéron. Cela permettait alors de faire dialoguer les arguments entre eux sans s'embarrasser de détails trop techniques et de privilégier la mise à l'épreuve des idées indépendamment de leur école d'origine (nous avons vu que Cicéron se permettait de reprendre à son compte certaines idées du platonisme, au risque de s'éloigner de la Nou-velle Académie). Montaigne reprend, dans cet essai, la mise à l'épreuve des différentes idées sans s'embarrasser de leur origine. Dans les lignes suivantes, en revanche, il mentionne ou-vertement le christianisme : l'objet de la sagesse est de nous apprendre à ne pas avoir peur pour que nous vivions à notre contentement, comme le veut la Bible, dit-il.

De vrai, ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, et à notre aise, comme dit la Sainte Écriture ⁶⁸⁴.

De fait, ce passage s'appuie bien sur une citation de l'Écclésiaste pour la première partie de la phrase (« elle ne doit viser qu'à notre contentement »), comme le précise l'auteur (« comme le dit la Sainte Écriture »). En revanche, le milieu de la phrase fait subir une distorsion à l'idée chrétienne, car la recherche chrétienne du contentement, si elle vise effectivement le « bien vivre », entend cette expression comme vivre selon le Bien, et nullement comme vivre « à notre aise », contrairement à ce qu'écrit ici l'auteur. Cette fois-ci, alors que l'auteur men-tionne la source de l'idée qu'il développe, il ne s'en tient pas vraiment à elle. C'est à partir de cette référence au christianisme que s'opère le glissement du terme de « contentement » vers

⁶⁸¹ *Essais*, I, 20, p. 221.

⁶⁸² *Essais*, I, 20, p. 235 : « Notre religion ... en y entrant. » Nous reviendrons concernant les méditations chrétiennes.

⁶⁸³ *Essais*, I, 20, p. 221.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

ceux de « plaisir » et « volupté » qui seront employés par la suite. Cette distorsion vient du fait que Montaigne sort la citation de son contexte. Dans le troisième livre de l'Écclésiaste en effet, il est bien écrit qu'« il n'y a de bonheur pour les hommes qu'à se réjouir et à se donner du bien-être pendant leur vie », cependant cette affirmation est suivie d'un « mais » :

11 *Benedictio patris firmat domos filiorum: maledictio autem matris eradicat fundamenta.*

12 *Ne glorieris in contumelia patris tui : non enim est tibi gloria sed confusio.*

13 *Gloria enim hominis ex honore patris sui, et dedecus filii pater sine honore*⁶⁸⁵.

Si on la replace dans son contexte, il est écrit qu'« il y a un temps pour tout, un temps pour toute chose sous les cieux », et notamment « un temps pour naître, et un temps pour mourir » (c'est le premier terme de l'énumération). Puis le texte interroge l'avantage que « celui qui travaille » peut retirer de sa « peine ». Les notions d'effort, de peine, associées comme nous l'avons vu au premier type de méditation, sont donc mises en avant, et sont opposées au « vivre à son aise » dont Montaigne fait le principal objectif de son exercice. Ce terme d'« aise », qui revient très souvent dans les *Essais*⁶⁸⁶, désigne en effet une forme de bien-être

⁶⁸⁵ *Vulgata*, L'Écclésiaste, III, 11- 13. Texte latin trad. disponible sur *Bibliotheca augustana* à l'adresse : http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html.

La Bible de Jérusalem, disponible à l'adresse : <https://scroll.bibletraditions.org/>

Trad. « J'ai vu l'affliction que Dieu a donnée aux enfants des hommes pour qu'ils se tourmentent avec elle. Il a fait toute chose belle bonne en son temps, il a mis aussi l'éternité dans leur cœur livré le monde à leur questionnement mais sans que l'homme puisse comprendre découvre l'œuvre que Dieu fait fit du commencement jusqu'à la fin. Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de meilleur pour eux que de se réjouir et de se donner du bien-être bien se comporter pendant leur vie. Et en même temps que si un homme mange et boit et jouit du bien-être au milieu de son travail, c'est là un don de Dieu. »

⁶⁸⁶ Les occurrences du mot « aise » dans le premier livre sont encore peu nombreuses, les voici :

- Fin de I, 8, p. 154 : « Et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'inéptie et l'étrangeté, j'ai commencé de les mettre en rôle, Espérant avec le temps, lui en faire honte à lui-même. »

- I, 20, p. 221 : « ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre, et à notre aise, comme le dit la Sainte écriture. »

« car qui écouterait celui qui pour sa fin établirait notre peine et mésaise ? »

« La vertu ne doit pas être mésaise »

p. 227 : « Je suis de cet avis, et en quelque manière qu'on se puisse mettre à l'abri des coups, fût-ce sous la peau d'un veau, je ne suis pas homme qui y reculasse : Car il me suffit de passer à mon aise : et le meilleur jeu que je me puisse donner je le prends, si peu glorieux au reste et exemplaire que vous voudrez »

- I, 26, p. 335 : « L'âme qui loge la philosophie doit par sa santé rendre sain encore le corps : Elle doit faire luire jusques au dehors son repos et son aise : Doit former à son moule le port extérieur, et l'armer par conséquent d'une gracieuse fierté, d'un maintien actif et allègre, et d'une contenance contente et débonnaire. »

- I, 39, p. 441-442 : « Or, la fin, ce crois-je, en est tout une, d'en vivre plus à loisir et à son aise. » p. 441-442.

En revanche, ce mot est beaucoup plus présent dans le troisième livre. En voici quelques citations qui nous semblent intéressantes :

- III, 10, p. : « Cette âpreté et violence de désir empêche plus qu'elle ne sert à la conduite de ce qu'on entreprend : Nous remplit d'impatience envers les événements ou contraires ou tardifs, d'aigreur et de soupçon envers ceux avec qui nous négocions. Nous ne conduisons jamais bien la chose de laquelle nous sommes possédés et conduits :

male cuncta ministrat

Impetus.

Celui qui n'y emploie que son jugement et son adresse, il y procède plus gâiment. Il feint, il ploie, il dif-fère tout à son aise, selon le besoin des occasions. Il faut d'atteinte, sans tourment et sans affliction, prêt et entier pour une nouvelle entreprise. Il marche toujours la bride à la main. »

qui provient de l'absence de gêne et d'une certaine liberté⁶⁸⁷. C'est pourquoi, dans le passage qui suit la citation précédente, Montaigne relie d'une part la « vertu » et d'autre part le « plaisir », la « volupté » et le « contentement » :

Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est notre but [...]. Quoi qu'ils en disent, en la vertu même le dernier but de notre visée c'est la volupté. [...] Et s'il signifie quelque suprême plaisir et excessif contentement⁶⁸⁸, il est mieux dû à l'assistance de la vertu qu'à nulle autre assistance⁶⁸⁹.

La formule « Le plaisir est notre but »⁶⁹⁰, sonne au premier abord comme une maxime épicurienne. Cependant, Montaigne n'entend pas les termes de « plaisir » et de « volupté » de la même façon que les Épicuriens. De même que l'« aise » renvoyait pour lui au domaine moral comme au domaine sensoriel, le plaisir et la volupté ne s'appliquent pas au seul domaine des sens, mais aussi à celui de la vertu. Le fait qu'elle procure de la volupté, du plaisir et du contentement, est justement une idée très présente dans le christianisme, et le choix du mot « contentement » va dans le même sens. Celui-ci était en effet relativement nouveau à l'époque de Montaigne⁶⁹¹, les quelques emplois attestés le sont principalement dans un contexte chrétien⁶⁹² (nous l'avons par exemple trouvé chez Guillaume Du Vair) dans lequel il est la disposition de l'âme qui se soumet librement à la volonté divine et s'en réjouit (le mécontentement, pour les chrétiens, est un péché). De manière plus générale, il désigne soit le fait de se contenter de ce qu'on nous a donné, d'en être rassasié, soit le fait d'en jouir, et d'en retirer un certain plaisir. Il faut toutefois distinguer le plaisir qui est une sensation, et le contentement qui est un acte de la volonté. L'exercice de la mort selon Montaigne apprend moins à se sentir

- III, 12, p. : « 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. »

⁶⁸⁷ Définition du mot « aise ». *Dictionnaire* d'Estienne, de Ménage (1549) : « Voluptas. Semble qu'il uienne de i[asi]μ, id est sanitas, primis literis transpositis. Hinc dicimus de eo qui non est planè sanus, Il est mal a son aise, Il est en mal aise, Il n'est point a son aise. Ou de ai[sio]μ, prosper. ». *Dictionnaire Ménage*, 1650 : « De l'Italien agio, qui vient du Latin otium. »

⁶⁸⁸ *Essais*, I, 20, p. 221-222.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

⁶⁹⁰ *Essais*, I, 20, p. 221.

⁶⁹¹ Au XVI^e siècle, le mot « contentement » ne figure encore dans aucun dictionnaire, le premier à l'intégrer sera le *Cotgrave* en 1611. Ce dernier le définit comme une « satisfaction », aussi peut-il signifier « le plaisir, une certaine jouissance, mais aussi une forme de satiété, d'indifférence faisant suite à l'assouvissement d'un désir. »

⁶⁹² On le trouve sous la plume d'Etienne Pasquier, de Philippe Desportes, ou encore de Pierre de la Primaudaye (auteur réformé). Ce terme est répété non moins de huit fois dans l'avis « Au lecteur » qui précède l'Académie française écrite par ce dernier. Voici l'ouverture de ce texte :

Les Philosophes nous enseignent par leurs écrits et encore mieux l'expérience nous le montre, que le propre de l'âme est appeler et désirer : et que de là procèdent toutes les affections et désirs des hommes, qui les tirent çà et là diversement, pour parvenir à ce qu'ils pensent les pouvoir amener à la jouissance de quelque bien, pour en conten-tement vivre heureux. Laquelle félicité la plupart des humains par une fausse opinion, ou plutôt ignorance du bien, et fuyant l'inclination de leur nature corrompue, cherchent et s'efforcent de trouver en choses humaines et ter-riennes, comme en la richesse, gloire, honneur, et volupté.

« Contentement » y est associé à « désir » et « jouissance », et « heureux », « félicité ». A nouveau à la fin du texte, le terme de « contentement » est l'avant dernier mot avant celui de « félicité ».

repu des plaisirs que l'on a déjà ressentis, notamment lorsque l'on arrive à la fin de sa vie (c'est un argument que l'on retrouve chez les Stoïciens comme chez les Épicuriens) qu'à se réjouir de ce que la Nature ou Dieu nous a donné (la célébration épicurienne de la Nature rejoint ici la célébration de la Création dans la méditation chrétienne), voire à en tirer du plaisir (comme le prônent les Épicuriens). Cependant, contrairement à ce que pensent ces derniers, le « bien vivre » n'est pas pour Montaigne une recherche d'*orthopraxie*. En effet, le plaisir se confond selon lui avec l'« aise », c'est-à-dire l'absence de contrainte. Cette maxime « le plaisir est notre but », laisse alors place à un développement sur la volupté, sous la forme d'une longue addition manuscrite qui emprunte aux différentes écoles. Si les platoniciens voulaient apprendre à la rejeter afin de se détacher du corps, pour les Épicuriens au contraire, l'exercice de la mort était justifié par cet horizon du plaisir, puisqu'ils défendaient l'idée qu'on ne peut en éprouver aucun dans la vie, si on a peur de la mort. Du Vair enfin, introduisait son discours par cette idée que la recherche d'un certain contentement (et donc d'un certain plaisir) était naturelle, mais qu'il fallait s'entraîner à orienter sa volonté vers les bons plaisirs et la bonne volupté (la volupté divine). La recherche du plaisir (mais un plaisir divin, dans l'au-delà) était pour lui une finalité, revendiquée comme telle, de l'exercice de la mort. Ici ce n'est pas du tout la même chose : le contentement ne vient pas de ce que l'on accepte la volonté divine, mais du fait d'être à soi-même sa propre référence. Montaigne part du sens commun en affirmant que nous recherchons tous non pas la « peine et mésaise », mais le « plaisir ». Il sous-entend que c'est aussi le cas même dans la pensée chrétienne, en faisant de cette recherche « une si sainte profession ». Pour lui, cependant, le plaisir est placé au-dessus du contentement, contrairement à ce qu'affirmaient les méditations chrétiennes :

Et s'il signifie quelque suprême plaisir et excessif contentement [ce qu'il est dans les méditations chrétiennes de l'époque], il est mieux dû à l'assistance de la vertu qu'à nulle autre assistance⁶⁹³.

En d'autres termes, la volupté est ce qui convient le mieux pour motiver les hommes à être vertueux :

Cette volupté pour être plus gaillarde, nerveuse, robuste, virile, n'en est que plus sérieusement voluptueuse⁶⁹⁴.

Cette longue addition manuscrite mêle différents types de volupté. Il évoque d'abord la volupté humaine qui est le plaisir vers lequel tout le monde tend. Celle-ci est définie, dans la citation ci-dessus, par des termes qui renvoient à la virilité : « gaillarde, nerveuse, robuste, virile », « vigueur ». Elle mentionne ensuite la volupté charnelle, « cette autre volupté plus

⁶⁹³ *Essais*, I, 20, p. 222.

⁶⁹⁴ *Ibid.*

basse » qui est ce que les Épicuriens appellent un plaisir mêlé (elle n'est pas « pure d'incommodités »), parce qu'elle est aussi source de souffrance. Il l'évoque paradoxalement en usant d'un lexique chrétien :

Cette autre volupté plus basse, si elle méritait ce nom, ce devait être en concurrence, non par privilège. Je la trouve moins pure d'incommodités et de traverses que ne l'est la vertu. Outre que son goût est plus momentané, fluide et caduque, elle a ses veillées, ses jeûnes, et ses travaux, et la sueur et le sang. Et en outre particulièrement ses passions tranchantes de tant de sortes et à son côté une satiété si lourde qu'elle équipolle à pénitence⁶⁹⁵.

Ce serait à tort que l'on considérerait cette volupté basse comme le plaisir à poursuivre, la vertu étant au contraire la source du plaisir le plus parfait, celui vers lequel il faut tendre. Ici c'est encore le vocabulaire chrétien qui est employé, ce plaisir étant qualifié de « divin » (le « plaisir divin », les « grâces », la « béatitude ») :

Et de dire quand nous venons à la vertu que pareilles suites et difficultés l'accablent, la rendent austère et inaccessible. Là où beaucoup plus proprement qu'à la volupté elles anoblissent, aiguissent et rehaussent le plaisir divin et parfait qu'elle nous moyenne. Celui-là est certes bien indigne de son accointance qui contrepèse son coût à son fruit. Et n'en connaît ni les grâces ni l'usage. [...] L'heur et la béatitude qui reluit en la vertu remplit toutes ses appartenances et avenues jusques à la première entrée et extrême barrière⁶⁹⁶.

Le même plaisir qui était évoqué en des termes renvoyant à la virilité est dès lors décrit comme divin.

Par la suite, l'addition développe une idée nouvelle qui aura des répercussions importantes dans la conception montaignienne de l'exercice de la mort : le plaisir vient souvent moins de l'assouvissement du désir que de sa poursuite elle-même :

de tous les plaisirs que nous connaissons, la poursuite même en est plaisante⁶⁹⁷.

Cette idée est essentielle parce qu'elle fait de la recherche même de la vertu, et donc de l'exercice spirituel qui y prépare, un plaisir. De fait, l'exercice de la mort montaignien, procure lui-même un plaisir à son auteur (plaisir de la réflexion, plaisir des mots...), et ce plaisir est peut-être encore plus important que les finalités éthiques avouées de l'exercice (se préparer à la mort...).

Dans l'introduction de l'essai, l'auteur fait donc mine de reprendre les principes d'un discours élaboré selon la logique, en rappelant son sujet et les questions qu'il soulève. Cependant ses références aux différentes approches de l'exercice de la mort restent allusives, ou sont mêlées les unes aux autres jusqu'à l'indistinction : il n'évoque ni le nom des auteurs antiques ni celui de l'école à laquelle ils appartiennent, et quand il fait ouvertement référence à la Bible, il s'en éloigne subrepticement par des effets de distorsion et de glissement. Nous avons montré que cette indistinction ne se justifiait pas par la volonté de faire dialoguer li-

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ *Essais*, I, 20, p. 222-223.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 222.

brement les idées sans tenir compte de leur doctrine de rattachement, comme c'était le cas dans les *Tusculanes*, mais qu'elle conduisait, bien au contraire, à en pointer les similitudes. Là où d'autres essais se plaisaient à souligner la cacophonie des opinions diverses, il s'agit bien ici de pointer des ressemblances. Ces effets de glissement et de distorsion reposent sur des convergences entre les approches, que seule une analyse précise des textes a pu permettre de mettre en évidence. Comme l'a montré Alain Legros dans *Montaigne manuscrit*, les notes de lecture de l'auteur, surtout les plus anciennes (comme celles sur lesquelles il doit s'appuyer pour écrire cet essai), témoignent de sa curiosité et de l'attention qu'il prête à l'établissement des textes. Bien loin du lecteur distrait qu'il prétend être dans ses derniers essais, et que retiendra par exemple Floyd Gray dans son *Montaigne et les livres*⁶⁹⁸, Alain Legros le présente au contraire comme « chasseur de tours rares, de vocabulaire spécialisé, de sentences bien frappées et de fleurs poétiques, mais aussi appliqué à suivre le procès d'une argumentation ou d'un récit, à débusquer les contradictions d'un discours ou à en relever les obscurités »⁶⁹⁹. Ceci porte donc à penser qu'il a lui-même effectué ce travail de repérage du mode de fonctionnement et des idées développées dans ce type de textes afin d'en proposer sa propre réinterprétation distanciée.

a-3- Une argumentation traditionnelle qui tourne court.

Pendant l'Antiquité, l'exercice de la mort passait par une argumentation très codifiée qui réalisait une méditation par l'effort, que des néostoïciens comme Guillaume Du Vair reprenaient en y adjoignant un recours à la grâce divine, c'est-à-dire à une aide extérieure. Au premier abord, Montaigne semble s'inscrire dans la continuité des exercices de la mort stoïciens, dont il reprend les arguments attendus, illustrés par des citations, et des exemples parfois empruntés à des compilateurs. Nous nous demanderons quelle logique préside à l'enchaînement de ses arguments (une logique dialectique ou déductive), et si le tout répond à une élaboration rhétorique.

L'argumentation est apparemment très cadrée. Elle est assez clairement organisée autour d'une introduction (p. 221-223), d'un développement (p. 223-240) et d'une conclusion (p. 240-241). L'introduction pose que la crainte de la mort doit être surmontée parce que c'est un mal inévitable, et la conclusion aboutit à l'idée que c'est la société qui rend la mort effrayante, alors qu'elle ne l'est pas naturellement. Le développement s'articule autour de deux

⁶⁹⁸ Floyd GRAY, *Montaigne et les livres.*, éd. Classiques Garniers, coll. Études montaignistes, Paris, 2013.

⁶⁹⁹ Alain LEGROS, *Montaigne manuscrit*, éd. Classiques Garniers, coll. Études montaignistes, Paris, 2010, p. 9.

parties : la première envisage comme remède à notre peur de la mort le fait de ne pas y penser. La seconde envisage la solution inverse qui consiste à y penser sans cesse. La première partie du développement (p. 223 « Et bien qu'elles nous conduisent... » à p. 233 « ... utile fin. ») semble davantage marquée par le stoïcisme. L'auteur évoque d'abord l'approche qui consiste à ne pas y penser. Cette solution, qui est pour les Anciens celle du *stultus* (de l'idiot), n'est pas vraiment condamnée par Montaigne qui se réfugierait bien lui-même « sous la peau d'un veau »⁷⁰⁰ s'il en avait la possibilité. Pour autant, elle n'est pas valable, car la pensée de la mort est toujours présente à notre esprit, et elle n'est pas efficace parce qu'elle suscite l'angoisse au moment venu. Dans cette première partie, l'auteur s'appuie sur des arguments habituellement avancés par l'école stoïcienne afin de justifier la nécessité de se préparer à la mort. L'argumentation s'ouvre par l'utilisation du verbe « mépriser », qui désigne l'attitude de détachement à avoir face à la mort, attitude qui semble servir de fil conducteur à l'ensemble de l'argumentation montaignienne : « toutes les règles se rencontrent et conviennent à cet article [...] mépriser la douleur, la pauvreté, et autres accidents, à quoi la vie humaine est sujette »⁷⁰¹, et également la mort. C'est un argument que l'on retrouve dans beaucoup de textes stoïciens comme épicuriens. L'auteur choisit de s'appuyer sur un passage de la lettre 70 à Lucilius (lettre qui a pour thème général le suicide) :

*Nullius rei meditatio tam necessaria est ; alia enim fortasse exercentur in superuacuum. Aduersus paupertatem praeparatus est animus : permansere diuitiae. Ad contemptum nos doloris armauimus : numquam a nobis exegit huius uirtutis experimentum integri ac sani felicitas corporis. Ut fortiter amissorum desideria pateremur praecepimus nobis : omnis quos amabamus superstites fortuna seruauit*⁷⁰².

Il s'agit en fait d'une reformulation approximative et résumée : parmi les épreuves de la vie énumérées ici, Montaigne n'a retenu que la pauvreté et la douleur, dont il a inversé l'ordre, cependant il a conservé la forme énumérative de la phrase. Sénèque ne parle pas de mépriser la vie, mais insiste plutôt sur le fait de savoir se libérer de la peur de la mort en sachant la quitter. Le choix du verbe « mépriser » est donc un ajout de Montaigne. On le retrouvera au début de deuxième partie au sujet de la méditation chrétienne. Le premier argument est donc que la mort, contrairement aux autres choses de la vie que nous « méprisons » plus facilement, est inévitable, puisque nous y serons donc tous confrontés.

⁷⁰⁰ *Essais*, I, 20, p. 227.

⁷⁰¹ *Essais*, I, 20, p. 223.

⁷⁰² SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 70, 18, trad. Paul Veyne : « Voilà l'exercice indispensable entre tous. A l'égard des autres épreuves, il est possible que l'effort soit en pure perte. On a préparé son âme à la pauvreté, et toute sa vie on reste riche. On s'est armé de mépris contre la douleur, et une heureuse santé, et un excellent tempérament nous ont toujours dispensés de mettre à l'épreuve cette vertu. Nous nous sommes fait une loi de supporter nos deuils avec constance : la Fortune a protégé ceux que nous aimions : ils vivent tous. C'est donc bien là l'unique savoir dont la mise en œuvre soit de rigueur en un moment inévitable. »

Mais quant à la mort, elle est inévitable⁷⁰³.

Cet argument attendu dans une méditation de ce type aurait pu être appuyé par la citation ci-dessus dûment reproduite. Or celle-ci, est approximative, et elle est intégrée au discours de Montaigne sans mention de Sénèque. Montaigne choisit une citation poétique, extraite des *Odes* d'Horace afin d'illustrer cette idée :

*Omnes eodem cogimur, omnium
Versatur urna, serius ocius
Sors exitura et nos in aeter-
Num exitium impositura cymbae*⁷⁰⁴.

Cette citation décalée, n'apporte rien d'un point de vue logique à l'argumentation, elle est purement ornementale, à la manière des citations poétiques des tragiques auxquelles avait parfois recours Cicéron dans les *Tusculanes*. En revanche, le deuxième argument qui justifie cet exercice de la mort est relié au premier par une articulation logique très nette, qui marque l'enchaînement déductif des arguments :

Et par conséquent, si elle nous fait peur, c'est un sujet continuuel de tourment, et qui ne se peut aucunement soulager. Il n'est lieu d'où elle nous vienne⁷⁰⁵.

Nous devons aussi nous y préparer, parce qu'elle est imprévisible. Là encore, l'usage des citations est surprenant, puisque cet argument est validé, non pas par une, mais par deux citations juxtaposées, la première de Sénèque, et la seconde de Cicéron :

Nous pouvons sans cesse tourner la tête çà et là comme en pays suspect⁷⁰⁶ : *quae quasi saxum Tantalo semper impendet*⁷⁰⁷.

La première est encore une traduction approximative et abrégée d'un passage d'une lettre à Lucilius (la lettre 74), une pratique peut-être en partie justifiée par la très grande familiarité de Montaigne avec ce texte, qu'il a lu et relu au point de le faire sien :

*Itaque, ut in hostili regione uersantibus, huc et illuc circumspiciendum est et ad omnem strepitum circumagenda cervix*⁷⁰⁸.

La seconde citation de Cicéron, par contre, est en latin. Toutes deux ont pour point commun de n'apporter aucune précision théorique. Par contre elles illustrent l'argument par des images : le rocher de Tantale, et l'image de celui qui guette la mort au détour d'un chemin... L'usage que fait l'auteur de ces citations de philosophes, qui l'intéressent pour leur forme et les images qu'elles développent, est finalement assez proche de celui qu'il faisait de la cita-

⁷⁰³ I, 20, p. 223.

⁷⁰⁴ *Essais*, I, 20, p. 223, trad. : « Nous sommes tous poussés vers le même point, l'urne tourne pour tous, tôt ou tard notre sort sera tiré et nous fera monter dans la barque vers la fin éternelle. »

⁷⁰⁵ *Essais*, I, 20, p. 223.

⁷⁰⁶ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXXIV, 3.

⁷⁰⁷ CICÉRON, *De Finibus*, I, XVIII, 60, trad. : « Elle est toujours suspendue au-dessus de nous comme le rocher de Tantale. » *Essais*, I, 20, p. 223.

⁷⁰⁸ Ed. de référence, p. 37, Trad. : « Comme s'ils évoluaient en pays ennemi, il leur faut regarder ici, regarder là, et, à chaque bruit, tourner la tête. »

tion poétique d'Horace quelques lignes plus haut : elles n'ont pas de valeur argumentative, mais elles ont une valeur esthétique et évocatoire, par les images qu'elles développent, et par la langue latine. De fait, la progression du discours ne répond plus au seul ordre argumentatif, mais laisse une place de plus en plus importante à l'image, comme le montrent les modalités de glissement vers le troisième argument. Contrairement à ce qui se passait jusqu'à présent, la transition vers celui-ci n'est pas assurée par un connecteur logique, mais plutôt par un glissement suggéré par l'image développée dans la citation de Sénèque reproduite ci-dessus. Celui-ci mentionnait « les bannis dépouillés de leurs biens »⁷⁰⁹, Montaigne enchaîne quant à lui avec l'image des criminels condamnés, sur le chemin de leur exécution :

Nos parlements renvoient souvent exécuter les criminels au lieu où le crime est commis : Durant le chemin, promenez-les par de belles maisons, faites-leur tant de bonne chair qu'il vous plaira.⁷¹⁰

Ils ne pourront en profiter parce qu'ils auront en tête leur mort prochaine, qui les effraie. Cet exemple montre que lorsqu'on a peur de la mort, il est impossible de se « réjouir » des bonnes choses de la vie, et notamment du plaisir des sens : le goût est « altéré et affadi »⁷¹¹. La troisième idée découle donc de cet exemple (et non l'inverse, comme c'est le cas habituellement). Elle semble mise en avant par sa formulation sous forme de sentence :

Le but de notre carrière c'est la mort, c'est l'objet nécessaire de notre visée⁷¹².

Montaigne reprend les principes habituels qui président à la rédaction de ce type de formule : une composition binaire, fondée sur une reprise verbale, qui exprime un paradoxe. Dans les exercices traditionnels, les sentences permettent une formulation frappante des *dogmata*. Elles sont efficaces parce que faciles à mémoriser et opératoires pour engendrer l'action « droite », l'exercice visant l'*orthopraxie*. La sentence remplit-elle ici les mêmes fonctions ? C'est une maxime stoïcienne qu'il méditera à nouveau dans l'essai « De la Physionomie »⁷¹³, mais dans un sens différent. Dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir », Montaigne l'interprète à la façon des Stoïciens en faisant de la mort la finalité principale de la vie, alors que dans

⁷⁰⁹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXXIV, 4 : « *Occurrent acti in exilium et euoluti bonis; occurrent, quod genus egestatis grauissimum est, in diuitis inopes; occurrent naufragi similiaue naufragis passi, quos aut popularis ira aut inuidia, perniciosum optimis telum, inopinantis securosque disiecit procellae more quae in ipsa sereni fiducia solet emergere, aut fulminis subiti ad cuius ictum etiam uicina tremuerunt. Nam ut illic quisquis ab igne propior stetit percusso similis obstipuit, sic in his per aliquam uim accidentibus unum calamitas opprimit, ceteros metus, paremque passis tristitiam facit pati posse.* » Trad. de Paul Veyne : « Tu rencontreras des bannis dépouillés de leurs biens ; tu rencontreras la plus triste espèce de misérables, le riche indigent ; tu rencontreras des naufragés ou encore ces naufragés de l'existence, victimes du courroux populaire ou de l'envie, engin braqué contre les meilleurs, qui les a balayés à l'improviste, en pleine tranquillité, comme ces bourrasques apparues juste à l'heure où l'on s'abandonnait à la sérénité du ciel, comme un de ces coups de foudre subits dont les alentours même ont tremblé. »

⁷¹⁰ *Essais*, I, 20, p. 224.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 224.

⁷¹² *Essais*, I, 20, p. 224.

⁷¹³ *Essais*, III, 12, p. 384.

« De la Physionomie », il en donne une interprétation tout à fait opposée, aux résonances cette fois-ci épicuriennes, la mort n'étant plus une fin au sens de but, de « visée », mais seulement de terme. Le rapprochement de ces deux passages montre bien que, si l'auteur reprend la pratique de la sentence, ce type de formule a pour lui perdu sa valeur de vérité générale. Pour les Anciens, elles avaient une valeur absolue : on pouvait les extraire du discours, en faire des listes, les apprendre par cœur pour en faire usage, au besoin. Pour Montaigne au contraire, et nous voyons ici que c'est le cas dès les premiers essais, elles n'ont de sens que relativement au passage dans lequel elles s'insèrent. Si la mort est le but principal de la vie, soigner sa sortie de scène est indispensable, au risque de gâcher la totalité de la représentation. C'est ce que signifie l'image de la scène finale qui venait clore la lettre 77 étudiée ci-dessus⁷¹⁴. Il ne faut donc pas que la mort nous effraie.

Montaigne reprend ensuite reprendre l'opposition traditionnelle du *stultus*, c'est-à-dire de l'idiot (que l'on trouvait chez Sénèque et Cicéron ou des femmes et des enfants chez Lucrèce) et du philosophe, lorsqu'il écrit encore cette phrase brève :

Le remède du vulgaire c'est de n'y [la mort] penser pas⁷¹⁵.

Il poursuivra plus loin cette idée en évoquant la « nonchalance bestiale »⁷¹⁶ de ceux qui refusent cette préparation. Face à ces deux preuves de la nécessité de se préparer à la mort, seul le « vulgaire » pourrait s'y refuser. Mais l'auteur méprise-t-il ceux qui ont peur d'affronter la mort et décide donc de la fuir en évitant d'y penser ? Il dresse ensuite un catalogue de morts insolites (p. 226) qui évoque les listes de morts insolites que l'on trouve dans les recueils de *loci communes*, très utilisés à l'époque, et que Rabelais évoque dans le passage sur la mort de Bringuenarilles. Dans une argumentation traditionnelle, les exemples servent à illustrer les arguments défendus. Il s'agit, dans ce cas, du caractère imprévisible de la mort. Cependant, la longueur démesurée de cette liste, et l'absence totale de lien entre ses éléments (ils sont simplement juxtaposés par des « : », ou au mieux coordonnées par des « Et »), donne l'impression d'une « marqueterie mal jointe » qu'on ne peut prendre au sérieux :

Qui eût jamais pensé qu'un duc de Bretagne dût être étouffé de la presse, comme fut celui-là à l'entrée du Pape Clement son voisin, à Lyon ? N'as-tu pas vu tuer un de nos rois en se jouant : Et un de ses ancêtres mourut-il pas choqué par un pourceau. Aeschilus menacé de la chute d'une maison, a beau se tenir à l'airte, le voilà assommé d'un toit de tortue, qui échapa des

⁷¹⁴ SÉNÈQUE, *Lesstres à Lucilius*, 77, 20, p. 71 : *Quomodo fabula sic, uita non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem prtinet, quo loco desinas. Quocumque uoles desine : tantum bonam clausulam impone*. Trad. : « Il en va de la vie comme d'une pièce de théâtre : ce n'est pas la longueur qui compte, mais le mérite de l'acteur. Que tu finisses à tel ou tel endroit, la chose est indifférente. Finis où tu voudras, seulement prépare bien ta sortie ».

⁷¹⁵ *Essais*, I, 20, p. 224.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

pattes d'un Aigle en l'air : L'autre mourut d'un grain de raisin : Un Empereur de l'égratignure d'un peigne en se testonnant (...) ⁷¹⁷.

Selon André Tournon, ces exemples ont, pour la plupart, été empruntés à l'*Officina*, une compilation de Ravisius Textor (Jean Tissier) ⁷¹⁸. Ces exemples sont ouvertement insolites et la liste les mélange de façon tout à fait hétérogène. Cette liste perd ainsi toute valeur de preuve et répond à une recherche de pittoresque. Ces effets de pittoresque, d'incongruité, témoignent du caractère ridicule de notre condition.

En conclusion de ces premiers arguments, Montaigne explique alors que ce serait pure folie de ne pas penser, à tout moment, à la mort. Comme Sénèque le faisait dans les *Lettres à Lucilius*, il s'appuie sur son expérience personnelle pour valider cette idée. Cette expérience est même une expérience quotidienne. Cependant il se dénie d'emblée toute forme d'autorité en se présentant paradoxalement comme non exemplaire (« si peu glorieux au reste et exemplaire » ⁷¹⁹) : lui-même n'est pas plus courageux qu'un autre, il se serait donc mis à l'abri si cela avait été possible.

Si c'était ennemi qui se pût éviter, je conseillerais d'emprunter les armes de la couardise ⁷²⁰.

Comme cela n'est pas possible, il faut donc apprendre à affronter la mort. Cette première étape a permis de montrer la nécessité de l'exercice de la mort (p. 223-228 « ... à le combattre »), l'auteur se consacre ensuite à en expliquer les modalités. L'argumentation change alors quelque peu. L'exercice de la mort devient exercice de contrôle des représentations : il faut s'accoutumer à la mort en ayant recours à l'imagination, il faut se la représenter. Ces représentations doivent être répétitives afin de s'y accoutumer : « pratiquons-le, accoutumons-le », « représentons-la à notre imagination et en tous visages », « remâchons », « ayons toujours », « repasse en la mémoire ». L'exercice de la mort doit avant tout nous rendre notre liberté. Nous avons vu que Sénèque insistait lui aussi sur cet objectif :

La préméditation de la mort, est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a désappris à servir ⁷²¹.

Là encore, Montaigne en reste à la conception stoïcienne par une citation approximative et traduite de la vingt-sixième *Lettre à Lucilius*, celle qui fait l'éloge de la vieillesse :

« *Meditare mortem* » : *qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit seruire dediticit ; supra omnem potentiam est, certe extra omnem* ⁷²².

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 226.

⁷¹⁸ MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, Imprimerie nationale, 1998, note 47, p. 547.

⁷¹⁹ *Essais*, I, 20, 227.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 229.

⁷²² SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, XXVI, 10, trad. Paul Veyne : « « Exerce-toi à mourir. » C'est me dire : exerce-toi à être libre. Qui sait mourir ne sait plus être esclave : il s'établit au-dessus, du moins en dehors de tout despotisme. »

La formulation de Sénèque était plus souple et imagée que celle de Montaigne, qui supprime la mise en scène que permettait le discours direct afin de lui substituer la rigidité de deux sentences. La phrase suivante, qui est un ajout manuscrit, fournit une justification de l'idée précédente en la replaçant dans un contexte plus large qui était la thèse générale de l'exercice de la mort dans les textes de Cicéron et de Lucrèce étudiés précédemment :

Il n'y a rien de mal en la vie pour celui qui a bien compris que la privation de la vie n'est pas un mal⁷²³.

C'est ici que l'auteur insère un passage qui peut surprendre dans le cadre argumentatif de cette première partie de l'essai, mais qui prépare au basculement qui s'opèrera quelques pages plus loin :

À la vérité en toutes choses si nature ne prête un peu, il est malaisé que l'art et l'industrie aillent guère avant. Je suis de moi-même non mélancolique, mais songe-creux. Il n'est rien de quoi je me sois dès toujours entretenu que mes imaginations de la mort : Voire en la saison la plus licencieuse de mon âge,
*Jucundum cum aetas florida ver ageret*⁷²⁴
 Parmi les dames et les jeux, tel me pensait empêché (...) ⁷²⁵.

La première phrase sonne comme une justification du glissement progressif d'une reprise de la méditation argumentative vers un autre type de méditation, qui passe par l'expérience. Elle en questionne en effet l'efficacité, soulignant que tout « l'art et industrie » du monde ne peuvent rien sans l'aide du naturel. Il s'agit des prédispositions de chacun d'entre nous, des « caractères innés » qu'évoquait Lucrèce dans le *De rerum natura*, ou encore de la « forme maîtresse » dont Montaigne parle ailleurs dans les *Essais*. C'est pourquoi il enchaîne par une description de sa nature propre, de son tempérament. Puis, sans autre forme de transition, il poursuit avec un autre argument. L'absence de liaison, qui est décidément un trait distinctif de l'écriture de cette dernière partie du développement, donne une impression de montage ou de marqueterie, fort éloignés de la cohérence des méditations antiques. Il faut distinguer la peur de la mort et la peur de ne pas vivre assez longtemps afin d'achever ce qu'on a entrepris (*asuntelè*). C'est un argument stoïcien que l'on retrouve par exemple chez Marc Aurèle⁷²⁶. Cette idée est assez longuement développée aux pages 230 et 231 :

Ce que j'ai affaire avant mourir, pour l'achever tout loisir me semble court, fût-ce d'une heure.⁷²⁷

Il en déduit qu'« il ne faut rien dessiner de si longue haleine, ou au moins avec telle intention de se passionner pour n'en voir la fin »⁷²⁸.

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ CATULLE, *Poèmes*, LXVIII, 16, trad. de la note 4 : « Quand mon âge en fleurs vivait son doux printemps ».

⁷²⁵ *Essais*, I, 20, p. 229.

⁷²⁶ *Ibid.*, III, 8 ; II, 14 ; II, 1 ; IV, 47 ; V, 9.

⁷²⁷ *Ibid.*, I, 20, p. 230.

Nous avons montré que, dans cette première partie de l'essai (p. 223 à 233), la reprise d'une structure argumentative méthodique à la manière des exercices antiques de la mort n'était que de façade. Elle ne tourne pas court subitement, mais s'avère préparée par un sabbordage progressif de ses fondations. Tout d'abord, si l'auteur reprend ces arguments attendus, il ne leur confère plus la valeur d'autorité qu'ils avaient dans les textes antiques : il les désacralise. Le vocabulaire employé, par exemple, y contribue, l'auteur se plaisant parfois à aller à l'encontre du principe d'appropriation au sujet. C'est le cas par exemple quand il explique, de façon assez triviale (même s'il s'agit d'une référence à Homère), qu'il se réfugierait volontiers sous la peau d'un veau s'il pouvait ainsi échapper à la mort. La formulation de certains arguments sous forme de sentences, loin d'avoir la fonction mémorielle qu'elle avait dans les exercices antiques et chrétiens, éveille les soupçons du lecteur qui sait par ailleurs que l'auteur refuse de s'affilier à aucune doctrine. Le traitement des citations et des exemples habituellement voués à compléter et illustrer ces arguments change par rapport aux pratiques traditionnelles dont il se moque. Tantôt l'auteur se sert des citations comme de contre-points en les mettant à distance⁷²⁹, tantôt il les intègre à son propre discours, les réduisant à une fonction ouvertement ornementale. Les exemples également ne sont plus employés pour éclairer un argument et encore moins pour une quelconque valeur d'autorité. Au contraire, ils sont parfois accumulés, dans les premières couches rédactionnelles du texte, comme s'en amuse l'auteur dans une addition manuscrite, en parlant de « farcissure »⁷³⁰. C'est le cas quand Montaigne dresse un si long catalogue des morts insolites, que celui-ci en devient ironique. Ces exemples ne sont pas non plus des exemples à suivre, lorsqu'ils sont placés en contrepoints à cause de leur nature hétéroclite. Jésus-Christ y côtoie Alexandre le grand, comme figure de grands hommes morts à trente-trois ans, ce qui est caractéristique des *Essais*⁷³¹. L'auteur lui-même, qui se cite parfois comme exemple, ce qui était d'usage, a perdu toute valeur d'exemplarité. Progressivement, les enchaînements logiques s'effacent au profit d'effets de montage. A partir de la page 228 (« Et pour commencer... »), les sentences sont de plus en plus nombreuses, elles sont même parfois enchaînées et juxtaposées, les connecteurs entre les arguments se font plus rares. Ces effets de montage nous semblent pointer du doigt l'artificialité d'une pratique que Montaigne reprend ici de façon plus ouvertement distanciée. Cette première partie de l'essai montre que, l'argumentation a perdu la valeur méditative qui

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁷²⁹ *Ibid.*, I, 26, p.293 : « Je tords bien plus volontiers une sentence pour la coudre sur moi, que je ne tords mon fil pour l'aller quérir ».

⁷³⁰ *Ibid.*, I, 20, p. 232.

⁷³¹ *Ibid.*, I, 20, p. 225-226.

lui était traditionnellement attribuée. En effet, elle ne permet ni de s'imprégner des éléments d'une doctrine (l'auteur clamant au contraire son indépendance morale), ni de faire reprendre le dessus à la partie rationnelle de l'âme (qui n'en a plus les moyens).

Le titre de l'essai, la reprise d'un discours qui combine des arguments attendus afin de prouver que la mort n'est pas à craindre, semblaient faire de ce premier mouvement du texte une méditation élaborée selon un principe rationnel et recherchant une forme de maîtrise de soi. Cependant une étude approfondie révèle que cette reprise n'était qu'une façade et que Montaigne n'avait pour cette méthode la même foi que les Anciens. La distance critique que Cicéron et Sénèque maintenaient par rapport aux *logoi philosophoi* qu'ils empruntaient aux différentes doctrines, est ici déplacée vers la méthode elle-même. Cicéron contestait certes la méthode dialectique, qu'il proposait d'assouplir par un recours aux amplifications rhétoriques, mais il ne remettait pas en question l'efficacité de la méthode argumentative. Montaigne n'hésite pas à le faire dans ce texte. Plus que ces *logoi*, c'est cette méthode qui semble mise à l'épreuve, et tout porte à croire que l'auteur en souligne ici les insuffisances. Par un travail de sape progressif, il en souligne l'artificialité. La longueur démesurée et l'aspect plaqué des listes d'exemples, ouvertement présentées comme une « farcissure [s] »⁷³², soulignent l'artificialité de ce qui n'est qu'une élaboration intellectuelle et langagière de « faiseur de livre »⁷³³, et l'auteur se défend d'en être. De même que ces exemples, les sentences ont elles aussi perdu toute valeur d'autorité, ce que souligne là encore leur accumulation et leur juxtaposition. Les philosophes eux-mêmes ne sont plus les garants d'une quelconque vérité, leurs noms et les courants auxquels ils se rattachent semblent, au contraire, interchangeables : une référence biblique peut, par exemple, appuyer une idée épicurienne, comme c'est le cas en introduction. Alors que d'autres passages des *Essais* soulignent la cacophonie des opinions, ce premier mouvement de « Que philosopher c'est apprendre à mourir » met en avant leurs convergences, quitte à réaliser les rapprochements les plus incongrus. Mais si l'argumentation est artificielle, perd-elle pour autant sa valeur méditative en devenant inefficace sur le plan éthique, ou cette efficacité peut-elle trouver un autre fondement ? Pour Montaigne, argumenter est un exercice parce qu'il y met à l'épreuve ses facultés de jugement, mais peut-être surtout parce qu'il y élabore sa propre méthode. Une méthode de méditation efficace ne peut être à ses yeux qu'une méthode personnelle, adaptée au tempérament et au vécu d'un individu, ce qui justifie les multiples interruptions de l'argumentation par des passages dans lesquels il parle de lui-même et se décrit.

⁷³² *Ibid.*, p. 232.

⁷³³ *Ibid.*

a-5. Vers une autre forme de méditation : la méditation naturelle ?

Un renversement se produit au milieu de l'essai, dont la seconde partie (p. 233-240) est marquée par l'omniprésence de la Nature. Montaigne y montre que celle-ci réalise facilement, et surtout avec douceur, ce que nous tentions laborieusement de faire par l'exercice (comme dans la première partie). Elle « nous prête la main, et nous donne du courage »⁷³⁴. Suite à ces affirmations, un second type de méditation est donc attendu : celle qui consiste à recevoir ce que la Nature nous donne, à en faire l'expérience et à s'en contenter. Nous avons montré que les exercices philosophiques comme chrétiens combinaient cette dernière à la méditation rationnelle, essayée dans la première partie et que, loin d'être concurrentes, ces deux méthodes se complétaient. Dans la première partie du texte, la méditation argumentative avait tourné court, demandant à être refondée, cette seconde méthode est-elle d'emblée présentée comme plus efficace ?

De fait, l'auteur associe à plusieurs reprises les termes de « Nature » ou de « naturel » avec celui de « douceur ». Il le fait dans l'introduction : « le nom de plaisir, plus favorable, plus doux et naturel », ou encore « nous avons grand tort d'estimer que ces incommodités lui servent d'aiguillon et de condiment à sa douceur : comme en nature... »⁷³⁵. C'est le cas encore au début de la deuxième partie du développement :

Mais conduits par sa [celle de la Nature] main, d'une douce pente et comme insensible, peu à peu, de degré en degré, elle nous roule dans ce misérable état, et nous y apprivoise⁷³⁶.

Si la Nature fait mieux les choses, c'est donc qu'elle est plus douce que l'effort, et agit de façon imperceptible parce que progressive, sans « aucune secousse », comme le montre la suite de la citation ci-dessus :

Si que nous ne sentons aucune secousse quand la jeunesse meurt en nous : qui est en essence et en vérité, une mort plus dure, que n'est la mort entière d'une vie languissante, et que ce n'est la mort de la vieillesse⁷³⁷.

Par cette image originale, Montaigne fait de la vieillesse une première mort, là où les Anciens avaient plutôt tendance à valoriser la mort comme un gage de sagesse. Cette insistance sur le fait de ne pas être brusqué correspond bien à la notion d'« aise » qu'il mettait en avant au début de l'essai. Elle fait penser à la réflexion de Sénèque qui, quand il évoquait la mort par suicide de Marcellinus, remarquait :

*Exitum enim amici tui cognosces non difficilem nec miserum. Quamuis enim mortem sibi consueverit, tamen mollissime excessit et uita elapsus est*⁷³⁸.

⁷³⁴ *Ibid.*, p.233.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁷³⁶ *Ibid.*, I, 20, p. 234.

⁷³⁷ *Ibid.*

L'expression *uita elapsus est*, ici traduite par « il a glissé hors de la vie » (*elabor* signifie au sens figuré « s'échapper, se perdre, s'évanouir, disparaître »⁷³⁹), présente la mort comme un phénomène progressif plutôt que comme un évènement brutal. Elle rejoint le passage qui évoque « la jeunesse [qui] meurt en nous »⁷⁴⁰.

Montaigne donne alors des exemples précis de choses auxquelles on s'entraîne par l'exercice, et que la Nature réalise d'elle-même. Par exemple, en nous donnant la maladie, elle nous permet de mépriser la vie : « j'entre naturellement en quelque dédain de la vie »⁷⁴¹. Par la vieillesse aussi, elle nous conduit à moins regretter la vie. L'auteur met en balance l'œuvre de la raison humaine et celle de la Nature pour mettre en avant la supériorité de celle-ci, comme dans le passage ci-dessous, construit autour de cette comparaison :

Tout ainsi que j'ai essayé en plusieurs autres occurrences, ce que dit Cesar, que les choses nous paraissent souvent plus grandes de loin que de près, j'ai trouvé que sain j'avais eu les maladies beaucoup plus en horreur, que lorsque je les ai senties⁷⁴².

Montaigne a donc expérimenté la justesse d'une des phrases de César, et le second, qui marque cette fois-ci un aboutissement, renvoie aux enseignements de la Nature. L'auteur oppose le verbe « essayer » qui suggère quelque chose d'inabouti au « j'ai trouvé », permis par la Nature. Le « mépris de la vie », en conclut Montaigne est la seule façon de parvenir à « la vraie et souveraine liberté »⁷⁴³. Cette expression, qui renvoie très clairement au stoïcisme⁷⁴⁴ et à l'épicurisme (l'idée déjà évoquée selon laquelle la mort n'est rien pour nous), est présentée par l'auteur comme un enseignement du christianisme :

Notre religion n'a pas eu de plus assuré fondement humain que le mépris de la vie⁷⁴⁵.

Le « fondement humain » est ici opposé aux fondements divins. Ce « mépris de la vie », est donc un point de rencontre de la philosophie et du christianisme. Or, écrit Montaigne, « Non seulement le discours de la raison nous y appelle », « Mais la Nature nous y force. » Entre les deux termes de ce balancement, une page s'intercale, occupée par quelques lignes, suivies d'une addition manuscrite, qui ajoute des références non seulement à la conception antique de la méditation, mais aussi à sa version chrétienne. La première référence au christianisme (qui

⁷³⁸ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, lettre 77, 10, p. 68, trad. : « tu verras comment a fini ton ami, sans agonie, sans affres pitoyables. Marcellinus s'est donné la mort, mais il est parti si doucement ! Il a glissé hors de la vie ».

⁷³⁹ « *Elabor* », Dictionnaire Gaffiot, op. cit., p. 578.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁴¹ *Essais*, I, 20, p. 233.

⁷⁴² *Ibid.*, I, 20, p. 233.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁷⁴⁴ On pense notamment au *Mespris de la vie et consolation contre la mort* de Chassignet, paru en 1594, mais Montaigne aurait entretenu une correspondance avec ce dernier.

⁷⁴⁵ *Essais*, I, 20, p. 235.

précède l'addition) reste implicite, la citation n'étant ni détachée, ni le nom de son auteur mentionné :

Et puisque nous sommes menacés de tant de façons de mort, n'y a-t-il pas plus de mal à les craindre toutes, qu'à en soutenir une ?⁷⁴⁶

On en retrouve pourtant très clairement la source dans *Cité de Dieu* (I, 2). La méditation sur la mort est en effet omniprésente dans le premier livre de cet ouvrage, et Augustin y développe justement cette l'idée du mépris de la vie terrestre⁷⁴⁷. La référence que fait ici Montaigne prend cependant la forme d'une traduction, qui plus est approximative et dans laquelle l'auteur n'est pas mentionné si bien qu'elle se fonde dans le discours de l'auteur et pourrait passer tout à fait inaperçue. En revanche, la référence antique qui suit est explicite. Socrate y est clairement nommé :

À celui qui disait à Socrates : les trente [tyrans] t'ont condamné à mort : et nature à eux, répondit-il⁷⁴⁸.

Cette anecdote est empruntée aux *Vies et doctrines des hommes illustres* de Diogène Laërce⁷⁴⁹. L'auteur enchaîne avec l'argument de l'*asuntelé* tel que le développe Sénèque dans un passage de la lettre 77⁷⁵⁰ que nous avons expliqué précédemment. Toutefois, là encore, la citation de Sénèque se fonde dans le discours de Montaigne :

Par quoi c'est pareille folie de pleurer de ce que d'ici à cent ans nous [ne] vivrons pas, que de pleurer de ce que nous ne vivions pas il y a cent ans.

L'auteur enchaîne sans autre forme de transition avec une idée empruntée au christianisme, par un curieux effet de montage et de décalage :

La mort est origine d'une autre vie.

Cette mention d'une vie après la mort, qui est la seule de tout l'essai, est d'autant plus surprenante qu'elle est suivie par un retour à une référence antique explicite, comme l'exemple « des petites bêtes sur la rivière de Hypanis », développé par Aristote, et repris par Cicéron

⁷⁴⁶ *Essais*, I, 20, p. 235.

⁷⁴⁷ C'est le cas notamment dans le passage suivant. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livre I, chap. 10 : « *Non mihi itaque videtur haec parva esse causa, quare cura malis flagellantur et boni, quando Deo Placet perditos mores etiam temporalium poenarum afflictione punire. Flagellantur Enim simul, non quia simul agunt malam vitam, sed quia simul amant temporalem vitam; non qui dem aequaliter, sed tamen siml : quia boni contemneie deberent, ut ilii correpti alque coriecti consequerentur seternam.* », trad. à changer : « Voilà pourquoi (et cette raison paraît puissante), quand il plaît à Dieu de frapper la corruption des hommes de peines même temporelles, les bons sont châtiés avec les méchants; châtiés comme eux, non pour vivre comme eux, mais pour aimer comme eux, moins qu'eux cependant, cette vie temporelle qu'ils devraient mépriser. Grâce à ce mépris, leurs libres réprimandes obtiendraient peut-être aux méchants la vie éternelle. »

⁷⁴⁸ *Essais*, I, 20, p. 235.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 240-241 : « A celui qui lui dit : « Les Athéniens t'ont condamné à mort », « Eux aussi, dit-il, la nature les y a condamnés. » Anecdote qui renvoie à Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des hommes illustres*, II, 35.

⁷⁵⁰ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXXVII, 11.

dans les *Tusculanes*⁷⁵¹. Après ce passage, relativement bref, mais très dense en références très hétéroclites, survient le deuxième terme du balancement qui ouvrait ce paragraphe :

Non seulement le discours de la raison nous y appelle [...]. Mais la Nature nous y force⁷⁵².

Le passage précédent devait montrer comment la raison nous appelait à méditer la mort, le passage qui suit devra montrer « comment la Nature nous y force. » C'est le but assigné à la longue prosopopée de Nature qui vient clore cet essai. Le choix du verbe « nous y force », semble d'emblée opposé à ce que Montaigne suggérait quelques pages auparavant : la douceur de la Nature, qui opérait loin de tout effort, et le caractère progressif de son action. On peut penser à une puissance douce, ce qui paradoxal. Ce choix qui nous questionne est prolongé par la posture très autoritaire que l'auteur fera jouer à la Nature tout au long de la prosopopée. Si Montaigne se déniait, comme nous l'avons vu précédemment, toute posture d'autorité, la Nature en revanche se pose en maître. C'est aussi la posture qu'elle adoptait dans la prosopopée de Lucrèce, que l'auteur introduisait en ces termes :

*Denique si uocem rerum Natura repente
mittat, et hoc alicui nostrum sic increpet ipsa*⁷⁵³.

Il s'agissait déjà de faire entendre la voix de la Nature, qui *increpet*, c'est-à-dire : fait du bruit, éclate, apostrophe, réprimande...⁷⁵⁴ Dans l'essai comme dans ce passage de Lucrèce, elle exhorte en bonne et due forme le lecteur, en accumulant les impératifs. Elle adopte la démarche ouvertement didactique que nous analysons dans les exemples antiques d'exercices de la mort, usant abondamment de la tournure présentative « c'est » :

Votre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers, C'est une pièce de la vie du monde [...] C'est la condition de votre création, c'est une partie de vous que la mort. [...] Tout ce que vous vivez, vous le dérobez à la vie, c'est à ses dépens. Le continuel ouvrage de votre [vie], c'est bâtir la mort⁷⁵⁵.

Par cette accumulation elle donne l'impression d'entasser les définitions, mais elle le fait par le biais d'un démonstratif qui ancre ce qui est dit dans le moment de son énonciation et insiste sur la nécessité de visualiser ce qui est dit. Cette dimension visuelle, très présente dans le reste du livre III du *De rerum natura*, présenté comme la visite d'une galerie de tableaux, était toutefois absente de la prosopopée de Lucrèce. Elle était cependant essentielle dans la méditation de Du Vair, qui introduisait son texte en invitant son lecteur à un spectacle, ponctué d'invitations à « voir ». La figure rhétorique de l'anaphore est encore reprise avec l'expression « Si vous avez », martelée entre les pages 237 et 238 :

⁷⁵¹ CICÉRON, *Tusculanes*, I, XXXIX, 94.

⁷⁵² *Essais*, I, 20, p. 236.

⁷⁵³ LUCRECE, *De rerum natura*, III, 931-932, p. 232-233, trad. : « Enfin, si tout à coup se mettant à parler/ la Nature en personne admonestait l'un de nous ».

⁷⁵⁴ Dictionnaire Gaffiot, définition de « *increpo* », p. 800.

⁷⁵⁵ *Essais*, I, 20, p. 236.

Si vous avez fait votre profit de la vie [...]. Et si vous avez vécu [...]. Si vous avez pris garde au branle de mes quatre saisons [...] Et si vous mettrai en tel point, auquel vous n'aurez aucun mécontentement.

Cette artificialité est aussi soulignée par le fait que la Nature parle, le plus souvent, sous forme de sentences accumulées (comme c'était le cas dans la première partie), donnant ainsi l'impression de ne proférer que des vérités à apprendre :

Votre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers⁷⁵⁶ [...]
 Le premier jour de votre naissance vous achemine à mourir comme à vivre [...]
 Le continuel ouvrage de votre [vie], c'est bâtir la mort [...]
 La vie n'est de soi ni bien, ni mal : c'est la place du bien et du mal selon que vous [la] leur faites.⁷⁵⁷ [...]
 L'égalité est la première pièce de l'équité. [...]
 La mort est moins à craindre que rien, s'il y avait quelque chose de moins.
 Nul ne meurt avant son heure⁷⁵⁸ [...]
 Où que votre vie finisse, elle y est toute.

Cependant ces vérités sont parfois répétitives, voire presque vides de sens, comme le montre ce passage issu d'une addition manuscrite :

Vous êtes en la mort pendant que vous êtes en vie. Car vous êtes après la mort quand vous n'êtes plus en vie. Ou si vous aimez mieux ainsi, vous êtes mort après la vie : mais pendant la vie vous êtes mourant, et la mort touche bien plus rudement le mourant que le mort, [et] plus vivement et essentiellement.

Il glisse vers l'humour, jusqu'à devenir ironique, parodiant les démonstrations excessivement pointilleuses, que pouvaient développer certains exercices de la mort. Il est ici proche de la pointe, de l'ingéniosité. Cependant, Montaigne met ici ces propos dans la bouche de la Nature elle-même. Car la Nature est artiste. De fait, ses paroles sont clairement argumentatives, et reprennent précisément les arguments énoncés dans la première partie (la mort qui fait partie de la vie, la mort qui est moins terrible qu'on se la représente...), auxquels elle ajoute des arguments typiquement épicuriens développés par Lucrèce (après la mort, on ne sent plus rien, on ne peut donc plus souffrir). À la fin de la prosopopée, une longue addition manuscrite martèle les mots « vie » et « vivre », comme pour rappeler l'enjeu principal que l'auteur assigne à l'exercice de la mort. Il revient encore une fois sur des arguments déjà avancés dans la première partie de l'essai et dans la prosopopée, pour poser cette question centrale :

Est-ce à toi [la Nature et la destinée] de nous gouverner, ou nous à toi ?⁷⁵⁹

La méditation plus intuitive que ce second mouvement de l'essai a mise à l'épreuve n'est donc pas présentée comme la meilleure qui soit, et il n'est pas question de la substituer à la première. L'auteur en souligne là encore les insuffisances, sur un mode paradoxal : la prosopopée, qui était censée faire entendre la voix de la Nature, est tout aussi élaborée et artifi-

⁷⁵⁶ *Ibid.*, I, 20, p. 236.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 240.

cielle que l'argumentation de la première partie puisqu'il s'agit essentiellement d'un montage de citations de Lucrèce. En outre, les paroles de la Nature reprennent les mêmes arguments que ceux développés dans la première partie, comme si c'était désormais l'argumentation qui parasitait la démarche intuitive. Ce faisant, l'auteur souligne que lorsqu'elle passe par le langage, une méditation contemplative et intuitive n'est pas immédiate. L'évidence de l'intuition à laquelle elle peut donner accès passe en premier lieu par une certaine élaboration, et donc une forme d'artificialité. Il ne dit pas qu'il faille y renoncer, mais prône de l'utiliser en étant conscient de cette contradiction fondamentale.

« Que philosopher c'est apprendre à mourir » met à l'épreuve la méthode antique de méditation sur la mort. C'est pourquoi l'auteur s'essaie avant tout à une argumentation, intégrant des éléments étrangers à son propre développement : arguments attendus par les différentes doctrines, exemples empruntés à des compilateurs... Cependant les modalités de cette intégration ont changé. Le travail de la raison, l'effort, ont perdu leur valeur méditative, parce qu'ils se réduisent à une pratique essayée de façon distanciée, et présentée avant tout comme un loisir lettré. Pour l'auteur, les techniques argumentatives de l'exercice spirituel stoïcien et épicurien se révèlent finalement trop artificielles pour une question aussi naturelle que celle de la mort. C'est pourquoi il s'en distancie progressivement, ce qui le conduit finalement à un retournement du texte, qui fait apparaître la Nature comme le seul maître à bord. Montaigne donne alors l'imagination de la mort non comme le produit d'un travail de la pensée, mais comme le produit de son tempérament, si bien que, ce que recommande l'art, sa nature le fait. C'est pourquoi il dénonce toute tentative d'élaboration de soi par l'effort comme vouée à l'échec. De même que dans la méditation chrétienne de la mort, il s'agit avant tout d'apprendre à suivre et à accepter ce qui ne relève pas de notre volonté. Celle-ci, en revanche, n'est plus la volonté de Dieu, mais de la Nature qui n'est pas conçue comme providentielle, mais comme soumise à la Fortune. L'apprentissage de cette acceptation passe par la contemplation qui consiste à apprendre à voir ce qui était déjà sous nos yeux, mais que nous ne voyions pas. C'est là l'objet principal du second type de méditation. Le langage a un rôle important à jouer dans cette révélation qui demande à être élaborée : la prosopopée qui se présente comme la voix de la Nature est aussi une compilation de citations de Lucrèce, et donc un travail lettré. Revenir à un rapport à soi plus naturel que celui que proposaient les exercices stoïciens et épicuriens passe donc chez Montaigne par une élaboration du texte qui intègre des citations de textes d'auteurs de ces deux courants, mais aussi de textes chrétiens. Celles-ci ont cependant changé de statut. Elles ont perdu toute valeur d'autorité, mais participent tout de

même à la méditation puisqu'elles permettent de se mettre à l'épreuve en s'essayant à une réflexion où l'auteur se confronte aux différents auteurs d'exercices de la mort (antiques comme chrétiens) plus qu'il ne s'appuie sur eux. Les images souvent empruntées, ou encore la langue latine (qu'il s'agisse de citations philosophiques ou poétiques) sont source d'un plaisir lettré conçu comme une forme de reconnaissance mais aussi de jouissance de soi.

b- Les objectifs de l'exercice.

Montaigne rappelle en introduction, que l'exercice de la mort a souvent pour but principal de lutter contre la peur suscitée par cette dernière, ce qu'il replace d'emblée dans la recherche du bien vivre auquel il confère cependant une nouvelle signification, celle du « vivre à son aise ». La façon distanciée dont il reprenait les méthodes et les *dogmata* des différentes écoles a montré qu'il refusait de s'inscrire dans la continuité d'une quelconque doctrine. Cependant ce n'est pas vraiment là que réside son originalité. En effet, Cicéron, Sénèque et Lucrèce prenaient déjà leurs distances par rapport au stoïcisme et à l'épicurisme. En revanche, ce qui est fondamentalement nouveau, c'est le recul critique qu'il adopte face aux différentes méthodes de méditation et sa volonté de trouver celle qui lui sera la plus adaptée. C'est pourquoi la méditation sur la mort fait émerger une individualité qui sert de fondement à cette nouvelle méthode. L'objectif exégétique de l'exercice devient alors fondamental puisqu'il est indissociable de l'objectif éthique de gouvernement de soi.

b-1- Un objectif éthique : bien vivre.

Pour les Stoïciens et les Épicuriens, l'exercice de la mort consiste essentiellement à comprendre et assimiler le fait que nous ne devrions pas avoir peur de la mort, en prenant conscience qu'ainsi libérés, nous pourrions bien vivre. Pour les Chrétiens au contraire, la peur de la mort est en partie justifiée, car s'il ne faut pas avoir peur de la mort corporelle, mais seulement de la mort spirituelle (à condition d'avoir eu une bonne vie). Il s'agit là d'un renversement : on ne s'entraîne plus à bien mourir afin de bien vivre, mais à bien vivre afin de bien mourir corporellement, afin de rester en vie spirituellement. Cette peur de la mort spirituelle est entretenue comme une épée de Damoclès dans le but de maintenir les croyants dans le droit chemin du bien-vivre, c'est-à-dire du vivre selon le bien. C'est pourquoi l'exercice chrétien de la mort est plutôt un apprentissage de l'acceptation : il faut apprendre à accepter notre mortalité, car telle est la volonté divine. L'exercice de la mort que Montaigne met en

œuvre dans la première partie de l'essai reprend cette tradition philosophique qui faisait de cette pratique un exercice pour bien vivre.

Le glissement d'« apprendre à mourir » vers « apprendre à vivre » ne se fait pas au fil des ajouts, bien au contraire, il est présent dès la première version de l'essai. Dès la première page, il est question dans le titre et les premières lignes d'« apprendre à mourir », de « s'apprêter à la mort », d'« apprentissage et ressemblance de la mort » et, quelques lignes plus loin, le but essentiel du travail de la raison est finalement de « nous faire bien vivre »⁷⁶⁰. Dans certains passages comme celui-ci, l'auteur passe, d'une phrase à l'autre, de « savoir mourir » à « en la vie » :

Le savoir mourir, nous affranchit de toute sujétion et contrainte. Il n'y a rien de mal en [la] vie pour celui qui a bien compris que la privation de [la] vie n'est pas un mal⁷⁶¹.

Montaigne reprend la tradition philosophique qui inscrivait la vie au cœur même de l'exercice de la mort. Elle est présente dès la première version de cet essai, cependant ce sont les additions manuscrites qui lui donnent une telle ampleur par le martèlement des mots de cette famille : « vie » et « vivre »⁷⁶². André Tournon⁷⁶³ fait ainsi remarquer les hésitations de Montaigne autour de l'expression « le mépris de la vie », dans le passage qui est le seul à faire ouvertement référence au christianisme :

Notre religion n'a point eu de plus assuré fondement humain que le mépris de la vie⁷⁶⁴.

Il aurait d'abord écrit « mépris de la vie »⁷⁶⁵, puis aurait raturé la version imprimée pour y substituer « mépris de la mort », avant de revenir à l'expression initiale. Ce passage est précisément le seul dans lequel l'auteur mentionne un au-delà de la mort :

La mort est origine d'une autre vie⁷⁶⁶.

Pour les Stoïciens et les Épicuriens, la thèse du mépris de la vie n'est là que pour servir les besoins de la réflexion, et peut être suivie de la thèse contraire de la célébration de cette dernière. Pour les Chrétiens par contre, elle s'appuie sur un cadre conceptuel très clair qui oppose la vie terrestre, qui doit être méprisée, à la vie éternelle, qui doit être célébrée. Or, dans ce passage, Montaigne mêle indistinctement les arguments stoïciens et chrétiens, à la manière d'une marqueterie de lieux communs. Il commence par un argument de saint Augus-

⁷⁶⁰ Toutes ces références renvoient à la première page de l'essai : I, 20, p. 221.

⁷⁶¹ *Essais*, I, 20, p. 229.

⁷⁶² Occurrences du mot « vie » dans l'essai : p. 221, p.223, p.225, p. 229, p.231 (deux fois), p.235, p.236 (Deux fois), p.237 (quatre fois dans les trois premières lignes), p.239 (six fois), p.240 (cinq fois). Occurrences du verbe « vivre » : p. 235 « vivez », p. 239 « vivre ».

⁷⁶³ *Essais*, éd. André Tournon, op. cit., note 10 p. 549 : « mespris de la mort [après rature de la version imprimée, mespris de la vie, rétablie ensuite] ».

⁷⁶⁴ *Essais*, I, 20, p. 235.

⁷⁶⁵ Cette expression évoque une méditation protestante, que Chassignet publiera quelques années plus tard : Jean-Baptiste CHASSIGNET, *Mépris de la vie et consolation contre la mort*, 1594.

⁷⁶⁶ *Essais*, I, 20, p. 235.

tin qu'il ne cite pas, et dont il ne détache pas la citation : « puisque nous sommes menacés de tant de façons de mort, n'y a-t-il pas plus de mal à les craindre toutes, qu'à en soutenir une ? »⁷⁶⁷. Il enchaîne avec un argument de Sénèque, qui n'est là encore ni nommé ni directement cité : « c'est pareille folie de pleurer de ce que nous ne vivions pas il y a cent ans », avant de poursuivre, sans connecteur logique, et sans préciser qu'il s'agit d'une idée chrétienne, par « la mort est origine d'une autre vie »⁷⁶⁸. Ce passage, qui est celui qui fait le plus clairement référence à l'approche chrétienne de la mort, semble d'abord placé, par effet de contraste, juste avant la longue prosopopée de nature. Cependant il y a bien une logique dans cet enchaînement, fournie par la phrase suivante qui sert de transition :

Votre mort est une pièce de l'ordre de l'univers⁷⁶⁹.

Or, comme nous l'expliquions précédemment, ces croisements de référence reposent toujours sur l'analyse de convergences réelles entre les différentes approches. Si l'auteur tisse des liens entre la méditation chrétienne et la méditation épicurienne, c'est que toutes deux conduisent à la célébration de la Nature ou de la Création, comme le souligne l'enchaînement avec la prosopopée de Nature.

Pour Montaigne, comme pour les Épicuriens, il ne s'agit pas de bien vivre pour accéder à la vie éternelle, mais seulement de bien vivre sa vie ici-bas c'est-à-dire à y éprouver du plaisir. Cette affirmation justifie à elle seule le refus de l'ascèse, sur laquelle nous reviendrons, parce qu'elle est une constante tout au long des *Essais*. Montaigne souligne en effet la contradiction qu'il y aurait à s'exercer dans la souffrance, alors que notre but est le plaisir. Dès l'introduction de l'essai, il pose le plaisir comme le but de l'existence (« le plaisir est notre but ») et ce faisant, il s'appuie sur deux des traditions qu'il reprendra dans la suite de l'essai : l'exercice épicurien, mais aussi, ce qui est plus surprenant au premier abord, l'exercice chrétien de la mort. Cela s'explique si l'on considère que ce sont les deux courants qui ont fait de la méditation une forme de célébration et d'expérience. Cependant, il s'éloigne de l'une comme de l'autre en faisant du « bien vivre » un « vivre à son aise », c'est-à-dire dans une situation confortable, vivre selon ce que nous sommes et selon ce qu'il nous est donné de vivre. Ce faisant, il abandonne en effet toute norme objective du bien-vivre. C'est pourquoi l'essai a finalement moins pour objectif de se libérer de la mort et de bien vivre (comme chez les Anciens), que de s'accepter, jouir de soi, se reconnaître. Il ne s'agit pas de

⁷⁶⁷ *Essais*, I, 20, p. 235.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 236.

s'exercer par rapport à une objectivité extérieure, qu'il s'agisse d'une vertu ou de Dieu, mais par rapport à soi.

Si Montaigne s'inscrit dans la tradition des exercices en leur assignant un enjeu éthique, le bien-vivre, il en renouvelle donc les contours d'une part en refusant de le poursuivre à travers une démarche ascétique (d'où le travail de sape de l'argumentation en première partie), et d'autre part en refusant de tendre vers la conformation à un modèle préétabli. C'est pourquoi, il se fixe l'objectif moins ambitieux, et plus accessible de « vivre à son aise », ce qui ne peut se concevoir que selon des normes personnelles. L'objectif éthique de l'exercice est alors indissociable d'une démarche exégétique, afin de fonder ces dernières.

b-2- Un exercice exégétique

Refusant de se lier à aucune de ces sectes philosophiques ou religieuses, l'auteur adopte une approche pragmatique, en reconnaissant ponctuellement l'efficacité de telle ou telle pratique dans un contexte déterminé. L'exercice doit dès lors faire émerger une individualité, alors que les exercices traditionnels visaient à la dépasser. C'est un renversement de perspective considérable.

Les exercices spirituels antiques comme chrétiens étaient fondés sur la mémorisation de certains préceptes intégrés au discours et qui étaient l'objet d'exhortations pour le lecteur comme pour l'auteur. Les exemples ont également un rôle de mémoire, dans la mesure où ils rappellent les actes et paroles de personnages importants et ont de ce fait valeur d'autorité. Cependant, dans cet essai, au milieu des figures exemplaires, Montaigne insère plus d'une fois son propre exemple. Ces exemples personnels, s'ils étaient déjà pratiqués dans des textes antiques comme ceux de Sénèque, l'étaient pour leur valeur de référence, puisque l'auteur se posait comme exemplaire. Or ce n'est plus le cas ici. Les détails apparemment anodins qu'il fait partager à son lecteur prennent la forme nouvelle de la confidence et sont le lien de la révélation d'une vérité sur soi.

L'exercice stoïcien se présente comme un acte de détachement de soi. Dépasser sa peur de la mort, c'est dépasser une passion individuelle et égoïste, pour réaliser que la mort d'un individu n'est rien (indifférence, mépris vis-à-vis de la mort), parce qu'elle est dans l'ordre des choses. S'exercer à la mort, c'est donc apprendre à se détacher de soi en apprenant à consentir à son destin. L'exercice chrétien de la mort est également une forme de renoncement à soi, puisqu'il s'agit là aussi de se détacher de soi, en apprenant à détacher son âme de sa chair, et de consentir au projet divin. L'exercice montaignien est tout à fait opposé à ces deux modèles sur ce point, car non seulement il ne prône pas le détachement de soi, mais en-

core il permet de faire émerger une individualité. C'est une épreuve qui révèle l'individu tel qu'il est : ce dernier y essaie ses facultés, y découvre ses défaillances. C'est l'occasion de parler de son expérience personnelle du rapport à la mort.

Je suis de cet avis, et en quelque manière qu'on se puisse mettre à l'abri des coups, fût-ce sous la peau d'un veau, je ne suis pas homme qui y reculasse.⁷⁷⁰

Il s'agit moins, pour lui, de se transformer, de se maîtriser que de se reconnaître et de s'accepter comme il est. On assiste à une complète inversion des priorités, puisque ce n'est plus l'individu qui s'adapte aux règles, mais ce sont les règles qui s'adaptent à l'individu, ce qui est un trait caractéristique de la modernité. L'exercice de la mort devient un outil, une façon de se sentir exister, plus encore, il est lui-même une source de plaisir. S'éprouver permet de se sentir exister, c'est une façon de jouir de soi.

En définitive, ce ne sont plus des préceptes qui sont médités. Ceux-ci sont des outils de la réflexion, mais n'ont aucune valeur intrinsèque, contrairement à toutes les traditions antérieures. Le support véritable de la méditation est double : il s'agit d'une part des citations antiques, goûtées pour la saveur de leur langage pour les arguments qu'elles véhiculent. La rumination des citations antiques ne permet pas de mémoriser des règles à appliquer, mais son pouvoir évocatoire fait voir intuitivement ce que l'argumentation peinait à nous révéler. La méditation chrétienne s'appuyait elle aussi sur le pouvoir révélateur des textes, et les citations bibliques devaient être goûtées et ruminées (c'est le cas notamment chez Augustin). Et d'autre part, Montaigne médite son propre rapport à la mort, dans ce que celui-ci a de plus personnel. La méthode de méditation doit non seulement s'adapter aux personnes, mais aussi au contexte dans lequel elles se trouvent, c'est pourquoi l'exercice de la mort doit réaliser une exégèse.

Se préparer à la mort est une nécessité pour « être à soi », vivre en paix avec soi-même, jouir de soi, être heureux... Sur ce point essentiel, cet essai se rapproche du chapitre « De la solitude », écrit à la même période. En reprenant l'exercice traditionnel du parallèle entre des auteurs anciens (ici Sénèque et Épicure), mais sans oublier d'évoquer la retraite monacale, Montaigne propose sa propre définition de la retraite authentique, qu'il présente simultanément comme une préparation à la mort et au « savoir-être à soi » qui conduisent tous deux à une certaine jouissance. Cette jouissance, ici encore, passe par un apprentissage de l'acceptation qui ne peut pas passer par l'effort. C'est pourquoi, dans cet essai comme dans I, 20, nous retrouvons le double objectif du « contentement » associé à celui de vivre « à son aise », qui met en avant le choix de l'absence de contrainte :

⁷⁷⁰ *Essais*, I, 20, p. 226.

Or puisque nous entreprenons de vivre seuls, et de nous passer de compagnie, faisons que notre contentement dépende de nous : Déprenons-nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui : Gagnons sur nous, de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à notre aise⁷⁷¹.

Comme le fait l'exercice chrétien de la mort, Montaigne insiste sur ce qui ne dépend pas de nous et invite à l'accepter, mais aussi, d'une certaine façon, à le célébrer. Le texte montre une forme d'émerveillement dans la découverte de ce que la Nature réalise spontanément ce que nous tentions artificiellement de mettre en œuvre. Aussi peut-on voir une certaine similitude entre la révérence due à Dieu et à sa volonté dans la méditation de Du Vair, et celle due à la Nature dans la deuxième partie de « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». En d'autres termes, la Nature se substitue-t-elle, dans cet essai, au maître absent ? Cependant, nous avons vu qu'elle s'exprimait en des termes artificiels : ses « bons avertissements »⁷⁷² rejoignent ceux des philosophes. Aussi cette Nature universelle est-elle vraiment celle que l'auteur nous enjoint à méditer ? L'essai propose au contraire de méditer sur une autre nature, qui participe de cette dernière : la nature singulière de l'auteur. C'est sur elle qu'il s'agit de fonder toute pratique éthique.

Dans « De la Solitude » comme dans « que philosopher c'est apprendre à mourir », Montaigne parle de plaisir quand il évoque l'exercice de la mort :

Il faut retenir à tout nos dents et nos griffes l'usage des plaisirs de la vie, que nos ans nous arrachent des poings, les uns après les autres

Tout se passe comme si cette pratique devait ménager de plus en plus de place au plaisir à mesure que l'on vieillit (ce qu'il exprime ici avec l'image très animale de sortir les dents et les griffes pour la retenir) comme s'il venait en quelque sorte en compensation. La retraite est présentée comme le moment d'un retour à soi, d'un recentrement opposé à toutes les formes de dispersions auxquelles le monde nous expose, Mais on ne peut se retirer en soi même si on ne s'y est préparé, c'est-à-dire sans avoir appris à se « gouverner ». C'est pourquoi la retraite est ici naturellement associée à la préparation à la mort :

Ce n'est pas une légère partie que de faire sûrement sa retraite, elle nous empêche assez sans y mêler d'autres entreprises. Puisque Dieu nous donne loisir de disposer de notre délogement, préparons-nous-y, plions bagages, prenons de bonne heure congé de la compagnie, dépêtrons-nous de ces violentes prises, qui nous engagent ailleurs, et éloignent de nous. Il faut dénouer ces obligations si fortes, et meshui aimer ceci et cela, mais n'épouser rien que soi. [...] La plus grande chose du monde c'est savoir-être à soi.⁷⁷³

Dans ce passage, contrairement à ce qui se passe dans I, 20, Dieu est clairement mentionné : c'est lui qui nous donne loisir de préparer notre mort... Dans ces deux essais cependant, l'objectif attribué à l'exercice de la mort est de « vivre à son aise », ce que, selon lui, on fait plus facilement chez soi :

⁷⁷¹ *Essais*, I, 39, p. 444.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 240.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 447.

Or la fin, ce crois-je, en est tout 'une, d'en vivre plus à loisir et à son aise.⁷⁷⁴

Le centon de citations de Sénèque que Montaigne réalise à la fin de l'essai « De la solitude » fait écho au centon de citations de Lucrèce à la fin de « Que philosopher c'est apprendre à mourir », et débouche, dans ses dernières lignes, sur ce qui pourrait bien être une définition des exercices spirituels selon Montaigne,

Ils vous contiendront en cette voie, de vous contenter de vous-même, de n'emprunter rien que de vous, d'arrêter et fermir votre âme en certaines et limitées cogitations, où elle se puisse plaie : Et ayant entendu les vrais biens, desquels on jouit à mesure qu'on les entend, s'en contenter, sans désir de prolongement de vie ni de nom. Voilà le conseil de la vraie et naïve philosophie, non d'une philosophie ostentatrice et parlière, comme est celle des deux premiers [Pline et Cicéron]⁷⁷⁵.

Le but de l'exercice spirituel, celui de « la vraie et naïve philosophie », serait donc de se contenter de soi-même, c'est-à-dire à la fois d'accepter ce que l'on a (la vie et sa courte durée) et ce que l'on est, y compris ses limites et de savoir jouir de soi. Si elle ne va pas sans une certaine régulation (« arrêter et fermir votre âme en certaines et limitées cogitations »), il ne peut consister à se conformer à des règles fixées par une quelconque doctrine, et a plutôt pour but le plaisir et la jouissance. Vivre « à son aise », c'est aussi vivre à sa mode, comme on l'entend, c'est donc une forme de liberté.

Pour Montaigne, l'exercice de la mort a donc pour vocation d'apprendre à « vivre à son aise », il n'a plus pour but ou pour effet de se conformer à des normes extérieures prédéfinies par une école, bien au contraire, ces dernières doivent s'adapter à l'individu qui en retiendra ce qui l'arrange dans un contexte donné, se forgeant lui-même ses propres règles. Aussi, si l'exercice de la mort dans cet essai semble d'abord avoir comme objectif de se libérer de la peur de la mort, et s'inscrire alors dans la continuité de la tradition stoïcienne et épicurienne, l'auteur entretient simultanément l'idée que la peur de la mort est naturelle, et celle de la vanité humaine qu'il y aurait à lutter contre elle. Il faut avant tout apprendre à accepter notre mortalité.

L'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir » rejoint les exercices-épreuves définis par Foucault. Il s'agit bien d'un exercice de la pensée qui permet d'établir un rapport réfléchi et donc distancié à sa propre mort. Celle-ci est cependant présentée de façon beaucoup plus personnelle que dans les textes antiques. Elle est perçue comme quelque chose d'intime, et chacun établit avec elle un rapport singulier, indissociable d'un tempérament,

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 441-442.

⁷⁷⁵ *Essais*, I, 29, p. 455.

d'un vécu. C'est pourquoi la description de soi est très présente dans cet essai, alors qu'elle était tout à fait absente des textes antiques. Comme dans la méditation chrétienne, mais le mouvement avait déjà été amorcé selon Foucault par les philosophes comme Sénèque, Plutarque, et Épictète, l'exercice-épreuve est indissociable d'une recherche de connaissance de soi, d'un « repérage de soi » :

Dans une épreuve on peut réussir ou échouer, on peut gagner ou perdre, et il s'agit, à travers cette espèce de jeu ouvert de l'épreuve, de se repérer soi-même, de mesurer le point d'avancement où on est, et de savoir au fond ce qu'on est⁷⁷⁶.

De fait, dans cet essai, l'auteur met bien à l'épreuve ses facultés de jugements, sa capacité à reprendre des techniques anciennes de méditation, cependant il n'est pas question pour lui de « gagner » ou de « perdre ». Ce qui est en cause, ce sont moins ses facultés que la méthode qu'il est en train de tester ici : c'est elle qui emportera ou non son adhésion. C'est pourquoi nous pouvons dire que Montaigne modifie également le format traditionnel de l'exercice de la mort en changeant la nature de ce qui est mis à l'épreuve. Dans les exercices antiques, il s'agissait de *logoi philosophoi*, rattachés à une seule ou plusieurs épreuves. Dans la *disputatio* par exemple, la confrontation des *logoi* des différentes écoles permettait de choisir ceux qui semblaient les plus efficaces afin de lutter contre la peur de la mort. Ce que Montaigne met à l'épreuve dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir », c'est une méthode de méditation qu'il teste sur le sujet de son propre rapport à la mort. Dans les textes traditionnels la méthode était présumée admise, elle était commentée dans le but d'être transmise. Montaigne propose donc un exercice spirituel d'un nouveau genre, une méditation autoréflexive, c'est-à-dire qui médite sur les techniques de méditation, et ce faisant permet à l'auteur d'un rapport réfléchi à sa propre mort. Le but poursuivi est moins de proposer une nouvelle méthode fixe pour la méditer, que d'inviter le lecteur à trouver sa propre méthode. Celle-ci doit être souple et variable, adaptée à un individu, mais aussi aux circonstances auxquelles il est confronté dans sa vie. Les passages dans lesquels il se décrit lui-même, loin d'être anecdotiques, sont ceux qui fondent les grands traits de sa méthode personnelle. C'est son propre tempérament, rétif à l'effort, et ennemi de la douleur, qui justifie son refus de l'ascèse. Mais c'est aussi un trait commun à tous les hommes qui le justifie, comme il le rappelle en introduction : « le plaisir est notre but »⁷⁷⁷. La connaissance de soi sur laquelle se fonde toute efficacité éthique est donc une connaissance de son soi singulier (la « maîtresse forme »⁷⁷⁸), mais aussi de ce que nous partageons avec les autres hommes. Elle laisse une part importante au corps. Celui-

⁷⁷⁶ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 412.

⁷⁷⁷ *Essais*, I, 20, p. 221.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, I, 50, p. 526.

ci est en effet un point de repère essentiel pour se connaître réellement, c'est-à-dire connaître ce qui en nous est inné et non acquis. Il est ce qui nous rattache non seulement à notre nature propre, mais aussi à la Nature. Nous verrons que son importance sera encore plus grande dans le troisième livre. Cependant cette méthode personnelle de l'exercice dont nous venons de cerner les grands traits est aussi variable selon les moments de la vie. On ne médite pas de la même façon sur la mort quand celle-ci semble très éloignée comme c'est le cas quand il commence à rédiger cet essai (il précise qu'il est encore jeune et jouit d'une bonne santé), ou quand la maladie et la douleur vous rappellent à chaque instant son imminence. C'est pourquoi la méditation sur la mort prend une forme quelque peu différente dans le troisième livre des *Essais*, même si elle conserve les grandes lignes de la méthode personnelle que nous venons de définir.

2- Prolongements de l'exercice de la mort dans les essais « De la Physionomie » et « De l'expérience ».

Les rapports entre l'Art et la Nature dans les *Essais* sont complexes et changeants. Déjà « Que philosopher c'est apprendre à mourir » souligne la nécessité d'accepter la nature mixte, et contradictoire de l'existence. Il feint d'abord de mettre en œuvre un exercice de la mort simplement basé sur une élaboration logique et langagière nécessairement artificielle, pour en démontrer les impasses... Dans sa première partie, la méditation immédiate interfère avec la méditation élaborée jusqu'à lui faire tourner court. Dans la seconde le contraire se produit : la revendication de la supériorité de la Nature, passe au contraire par une prosopopée qui prend la forme d'un montage, très ornemental et rhétorique, de citations de Lucrèce. De surcroît, celes-ci font écho aux arguments logiques de la première partie. Fondamentalement liée à l'Art, la Nature le rejoint quand elle permet par exemple de régler les comportements face à la mort, mais celui-ci peut se faire naturel quand il se situe dans l'instant (*enargeia* et méditation immédiate). Ces rapports complexes et ces interactions sont au cœur des deux derniers essais qui relèvent eux aussi d'un exercice de la mort. Cependant leur facture plus tardive explique pourquoi ils vont plus loin et poussent ces caractéristiques nouvelles de l'exercice de la mort jusqu'à leurs retranchements.

a- Des sources communes.

Les essais « De la Physionomie » et « De l'Expérience » sont liés à « Que philosopher c'est apprendre à mourir » par leurs sources communes.

Les *Lettres à Lucilius* de Sénèque y sont d'abord représentées : treize références dans « De la Physionomie », et dix-huit dans « De l'expérience ». Cicéron est également une référence majeure. Cependant, si les *Tusculanes* restent l'œuvre la plus utilisée par Montaigne (cinq références dans III, 12, seulement trois dans III, 13), ces chapitres renvoient aussi souvent à d'autres œuvres de cet auteur. Dans ses deux derniers essais, Montaigne a aussi recours à des œuvres beaucoup plus variées comme le *De Oratore*, le *De natura deorum*, les *Seconds académiques*, le *De finibus*, le *De senectute*, ou encore le *De dininatione*, ce qui témoigne d'une étude plus approfondie qu'il a dû faire entre temps de l'œuvre de cet auteur. Toutefois, le mode de citation de ces deux auteurs est généralement différent par rapport à celui de « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». En effet dans ce dernier, Montaigne ne mentionnait pas le nom et les citations se fondaient très souvent dans le fil de son propre discours. C'était surtout le cas de celles de Sénèque, souvent approximativement traduites, et synthétiques, et presque jamais détachées du discours de Montaigne. Ici par contre, il mentionne parfois les noms de ces auteurs, ou le titre de leurs œuvres, allant même jusqu'à commenter leurs pratiques de l'exercice de la mort,

À voir les efforts que Seneque se donne pour se préparer contre la mort, à le voir suer d'ahan, pour se roidir et s'assurer, et se débattre si longtemps en cette perche, j'eusse ébranlé sa réputation s'il ne l'eût en mourant très vallamment maintenue⁷⁷⁹,

ou sa propre pratique de leurs textes. C'est le cas par exemple au début de l'essai « De la Physionomie » :

Fussé-je mort moins allègrement avant qu'avoir vu les *Tusculanes*⁷⁸⁰.

Ou encore dans « De l'expérience » :

J'aimerais mieux m'entendre bien en moi qu'en Cicéron⁷⁸¹.

Dans tous ces exemples, les références sont faites pour critiquer l'excès d'effort, voire de sophistication de la méditation argumentative, et s'opposent à un certain naturel que l'auteur entend mettre en avant. Cependant, ces deux essais sont simultanément truffés d'un grand nombre de références savantes des philosophes, des historiens, et même des poètes de l'Antiquité : Platon, Aristote, Quintilien, Plutarque, Diogène Laërce, Horace, Virgile, etc. Elles démontrent que l'auteur des *Essais* prône le naturel par le biais d'un discours très élaboré.

⁷⁷⁹ *Essais*, III, 12, p. 367-368.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 367.

⁷⁸¹ *Ibid.*, III, 13, p. 415.

Ces deux essais sont aussi liés à « Que philosopher c'est apprendre à mourir » par le biais des additions manuscrites. Les références sont les mêmes dans ces deux essais et renvoient à des lectures de Montaigne à cette époque, notamment la *Cité de Dieu* d'Augustin, les *Astronomica* de Manilius, un astronome et philosophe de la période impériale. Il fait référence à *La Cité de Dieu* par trois fois dans « De l'expérience », et comme dans I, 20, aucune de ces trois occurrences ne mentionne ni le nom d'Augustin, ni le titre de l'œuvre. Les deux premières se fondent dans le discours de Montaigne, car elles sont traduites, et non détachées, et qu'on ne pourrait se douter de leur caractère religieux étant donné leurs sujets respectifs :

Si nos faces n'étaient semblables, on ne saurait discerner l'homme de la bête : si elles n'étaient dissemblables, on ne saurait discerner l'homme de l'homme⁷⁸²,

et

Pythagoras, disent-ils, a suivi une philosophie toute en contemplation : Socrates toute en mœurs et en action : Platon en a trouvé le tempérament entre les deux⁷⁸³.

La troisième en revanche, si elle n'est pas détachée par la mise en page, l'est par le fait qu'elle soit retranscrite en latin :

*Qui velut summum bonum laudat animae naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit et carnem carnalitem fugit. Quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina*⁷⁸⁴.

De fait, contrairement aux autres, elle est assumée comme une référence chrétienne (Dieu est mentionné juste après). De même que la référence à l'Ecclésiaste dans l'introduction de « Que philosopher à mourir », Montaigne choisit une citation chrétienne, mais qui ne sonne pas comme telle (une citation volontairement surprenante), et il la sort de son contexte afin de l'intégrer à son propos. Quand il ne donne pas sa source, l'auteur des *Essais* ne donne pas une citation d'Augustin ou de Cicéron : il cite une parole fameuse. Dans la citation ci-dessus, Augustin reprend l'opposition de Paul entre la chair et l'âme, et il insiste bien sur le caractère foncièrement charnel de l'homme par le chiasme *carnaliter appetit et carnem carnalitem fugit*, cependant il refuse d'accuser la chair de tous les vices, dont il accuse plutôt l'âme. Il s'oppose en cela aux Platoniciens qui rejoignent généralement les premiers en faisant du détachement de la chair, un des principaux objectifs de l'exercice de la mort. Montaigne se sert de cette citation pour appuyer l'idée de la nature mixte de l'homme, comme le montre le passage qui précède :

Que l'esprit éveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arrête la légèreté de l'esprit, et la fixe⁷⁸⁵.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 410. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XXI, VIII, 3.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 469. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, VIII, IV, 325.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 479. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIV, V. Trad. : « Quiconque loue l'âme comme le souverain bien et condamne la chair comme le mal, assurément il chérit l'âme charnellement et fuit charnellement la chair, parce qu'il en juge selon la vanité humaine, non d'après la vérité divine. »

Et celui qui suit :

Il n'y a pièce indigne de notre soin, en ce présent que Dieu nous a fait : nous en devons compte jusques à un poil⁷⁸⁶.

Il utilise donc la citation d'Augustin pour lui faire dire ce qu'elle ne dit pas, mais ce que lui, estime que le christianisme devrait dire : la dimension charnelle de l'homme est l'œuvre de Dieu, et en cela elle doit être respectée. Le décalage du sens s'accompagne comme c'est souvent le cas dans les *Essais*, d'un décalage de la forme, par l'usage anti-rhétorique d'une expression inappropriée, car trop familière pour le sérieux du sujet : « jusques à un poil ». C'est une référence à une parole du Christ : « tous vos cheveux sont comptés »⁷⁸⁷.

Enfin l'essai III, 12 est évidemment lié à « Que philosopher c'est apprendre à mourir » par la reprise de la citation qui sert de titre à ce dernier. La sentence stoïcienne qui fait de la mort notre fin (au sens de notre but), déjà reprise dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir »⁷⁸⁸ de façon distanciée, l'est-elle aussi dans « De la Physionomie » ?

*Tota philosophorum uita commentatio mortis est*⁷⁸⁹. Mais il m'est d'avis, que c'est bien le bout, non pourtant le but de la vie. C'est sa fin, son extrémité, non pourtant son objet. Elle doit être elle-même à soi sa visée, son dessein. Son droit etude est se régler, se conduire, se souffrir⁷⁹⁰.

Cette addition manuscrite resitue l'exercice de la mort dans la perspective de la vie : cet exercice n'a de sens que s'il contribue à nous apprendre à « [nous] régler, [nous] conduire, et [nous] souffrir ».

Le choix et l'usage des citations dans ces deux essais, rejoint donc celui de « Que philosopher c'est apprendre à mourir ».

b- Une remise en question du bien-fondé de l'exercice de la mort dans « De la Physionomie » ?

A dire vrai, nous nous préparons contre les préparations de la mort.⁷⁹¹

L'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir se présente comme une mise à l'épreuve des différentes méthodes traditionnelles de l'exercice de la mort. Dans le troisième livre et notamment dans l'essai « De la Physionomie », Montaigne les critique de façon encore plus tranchée à cause de leur artificialité.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 478.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 479.

⁷⁸⁷ Luc, 12, 7.

⁷⁸⁸ *Essais*, I, 20, p. 224 : « Le but de notre carrière c'est la mort, c'est l'objet nécessaire de notre visée ».

⁷⁸⁹ CICÉRON, *Tusculanes*, I, XXX, 74.

⁷⁹⁰ *Essais*, III, 12, p. 384.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 384.

b-1- L'exercice de la mort au banc des accusés : la reprise de la diatribe ?

Lucrèce se prêtait volontiers au jeu de la diatribe, un sous-genre de l'homélie, très en vogue à son époque. Sa prosopopée de Nature réinterprétait une prosopopée de la Pauvreté qui prenait cette forme. Dans cet essai, Montaigne semble reprendre cette pratique de la diatribe. Il profère des attaques parfois assez violentes à l'encontre des pratiques philosophiques si bien que le lecteur a parfois l'impression d'assister au procès de ces dernières. Les points sur lesquels la pratique traditionnelle des exercices est attaquée sont : leur artificialité, leur caractère impersonnel et interchangeable, et leur inefficacité.

La valorisation de la Nature par opposition à l'Art est une constante des *Essais*. Comme c'est généralement le cas dans dans cette œuvre, elle passe par l'analogie avec un autre art que Montaigne n'affectionne guère : la médecine (on retrouve la même chose dans III, 13). La philosophie est un art, au même titre que la médecine. Nous avons déjà évoqué les liens que les Anciens tissaient entre les deux, et dont Montaigne a bien évidemment connaissance. Pour lui, la médecine comme la philosophie provoquent le mal qu'elles essaient ensuite de soigner :

La philosophie nous ordonne, d'avoir la mort toujours devant les yeux, de la prévoir et considérer avant le temps, et nous donne après, les règles et les précautions, pour pouvoir à ce, que la prévoyance, et cette pensée ne nous blessent. Ainsi font les médecins qui nous jettent aux maladies, afin qu'ils aient où employer leurs drogues et leur art⁷⁹².

Cette comparaison s'appuie sur la vocation thérapeutique que les Anciens attribuaient aux exercices philosophiques. En revanche, elle s'oppose du tout au tout aux recommandations qu'il faisait dans I, 20.

Les exercices sont aussi accusés d'être impersonnels et interchangeables parce qu'ils sont fondés non seulement sur la reproduction d'un modèle formel, mais aussi sur la reprise d'éléments de doctrine voués à être mémorisés. L'essai commence par souligner ce principe mémoriel qui veut que nous nous inscrivions toujours dans une tradition comme quelque chose de normal, et même salubre. La première expression, qui ouvre l'essai, n'est pas sans rappeler un passage de l'introduction de « Que philosopher c'est apprendre à mourir » : « Toutes les opinions du monde en sont là... »⁷⁹³. Montaigne ne s'oppose pas à cette opinion commune, et il a toujours considéré la coutume comme un garde-fou indispensable « en un siècle si faible ». Pour autant, cela s'accompagne chez lui d'une revendication d'indépendance : il refuse d'être contraint.

⁷⁹² *Essais*, I, 20, p. 384.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 221.

Or, comme nous l'avons montré dans I, 20, l'exercice montaignien recherche au contraire l'« aise », c'est-à-dire l'absence de contraintes tant formelles que doctrinales : l'autonomie. C'est ce qu'il réaffirme encore plus clairement dans cet essai :

Il ne nous faut guère de doctrine pour vivre à notre aise⁷⁹⁴.

Cette phrase prend la forme d'une sentence, mais elle exprime cette fois une conviction de l'auteur. Le « vivre à notre aise » y est réaffirmé avec force comme l'objectif de l'exercice. Les exercices, dans leur forme traditionnelle, sont aussi accusés d'être inefficaces, au regard de la Nature. Rappelons-nous du passage de « Que philosopher c'est apprendre à mourir » dans lequel l'auteur mettait en parallèle l'action de cette dernière avec l'essai d'une phrase de César. Ici il fait de même avec les *Tusculanes* :

Fussé-je mort moins allègrement avant d'avoir lu les *Tusculanes* ?⁷⁹⁵

L'auteur fait le choix de cet exemple en sachant pertinemment qu'il nomme un des ouvrages qu'il a le plus pratiqués et cités. Ce commentaire sur sa propre pratique, comme c'est souvent le cas, est une addition manuscrite. L'auteur fait de même quelques lignes plus loin avec son autre source de prédilection :

À voir les efforts que Sénèque se donne pour se préparer contre la mort, à le voir suer d'ahan, pour se roidir et pour s'assurer, et se débattre si longtemps en cette perche, j'eusse ébranlé sa réputation, s'il ne l'eût en mourant très vaillamment maintenue⁷⁹⁶.

Sénèque se donne tant de mal qu'il laisse penser qu'il n'arrive pas à conjurer sa peur, mais sa mort a prouvé le contraire. Mais le passage qui est intéressant à cet égard est celui qui suit immédiatement la maxime (« Il ne nous faut guère de doctrine pour vivre à notre aise ») :

Et Socrates nous apprend qu'elle est en nous : et la manière de l'y trouver, et de s'en aider. Toute cette nôtre suffisance, qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue : C'est beaucoup si elle nous charge et trouble, plus qu'elle ne nous sert⁷⁹⁷.

La « doctrine » nécessaire pour nous faire vivre à notre aise est en nous. Si la Nature est ici posée comme notre principale alliée dans la recherche du vivre à notre aise, il ne s'agit pas de celle qui est extérieure à l'homme et indépendante de lui, mais de la nature singulière d'un individu : « cette nôtre suffisance ». Aussi les accusations que Montaigne faisait mine de formuler au début de I, 20, contre les sots qui suivaient leur « nonchalance bestiale » et refusaient tout simplement de se préparer à la mort, sont-elles ici ouvertement renversées. Les bêtes ont-elles aussi des choses à nous apprendre :

Et que notre sapience, apprenne des bêtes mêmes, les plus utiles enseignements, aux plus grandes et nécessaires parties de la vie : Comme il nous faut vivre et mourir⁷⁹⁸.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, III, 12, p. 366.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, III, 12, p. 367.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 367-368.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 381.

Encore une fois, ce qui était sous-entendu dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir » est ici ouvertement exprimé.

C'est bien la sophistication des exercices qui s'appuient sur l'argumentation qui est ici critiquée, ainsi que leur caractère extérieur (ils intègrent des discours « du dehors »). À la diversité des opinions, l'auteur oppose les lois de la Nature, mais aussi sa propre opinion, fruit de ses propres lois. C'est ce qui justifie que, dans cet essai comme dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir », il uniformise les différentes approches en les mêlant entre elles.

b-2- De la prosopopée de Nature à la prosopopée de Socrate.

L'ensemble de l'essai est construit autour de Socrate, figure unificatrice représentant la Nature, sur le nom de laquelle (*physis*) est justement formé le mot choisi pour titre : « De la Physionomie ». Ce terme désigne à la fois la science de la physionomie⁷⁹⁹, et « la mine » d'un individu, les traits de son visage. De fait, dans cet essai, Montaigne le présente comme le « physionome » qui a le mieux interprété les lois naturelles. Dès l'ouverture, il est opposé au « nous », par lequel l'auteur désigne ses contemporains et lui-même, qui prennent « toutes [leurs] opinions [...] par autorité et à crédit » :

nous qui estimons plates et basses toutes celles que la doctrine ne relève : qui n'apercevons la richesse qu'en montre et en pompe⁸⁰⁰.

Par cette affirmation radicale, il prend de front non seulement les philosophes, mais tout le projet humaniste. Parmi les philosophes, les Stoïciens sont dès lors sa principale cible, parce que ce sont eux qui ont le plus mis en avant la notion d'effort, de travail comme fondement de la méditation. Ce sera le cas dans tout l'essai jusqu'à la prosopopée. Cependant Montaigne s'inclut dans ce qu'il considère comme une déformation d'« un siècle si faible » : une forme de dogmatisme alliée à un goût de l'ostentation. Sur ce dernier point, qui le concerne peut-être plus que le premier (goût des citations latines, etc.), il rejoint une dénonciation très souvent développée par le christianisme, bien que celui-ci ne soit pas un intertexte de ce passage. À ce « nous » s'oppose alors la figure de Socrate, d'emblée représenté sous les traits grossis de l'anti-savant (celui qui ne sait rien), de la simplicité naturelle, comme Montaigne le développe dans le passage suivant qui le compare aux paysans :

⁷⁹⁹ Article « Physionomie », Dictionnaire FURETIERE, 1690 : « Art qui enseigne à connoistre l'humeur ou le temperament de l'homme par l'observation des traits de son visage, et la disposition de ses membres. Jean Baptiste Porta et Robert Flud ont écrit de la Physionomie ».

⁸⁰⁰ *Essais*, III, 12, p. 364.

Socrate fait mouvoir son âme d'un mouvement naturel et commun. Ainsi dit un paysan, ainsi dit une femme. Il n'a jamais en la bouche que cochers, menuisiers, savetiers et maçons. Ce sont inductions et similitudes, tirées des plus vulgaires et connues actions des hommes : chacun l'entend⁸⁰¹.

Le « vulgaire » semble faire ici figure de sage : c'est lui qui aurait compris que rien ne sert de lutter contre la mort et que la méditation par l'effort est inutile. Il est encore mentionné juste avant la prosopopée :

Est-ce pas ce que nous disons, que la stupidité et faute d'appréhension, du vulgaire, lui donne cette patience aux maux présents : et cette profonde nonchalance des sinistres accidents futurs que leur âme, pour être crasse et obtuse, est moins pénétrable et agitable⁸⁰².

La « nonchalance bestiale » qui sonnait comme une critique dans l'essai I, 20, devient ici une « profonde nonchalance des sinistres futurs » et leur âme est « crasse et obtuse ».

La fin de l'essai laisse place à une prosopopée de Socrate (p. 386 « J'ai peur messieurs... » à p. 387 « ...va se craindre des Dieux ») qui rappelle la prosopopée de la Nature à la fin de « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Ces deux passages diffèrent cependant parce que la prosopopée de Socrate n'est pas un centon. Comme dans ce dernier essai, le passage qui la précède est important, et tisse tout un réseau de convergences et divergences entre les différentes méthodes de méditation de la mort (p. 384 « Nous troublons la vie par le soin de la mort... » à « ...auquel cette-ci conduit si doucement ses disciples » p. 385). Dans ce passage également, les additions manuscrites sont importantes, témoignant de l'attention particulière prêtée par l'auteur à ce passage charnière de l'essai.

Nous nous préparons contre les préparations de la mort.⁸⁰³

La « philosophie » désigne, dans ce contexte, la philosophie stoïcienne, comme le montre la mention de la préparation. C'est là une conviction de l'auteur (contrairement à son usage dans I, 20). C'est pourquoi un anti-exercice se joue dans ce passage. À ces lignes, issues de la première strate de l'essai, s'adjoint une addition manuscrite qui contribue à le relier à « Que philosopher c'est apprendre à mourir » par la reprise d'une même citation. Nous avons déjà expliqué que celle-ci proposait ouvertement l'interprétation épicurienne qui n'était que suggérée entre les lignes de I, 20 :

Tota philosophorum vita commentatio mortis est. Mais il m'est avis que c'est bien le bout, non le but de la vie⁸⁰⁴.

Les prosopopées de ces deux essais passent par un montage de citations, c'est-à-dire un centon, et le texte cherche à donner non le sentiment d'une juxtaposition de loci, mais celui d'un discours familier. L'enseignement de Socrate est bien plus ambigu que la simple opposi-

⁸⁰¹ *Essais*, III, 12, p. 363.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 385.

⁸⁰³ *Essais*, III, 12, p. 384.

⁸⁰⁴ CICÉRON, *Tusculanes*, I, XXX, 74.

tion binaire que présentait le début de l'essai. De fait, comme le personnage de la Nature dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir » reprenait les arguments de la première partie de l'essai, les paroles de Socrate dans cette prosopopée reprennent d'une certaine façon les principes stoïciens du *natura sequi* (suivre la nature, l'accepter, s'en contenter), ceux-là mêmes qui étaient dénoncés comme artificiels et dogmatiques au début de l'essai : nous ignorons ce qu'est la mort, or on ne peut craindre ce dont on ignore la nature, il sait qu'il a vécu en homme de bien et n'a donc pas à craindre son jugement, « les gens de bien, ni vivants ni morts, n'ont aucunement à se craindre des dieux »...⁸⁰⁵ Le texte que Montaigne a choisi comme source de son centon est précisément un texte considéré comme fondateur, et source d'innombrables commentaires et réécriture : *l'Apologie de Socrate*⁸⁰⁶. Il reprend la défense de ce dernier aux trois accusations qui lui ont été faites lors de son procès : celle de récuser les dieux de la cité, celle de vouloir les remplacer par de nouveaux et celle de corrompre les jeunes gens.

Contrairement à la prosopopée de I, 20, le montage de citations est ici beaucoup moins apparent. Peut-on du reste véritablement parler de citations ? Même s'il est parfois possible d'en repérer les sources, ces citations restent très approximatives et il n'y a pas d'effet marqué d'intertextualité. Elles sont intégrées aux propos de Montaigne qui fait, cette fois, le choix de ne pas les détacher. C'est pourquoi il est peut-être inadapté de parler ici de centon. De plus, l'auteur va ici plus loin que dans la prosopopée de Nature, allant ensuite, lorsqu'il justifie son choix de Socrate, jusqu'à suggérer un parallèle entre ce dernier et lui-même. Il est lui aussi à part, celui qui « juge autrement »⁸⁰⁷. Il serait même encore plus fervent partisan de la Nature que ce dernier, si l'on en croit le passage suivant, rédigé comme une profession de foi :

J'ai pris comme j'ai dit ailleurs, bien simplement et crûment, pour mon regard, ce précepte ancien : que nous ne saurions faillir à suivre la nature : que le souverain précepte c'est de se conformer à elle. Je n'ai pas corrigé comme Socrates, par force de la raison, mes complexions naturelles : et n'ai aucunement troublé par art mon inclination. Je me laisse aller comme je suis venu. Je ne combats rien⁸⁰⁸.

On retrouve ici tout le paradoxe évoqué précédemment : dans ce passage, l'auteur se place à part, en affirmant qu'il ne veut pas lutter (il rejette toute forme d'ascèse), mais veut s'en remettre à ses « complexions naturelles ».

Pour conclure, l'essai « De la Physionomie » attaque violemment la tradition de l'exercice spirituel telle qu'il était pratiqué pendant l'Antiquité, comme dans la tradition chré-

⁸⁰⁵ *Essais*, III, 12, p. 387.

⁸⁰⁶ PLATON, *Apologie de Socrate*, 29 a sq.

⁸⁰⁷ *Essais*, III, 12, p. 388.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 395.

tienne. Il rejette l'ascèse pour rester fidèle à sa propre nature plus qu'à une Nature universelle qui ferait figure de nouveau maître.

c- Un mouvement similaire à celui de I, 20 : de l'exercice de la pensée vers l'abandon à la Nature et à sa nature dans l'essai « De l'expérience » ?

L'essai « De l'expérience » semble composé de façon similaire à « Que philosopher c'est apprendre à mourir », puisqu'il propose un cheminement de l'exercice de la pensée vers un accord avec la Nature. Cependant, contrairement à la fin du second, celle du chapitre « De l'expérience » s'émancipe davantage du carcan de la méditation du premier type pour réaliser une célébration de la Nature proche de l'action de grâce, sur le modèle de la méditation chrétienne. Il faudra cependant déterminer de quelle nature il est question. S'agit-il, comme dans la méditation chrétienne, de révéler une vérité de la Nature ou de sa propre nature, en développant une parole vraie sur soi ?

c-1. Glissement et cheminement dans le discours.

Cet essai s'ouvre par le désir de connaissance. Il se compose ensuite de trois parties : d'abord l'exemple des lois (« Pourtant l'opinion de celui-là ne me plaît guère » p. 403 jusqu'à « et le vice de l'interprétation, de l'administration et de l'observation » p. 414), puis la description de son mode de vie (proposition d'une nouvelle définition ou utilisation de l'expérience avec le contre-exemple de la médecine), et enfin les principes moraux et philosophiques qui sous-tendent le mode de vie exposé. Le discours n'est ici que partiellement élaboré selon un ordre logique et rhétorique. Il laisse place au hasard, et donc aux contradictions, au nom du naturel. Au nom de ce dernier encore, l'auteur adopte volontiers un langage simple, se laissant même aller à quelques trivialités.

L'essai s'ouvre, dès sa première phrase, par la curiosité intellectuelle :

Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener. Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience,
Per varios usus artem experientia fecit,
*Exemplo monstrante viam*⁸⁰⁹.

La raison est ici opposée à l'expérience, qui est ici l'objet de la réflexion, et dont Montaigne tentera, dans cet essai, de déterminer la valeur. Elle est présentée comme un chemin possible vers la connaissance, quand la raison nous fait défaut. Or ce passage associe deux citations d'auteurs très dissemblables par leur pouvoir d'autorité. Montaigne, comme au début de

⁸⁰⁹ *Essais*, III, 13, p. 402. La citation est extraite de l'*Astronomica* de Manilius, un poète et astrologue latin du début de l'époque impériale. Trad. : « Par différentes tentatives, l'expérience a produit l'art, l'exemple montrant la voie. »

I, 20⁸¹⁰, fait le choix de partir d'une citation fondatrice s'il en est : « Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance » : la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote (dans le préambule). Montaigne part donc de là où la métaphysique a pris naissance. Mais choisir une citation d'Aristote, c'est aussi faire le choix de celui qui est par excellence l'auteur de référence. La citation de l'astrologue latin Manilius illustre cette assertion en précisant que c'est par le biais de l'exemple que l'expérience, qui relève du particulier, peut « produire l'art » (*artem fecit*), qui relève en principe de l'universel. Montaigne semble alors ouvrir son essai en reprenant la conception empiriste, selon laquelle l'expérience constitue un ensemble de données permettant d'accéder à la connaissance, grâce à la mémoire qui sert d'intermédiaire entre les deux en recueillant les expériences particulières et en en déduisant des lois générales. Mais il récuse ensuite la possibilité de se servir de cette dernière afin de parvenir à des lois. Nous avons vu plus haut que le statut de l'exemple posait problème, l'auteur lui déniait toute forme d'autorité⁸¹¹ et le traitant parfois avec une certaine désinvolture⁸¹². Quelques lignes plus loin, c'est bien une remise en question de toute possibilité de généralisation à partir des exemples, que il formule en ces termes :

La ressemblance ne fait pas tant, un, comme la différence fait, autre. Nature s'est obligée de rien faire autre, qui ne soit dissemblable⁸¹³.

en d'autres termes, et comme il l'écrit plus loin dans cet essai : « tout exemple cloche »⁸¹⁴. Afin de démontrer cette idée, il fait une longue digression sur le cas des Lois, avant d'expliquer la nouvelle fonction qu'il entend assigner à l'expérience.

Il propose dans un second temps une nouvelle définition ou utilisation de l'expérience à partir du contre-exemple de la médecine (déjà critiquée dans les mêmes termes dans l'essai précédent). L'expérience semble alors conçue comme une intuition de la Nature, la sagesse étant en quelque sorte infuse dans cette dernière. Mais il s'agit là encore de sa nature singulière, qui lui est propre. La seule « université » où il vaille la peine d'étudier, c'est soi-même :

⁸¹⁰ Au début de I, 20, le titre « Que philosopher c'est apprendre à mourir » était une maxime traduisant un passage des *Tusculanes* dans lequel Cicéron reprenait une citation de Platon.

⁸¹¹ La question de la valeur de l'exemple est également abordée dans l'essai « De l'art de conférer », au sujet des historiens : « Il ne fut jamais autant d'historiens. Bon est-il toujours et utile de les ouïr, car ils nous fournissent tout plein de belles instructions et louables du magasin de leur mémoire ; grande partie, certes, au secours de la vie ; mais nous ne cherchons pas cela pour cette heure, nous cherchons si ces récitateurs et recueilleurs sont louables eux-mêmes. », p. III, 8, p. 216.

⁸¹² *Essais*, I, 19 : « Et mille tels exemples ».

⁸¹³ *Essais*, III, 13, p. 403.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 410.

En cette université, je me laisse ignoramment et négligemment manier à la loi générale du monde. Je la saurai assez quand je la sentirai. Ma science ne lui saurait faire changer de route [...] O que c'est doux et mol chevet que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite !⁸¹⁵

Il revient enfin sur les principes moraux et philosophiques qui sous-tendent le mode de vie qu'il s'est choisi. Le principal de ces principes est d'accepter ce que la Nature nous a donné, c'est-à-dire nos « complexions naturelles », et de s'y conformer. Est-ce la Nature universelle qui rapproche tous les êtres vivants, ou la nature singulière de chacun ? Le passage de cet essai qui est consacré au gouvernement de l'esprit (p. 414 à 423) s'ouvre sur une citation poétique⁸¹⁶ évoquant la façon dont Dieu gouverne le monde dans lequel nous vivons. Cette citation décrit tout ce que Montaigne ne veut pas faire :

*Qua Deus hanc mundi temperet arte domum,
Qua venir exocrines qua defecit, unde coactis
Cornibus in plenum menstrua luna redit,
Unde salo suppurant centi, quid flavine capter
Eurus, et in nubes unde perennis aqua:
Sit ventura dies muni quad subruat races:
Quaerit quos agitât muni labor*⁸¹⁷.

Le verbe *temperare*, traduit par « gouverner »⁸¹⁸ lance le sujet qui va être développé par la suite : le gouvernement de soi. L'auteur poursuit par une addition manuscrite qui commente cette citation, en affirmant se conformer à la « loi générale du monde » :

La bonté et capacité du gouverneur nous doit à pur et à plein décharger du soin de son gouvernement⁸¹⁹.

Il semble d'abord que l'on retrouve cette même idée au début de l'essai « Des boiteux » Dieu gouverne et comprend, nous, nous jouissons de ce qu'il nous donne. Selon Marcel Conche, l'expression la « loi générale du monde » fait allusion à la « raison cosmique ». Le « gouverneur » des choses serait leur *hégémonikon*, « partie dirigeante de l'âme, mais aussi force rationnelle et raisonnable ordonnatrice du monde »⁸²⁰. Cependant l'addition insiste sur les aspects énigmatiques du monde plus que sur un sens universel, et l'addition reprend cette expression à connotation stoïcienne en lui faisant subir une distorsion, comme il le faisait souvent dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir » avec les références chrétiennes et

⁸¹⁵ *Essais*, III, 13, p. 414-415.

⁸¹⁶ PROPERCE, *Elégies*, III, 26-30 (note de l'édition Folio p. 577) et pour le dernier vers, Lucain, *Pharsale*, I, 417.

⁸¹⁷ *Essais*, III, 13, p. 414, trad. : « Par quel art Dieu gouverne le monde, notre demeure, le point où la lune se lève, le point où elle se retire, d'où vient qu'elle rassemble ses croissants, chaque mois, et retrouve sa forme pleine, quelle est l'origine des vents qui dominent la mer, quel est le pouvoir du souffle de l'Eurus, d'où vient que l'eau forme sans cesse les nuages, et s'il viendra, le jour qui ruinera les remparts du monde. Cherchez, vous que tourmentent les travaux de l'univers. »

⁸¹⁸ Même traduction de « temperet » dans les éditions Folio, Pléiade et Villey.

⁸¹⁹ *Essais*, III, 13, p. 415.

⁸²⁰ Marcel CONCHE, « La Personnalité philosophique de Montaigne », Dans *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 88e année, n°5, Montaigne 1588-1988 (septembre. oct. 1988), PUF, pp. 1006-1013.

antiques. C'est pourquoi il semble difficile de parler, comme le fait Marcel Conche, d'une force rationnelle et raisonnable. Quand il dit se conformer à la nature, Montaigne n'entend par nature une Nature universelle, avec toutes les normes qui vont avec, ou sa propre nature, mais son naturel. Et quand il écrit un peu plus loin qu'il faut « savoir s'employer naïvement et ordonnément » (p. 415) c'est-à-dire avec naturel et ordre⁸²¹, il entend conformément à ses propres dispositions.

Comment comprendre alors la fin de l'essai, qui semble transformer cette profession de foi à l'égard son naturel, ce « doux guide »⁸²² en une action de grâce, à l'image de celles qui clôturaient les méditations chrétiennes de ses contemporains ? La méditation sur la mort débouche alors sur une forme d'émerveillement. Le nom de Dieu est aussi beaucoup plus souvent invoqué qu'à l'ordinaire dans ces deux dernières pages de *Essais*, même s'il est parfois utilisé pour parler des dieux grecs, comme dans la dernière occurrence « Recommandons-la à ce Dieu, protecteur de santé et de sagesse », qui désigne Apollon, mais pourrait finalement tout aussi bien renvoyer au Dieu chrétien. De fait, l'auteur évoque ouvertement la méditation des choses divines telles que la pratiquaient les saints et les ermites :

Je ne touche pas ici, et ne mêle point à cette marmaille d'hommes que nous sommes, et à cette vanité de désirs et cogitations, qui nous divertissent, ces âmes vénérables, élevées par ardeur de dévotion et religion, à une constante et consciencieuse méditation des choses divines⁸²³.

Cependant il s'en distancie, en envisageant celles-ci comme leurs antécédents antiques, sur le mode de l'effort et de l'« étude ». Il insiste sur la médiocrité qui est la sienne par rapport aux « âmes vénérables » :

lesquelles préoccupant par l'effort d'une vive et véhémence espérance, l'usage de la nourriture éternelle, but final, et dernier arrêt des Chrétiens désirs, seul plaisir, constant, incorruptible, dédaignent de s'attendre à nos nécessiteuses commodités, fluides et ambigus : et résignent facilement au corps, le soin et l'usage, de la pâture sensuelle et temporelle : c'est un étude privilégié.

Il rappelle la nature mixte de toute sensation qui fait que nous ne goûtons rien de pur. Une série d'oppositions entre l'aspiration à s'élever et la chute, reprend une imagerie très exploitée dans les méditations chrétiennes (« transcendantes », « haut montées »/« terrestres et basses ») comme le montre le passage suivant :

Ils veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme : C'est folie : Au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes : au lieu de se hausser, ils s'abattent.⁸²⁴

Il faut au contraire « se contenter [...] de la mesure d'un homme ». C'est donc tout naturellement que l'on retrouve le terme de « contentement » associé à cette idée d'une néces-

⁸²¹ *Essais*, III, 13, p. 415.

⁸²² *Ibid.*, p. 478.

⁸²³ *Ibid.*, p. 480.

⁸²⁴ *Ibid.*, III, 13, p. 480.

saire acceptation. L'exercice doit permettre de jouir « loyalement » de son être, c'est-à-dire de s'accepter comme on est, sans se mentir à soi-même.

c-2. La méditation entre régulation et connaissance de soi.

Nous avons montré que Montaigne rejetait très clairement, dans cet essai comme dans le précédent, une forme de méditation artificielle qui recherche la maîtrise de soi, ou la transformation de soi (méditation chrétienne) par l'intégration de règles imposées de l'extérieur par une doctrine, et qu'il lui préférerait une méditation fondée sur l'acceptation de ce qui est donné par la Nature. Pour autant, il ne renonce pas à se gouverner et les moyens qu'il décrit pour le faire sont ceux de la méditation. C'est pourquoi, comme dans les exercices de la mort que nous avons étudiés, il combine les deux types de méditation (celle qui passe par l'argumentation, et celle qui passe par l'expérience), même si les derniers essais donnent davantage d'envergure à la seconde.

S'il reste convaincu de la nécessité d'un travail sur soi, celui-ci change de forme par rapport aux exercices traditionnels. D'abord, les règles éthiques ne sont plus conçues comme quelque chose d'universel, imposé de l'extérieur, mais comme des outils pratiques à adapter à chaque personne et à chaque situation. Aussi se plaît-il dans cet essai à évoquer ses propres règles, dans le domaine éthique comme il le fait dans d'autres domaines plus élémentaires de sa vie. L'établissement de ces règles, pour être adapté à l'individu, doit reposer sur une bonne connaissance de soi. C'est pourquoi il recommande de « s'étudier »⁸²⁵, de se « considérer »⁸²⁶, comme il le fait lui-même :

Si chacun épiait de près les effets et circonstances des passions qui le régentent, comme j'ai fait de celle à qui j'étais tombé en partage...⁸²⁷

Le choix du verbe « épier »⁸²⁸ est ici révélateur : il montre non seulement que la connaissance de soi passe par l'observation, mais que celle-ci est une opération lente et attentive, qui cherche à surprendre quelque chose qu'elle guette, dans ce cas les passions. Dans l'exemple cité plus haut, ce sont les passions qui sont le sujet de l'observation. Dans d'autres cas, ce seront les pensées et fantaisies. Par l'exercice, il réalise qu'il est un être changeant, versatile, soumis à Fortune. Et c'est dans ce cadre qu'il essaie de penser :

⁸²⁵ *Essais*, III, 13, p. 414 : « Je m'étudie plus qu'autre sujet : C'est ma métaphysique, c'est ma physique ».

⁸²⁶ *Ibid.*, 419.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 417.

⁸²⁸ Ce verbe signifie « observer attentivement et à son insu quelqu'un », « scruter », ou « attendre quelque chose, en observant attentivement, pour en profiter ». (Définition du *Trésor de la Langue Française* [en ligne]).

De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire, l'excès de sa colère passée : et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste⁸²⁹.

La mémoire, se voit ici assigner une fonction nouvelle. Il s'agit non plus d'une mémoire universelle, mais singulière : elle collecte les expériences de l'individu, et en retire les enseignements nécessaires à celui-ci afin d'établir ses propres règles, conçues comme évolutives. Plusieurs remarques minimisent l'importance de l'étude des auteurs anciens, comme celles déjà citées à propos de César dans (I, 20), et de Cicéron et Sénèque dans (III, 12). En voici une autre, du même ordre, dans cet essai :

J'aimerais mieux m'entendre bien en moi, qu'en Cicéron. De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier⁸³⁰.

La source principale de tout enseignement éthique n'est plus à chercher dans des textes de référence, mais dans l'expérience individuelle.

C'est pourquoi, la méditation par l'expérience est le fondement sur lequel doit s'appuyer toute tentative de gouvernement de soi. Cependant, contrairement à ce qui se passe dans cette dernière, le jugement de l'individu devient le point de référence à l'aune duquel les nouvelles règles sont fixées :

Le jugement tient chez moi un siège magistral, au moins il s'en efforce soigneusement. Il laisse mes appétits aller leur train, et la haine et l'amitié : voire et celle que je me porte à moi-même, sans s'altérer et corrompre. S'il ne peut réformer les autres parties selon soi, au moins ne se laisse-t-il pas difformer à elles. Il fait son jeu à part. L'avertissement à chacun de se connaître doit être d'un important effet...⁸³¹

La mise en avant du jugement qui occupe un « siège magistral », sonne comme une revendication d'indépendance morale non pas par rapport aux autres, mais par rapport à soi-même (aux passions, etc). Montaigne dit ici que son jugement n'est pas altéré. L'accumulation des marques de première personne qui l'appuient vont dans le même sens. Le choix du terme « réformer », allusion au contexte religieux. Il ne s'agit évidemment pas du protestantisme, mais de la réformation des couvents, et aussi de la réformation de soi chez les auteurs de la metanoia (par exemple le capucin Edmond Auger, qui influence Henri III). Peut-être est-ce une allusion aux pratiques de la méditation chrétienne. Celle-ci notamment, vise une transformation de soi, un repentir qui conduit à la purgation. Montaigne constate alors son incapacité. Ce passage montre aussi que le gouvernement de l'esprit selon Montaigne est d'abord un recentrement sur soi-même. Dans l'ensemble des *Essais* se met en évidence le travail d'une conscience qui est à elle-même son propre objet, sa propre norme. Nous reviendrons sur

⁸²⁹ *Essais*, III, 13, p. 415.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 415.

⁸³¹ *Essais*, III, 13, p. 417.

ce point essentiel dans le prochain chapitre. À ce titre, ce passage est sans doute à mettre en parallèle avec un autre extrait du chapitre « Du Repentir » :

Ceux qui ont essayé de raviser les mœurs du monde, de mon temps, par de nouvelles opinions : réforment les vices de l'apparence, ceux de l'essence ils les laissent là, s'ils ne les augmentent. [...] Regardez un peu comment s'en porte notre expérience. Il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution, et contre la tempête des passions, qui lui sont contraires⁸³².

On y retrouve une allusion cette fois-ci plus directe aux Réformés « qui ont essayé de raviser les mœurs du monde ».

Etant donné les insuffisances de la méditation par l'argumentation (la raison est inefficace pour contrôler les passions), et la nécessité d'accepter ce qui imposé par la Nature (expérience, immédiateté), le travail sur soi que l'on peut réaliser par la méditation n'est plus une tentative de maîtrise, mais de régulation. Le jugement n'a plus de règles fixes sur lesquelles s'appuyer, Montaigne lui attribue alors un nouveau rôle : celui de « rationaliser et d'organiser le jeu des multiples passions »⁸³³. Sur ce point, il se distingue très clairement des Stoïciens, puisqu'il ne s'agit pas pour lui de libérer l'homme des passions (comme voulaient le faire ces derniers), mais d'apprendre à vivre avec ces dernières en les gouvernant, et en les équilibrant. Comme l'explique Emiliano Ferrari :

Par la médiation représentative de la mémoire, l'évocation présente de la colère passée permet au sujet d'appréhender le caractère nuisible et malheureux de cette passion, développant dans son esprit un sentiment de haine qui peut être utilisé pour résister et s'opposer à d'autres accès de colère⁸³⁴.

Il parle à ce titre d'un travail de « gestion » des passions, par l'utilisation de « passions compensatrices », notion qu'il emprunte à Albert Hirschman⁸³⁵. Ce qu'on ne peut changer, ce sont les inclinations naturelles, ce sont des dispositions stables qui découlent de notre complexion. En revanche, ce qui fluctue, ce sont les émotions, les fantaisies, et les pensées.

L'exercice chrétien réalise un mouvement circulaire, en demandant une purgation préalable par la pénitence, afin de recevoir la grâce divine. Celle-ci est un terreau ensuite semencé par le travail de la volonté humaine et de la droite raison. Elle conduit enfin à la célébration. Dans cet essai, l'exercice chemine de la reprise distanciée d'un exercice de la pensée

⁸³² *Essais*, III, 2, p. 43-44.

⁸³³ Emiliano FERRARI, *Montaigne- Une anthropologie des passions*, Troisième partie- La philosophie morale, « Inefficacité de la raison et passions compensatrices », p. 257-275, p. 259.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁸³⁵ Albert HIRSCHMAN, *Les Passions et les intérêts*, trad. P. Andler, Paris, PUF, 2005. Chapitre ' : « Le principe de la passions compensatrice » p. 23- 32. Il ne parle pas de Montaigne, mais de Bacon, etc... Ce dernier aurait lui aussi prôné la diversion, aussi bien dans le domaine public (le gouvernement des Etats) que dans le domaine privé (le gouvernement intérieur), dans *Du progrès et de la promotion du savoir*, tr. fr. M. Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991. p. 226.

vers une méditation immédiate qui célèbre l'œuvre de la Nature. La méditation sur la mort conduit donc à recevoir et accepter ce que la Nature nous donne, à savoir avant tout notre nature singulière. C'est elle qui devient alors le premier sujet de méditation et d'expérience. Pour autant, l'acceptation de sa complexion ne doit pas être synonyme de passivité. Montaigne ne renonce pas à se gouverner lui-même à partir de règles personnelles et évolutives que l'étude de sa complexion naturelle lui a permis de poser. C'est pourquoi la recherche exégétique devient dans les *Essais* le socle de l'exercice, et le fondement de toute efficacité éthique.

Pour conclure, nous avons pu reconnaître dans ce chapitre les éléments par lesquels Montaigne s'inscrivait dans la continuité des différentes traditions de l'exercice de la mort, en adjoignant au vieux débat entre son héritage stoïcien ou épicurien, celui de sa parenté avec les méditations chrétiennes en pleine expansion au moment où il écrit les *Essais*.

La mise en évidence de deux types de méditation, la première, fondée sur une élaboration logique (et parfois rhétorique) du discours, et qui recherche une certaine maîtrise, et la seconde, fondée sur l'expérience, et qui prône l'abandon et l'acceptation (à la Nature, à la Fortune, à la volonté divine) a permis de montrer comment le christianisme avait profondément renouvelé cette pratique sous sa forme écrite. Les exercices chrétiens de la mort marquent une rupture importante en faisant passer la méditation intuitive au premier plan, et en la fondant sur une expérience non plus seulement personnelle (ce qu'elle était déjà dans l'exercice antique), mais aussi intime, conçue comme une épreuve de vérité. L'exercice doit dès lors permettre de révéler une certaine vérité sur soi-même, mais la connaissance de soi n'est qu'une étape vers la connaissance de Dieu. Même s'ils maintiennent une distance critique vis-à-vis de la pensée chrétienne, les *Essais* s'inscrivent dans la continuité de ce formidable renouvellement du genre méditatif. Ils empruntent à cette nouvelle forme de méditation son caractère très intime, et l'importance qu'elle accorde à la dimension exégétique, rendue nécessaire par la perte de transparence à soi. Cependant la connaissance de soi dont il est question est très différente. Il ne s'agit pas en effet de connaître notre nature humaine, et encore moins de révéler à quel point elle est entachée par le péché, mais, bien au contraire, de connaître sa nature singulière qui devient le principal objet de la méditation. C'est pourquoi Montaigne médite sur son propre rapport à la mort, et non sur un rapport abstrait supposé commun à tous les hommes.

Nombreux sont les Humanistes qui ont tenté de parvenir à une synthèse entre d'une part le platonisme, le stoïcisme, ou même l'épicurisme et d'autre part le christianisme (c'est le cas par exemple de Guillaume Du Vair⁸³⁶, ou de Mornay, ou de Juste Lipse), ouvrant la voie à de nouvelles formes d'exercices spirituels, Montaigne la réalise avec une certaine désinvolture, en présentant toutes ces approches comme différentes formes d'élaboration langagière dont l'artificialité s'oppose au naturel qu'il entend mettre en avant⁸³⁷. Cependant, il souligne dans le même temps l'artificialité de sa propre démarche, en n'hésitant pas à présenter les *Essais* comme une autre forme d'élaboration du langage (montages de citations antiques, etc.), à l'image de la Nature elle-même qui, loin d'être toujours immédiate, sait aussi se faire artiste. Cette relation complexe entre l'Art et la Nature, qui est une des lignes directrices des *Essais*, éclaire la pratique montaignienne de l'exercice spirituel. Un des passages les plus significatifs à cet égard est la longue prosopopée de Nature qui clôt « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Cet essai célèbre la supériorité de la Nature sur toute tentative d'élaboration de soi, mais en passant par un discours on ne peut plus travaillé, puisqu'il s'agit d'un centon de citations du *De rerum natura* de Lucrèce. Il montre ainsi qu'il ne s'agit pas, pour Montaigne, de renoncer à la pratique des exercices de la pensée (méditation qui passe par une élaboration logique et parfois rhétorique), mais de les faire passer au second plan. Sur ce point, il rejoint les méditations chrétiennes comme *De la Sainte philosophie* de Du Vair, qui place le travail de la volonté humaine dans un second temps, après l'appel à la Grâce divine considéré comme le préliminaire indispensable à tout travail sur soi. Et d'une certaine manière, il rejoint également la méditation épicurienne, qui faisait de la célébration de la Nature (célébration de Vénus au début du premier livre du *De rerum natura*, célébration d'Épicure déifié au début du troisième livre) le lancement de la méditation par l'argumentation. Cette caractéristique, déjà présente dans les premiers essais, s'accroît jusqu'à devenir évidente dans les dernières strates de la rédaction. Cependant la Nature dont il parle n'est pas la même.

Ces questions de filiation ne doivent pas faire oublier le caractère très novateur de l'exercice montaignien de la mort, et sa très grande modernité. Il renouvelle fondamentalement la pratique de la méditation argumentative, car pour lui un discours rationnel, comme toute autre chose, est lui aussi soumis aux lois de la Fortune. Montaigne emprunte aux Épicuriens une conception de la Nature qui n'est pas providentielle (contrairement à la Nature

⁸³⁶ Alexandre TARRÊTE, *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance.*, Cahiers V. L. Saulnier 23, éd. Rue d'Ulm, Paris, 2006.

⁸³⁷ Ces revendications seront les plus claires dans III, 12 et III, 13.

stoïcienne ou chrétienne), mais soumise aux lois universelles du hasard. Cependant il va plus loin que ces derniers en faisant aussi répondre la raison à ces lois du hasard, comme il l'explique dans l'essai « De la solitude » :

Je dis plus, que notre sagesse même et consultation suit pour la plupart la conduite du hasard. Ma volonté et mon discours, se remuent tantôt d'un air, tantôt d'un autre, et y a plusieurs de ces mouvements, qui se gouvernent sans moi : ma raison a des impulsions et agitations journalières et casuelles⁸³⁸.

Avec Montaigne, la raison même est devenue « impulsive », elle n'est donc plus fiable. C'est là que réside la grande différence avec la philosophie antique qui considérait ce domaine comme un point assuré, sur lequel on pouvait s'appuyer. Sa « volonté » et « son discours » sont dissociés, comme si le second ne découlait plus uniquement du premier, et tous deux sont fluctuants, pris dans le branle universel. Plus encore, tous deux « se gouvernent sans [lui] », comme s'il y avait une autre instance que la volonté humaine qui présidait au gouvernement de soi. L'auteur des *Essais* ne renonce pas pour autant à faire usage de ce discours rationnel, mais il y intègre l'aléatoire. C'est pourquoi il refuse de s'enfermer, ni dans le cadre rigide de la progression dialectique (argumentation *pro et contra*) ni dans celui d'une démonstration déductive. Quand il semble reprendre un de ces cadres, il ne le fait qu'à un premier niveau du texte, dont le second vient saper les fondements. C'est le cas dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir », dans lequel la critique a parfois vu une reprise de ces pratiques traditionnelles, quand elle ne prêtait pas suffisamment d'attention aux nombreux effets de décrochage, qui restituent de la souplesse et du naturel au discours : digressions, catalogues excessivement développé d'exemples juxtaposés, citations décalées par rapport au sujet, ou citations approximatives d'auteurs de référence, anecdotes personnelles placées au même niveau que des exemples faisant autorité... Aux certitudes antiques et chrétiennes, qui faisaient des exercices spirituels l'outil menant dans une certaine direction, les *Essais* semblent donc opposer l'absence de sens et l'indirection. Cet exercice replace l'individu au cœur du processus, en lui conférant une indépendance morale sans précédent dans les deux traditions évoquées. L'individu devenant le seul maître de son jugement, il peut prendre en compte les recommandations des différentes doctrines, mais sans s'attacher à aucune d'entre elles. C'est pourquoi les méthodes et *logoi philosophoi* résumant les éléments de doctrine peuvent être repris dans l'argumentation montaignienne, mais ils le sont toujours avec une distance critique qui rappelle qu'ils ne sont que des outils, et ne marquent pas des choix de vie, contrairement à la

⁸³⁸ III, 8, p. 220.

définition des exercices spirituels par Pierre Hadot. Plus encore, les méthodes mêmes de la méditation sont maintenues à distance.

Enfin, la particularité de l'exercice montaignien réside aussi dans la singularité du livre et de son projet d'écriture. Nous avons montré que le texte méditatif était généralement un texte ouvert ou « opérateur » (pour reprendre le terme de Michel Foucault) : tourné vers les actions à venir, et vers les nouveaux textes qu'il enjoignait à écrire. Or les *Essais* se présentent au contraire comme un texte circulaire et autosuffisant, dans la mesure où les réécritures qui le prolongent sont à chaque fois inscrites à l'intérieur du livre, dans de nouveaux chapitres ou des additions. C'est pourquoi le livre est consubstantiel de son auteur et son élaboration par le langage est intrinsèquement liée à la personne de ce dernier. Comme Michel Foucault en avait déjà eu l'intuition et comme Hadot le contestait au sujet de certains philosophes antiques (et nous avons vu que c'était particulièrement le cas chez Cicéron), les pratiques éthiques sont alors indissociables d'une esthétique de l'existence, et le lien entre les deux dimensions est visible dans la fascination que suscite la langue grecque chez les Latins (comme Cicéron, Lucrèce, ou Marc-Aurèle), et la langue latine chez Montaigne. Celle-ci a pour lui une puissance évocatoire. Elle le projette dans un ailleurs, une culture plus idéalisée que réelle, comme le faisait le Grec chez Cicéron ou Lucrèce. En outre, depuis ses origines, l'exercice de la mort est principalement justifié par la peur que celle-ci suscite. Chez Montaigne, cette peur est surtout une angoisse de se dissoudre, jusqu'à se perdre soi-même : « À chaque minute, il me semble que je m'échappe », écrit-il dans « Que Philosopher c'est apprendre à mourir »⁸³⁹. La forme écrite est donc là pour servir la mémoire individuelle. Le livre, cet objet qui vient d'être créé, devient en quelque sorte une « mémoire de papier », qui prend le relais de la « mémoire naturelle » comme l'auteur l'écrit lui-même : « À faute de mémoire naturelle, j'en forge de papier »⁸⁴⁰. La mise en rôle des errements de ses pensées et fantaisies permet donc de lutter contre la disparition qu'est la mort, mais plus encore, elle l'accompagne. Pour Montaigne en effet, la mort n'est pas soudaine : elle arrive progressivement par le vieillissement. En ce sens, l'écriture se voit attribuer un enjeu qui n'était encore présent ni dans l'exercice spirituel antique ni dans l'exercice chrétien contemporain : elle veut accompagner le vieillissement, la mort qui se rapproche. Montaigne ne peint pas l'être, il « peint le passage »⁸⁴¹. L'imminence de la mort rend la vie d'autant plus précieuse et il est d'autant plus nécessaire d'en jouir. C'est pourquoi la méditation montaignienne de la mort,

⁸³⁹ *Essais*, I, 20, p. 230.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, III, 13, p. 445.

⁸⁴¹ *Ibid.*, III, 12, p. 34.

plutôt que de tourner l'auteur vers un au-delà, l'incite à éprouver dans le présent la vie qui lui reste. Plutôt que de lutter contre la disparition qu'est la mort, il choisit d'accompagner le mouvement de la vie.

Chapitre 2- L'examen de soi dans les *Essais*.

L'expression « examen de conscience » désigne un exercice chrétien. La critique l'a parfois étendue aux pratiques antiques qui en sont la source. Pour éviter toute confusion, nous faisons le choix de distinguer l'examen de conscience chrétien et l'examen de soi antique. Alors que l'exercice de la mort avait pour vocation de lutter contre une passion clairement définie (la peur de cette dernière), l'examen de conscience semble de nature différente. C'est un exercice propédeutique qui permet l'identification de troubles en prévision d'un travail ultérieur. Il repose en effet sur l'idée commune que toute pratique philosophique conçue comme une thérapie doit commencer par la prise de conscience de nos faiblesses, et que ce diagnostic revêt une dimension propédeutique tout en étant voué à un renouvellement permanent tout au long de la vie.

L'examen de soi est un retour à soi. Les Anciens relient cette exigence de s'examiner soi-même à l'impératif du « souci de soi », qu'ils appellent l'*épiméléia heautou* (les latins le nommeront *cura sui*). Cet examen doit permettre un retour à soi qui se conçoit comme une conversion ou recueillement, appelé *epistrophé* (ἐπίτροπέ). Dans l'*Enchiridon*, Épictète parle de se replier sur soi-même (ἐπιστρέφω), pour ensuite chercher en soi ses facultés :

Ἐφ' ἐκάστου τῶν προσπιπόντων μέμνησο ἐπιστρέφω ἐπὶ σεαυτὸν ζητεῖν, τίνα δύναμιν ἔχεις πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ. ἐὰν καλὸν ἴδῃς ἢ καλὴν, εὐρήσεις δύναμιν πρὸς ταῦτα ἐγκράτειαν· ἐὰν πόνος προσφέρηται, εὐρήσεις καρτερίαν· ἂν λοιδορία, εὐρήσεις ἀνεξικακίαν. καὶ οὕτως ἐθιζόμενόν σε οὐ συναρπάσουσιν αἱ φαντασίαι⁸⁴².

⁸⁴² EPICTÈTE, Manuel, X, Paris, Flammarion, trad. Laurent Jaffro, 1997. Trad. : « Pour tout ce qui tombe sur toi, rappelle-toi de chercher, faisant retour vers soi-même, quelle puissance tu détiens pour en faire usage. Si tu vois un bel homme ou une belle femme, tu découvriras, pour leur faire face, la maîtrise de soi ; que la fatigue vienne, tu découvriras l'endurance ; le reproche blessant, tu découvriras la patience. Et avec cette habitude les représentations ne te captiveront pas. » Le mot, ici traduit pas « puissance », aurait pu également se traduire par « faculté ». Texte grec disponible à l'adresse : <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>.

Plutarque l'écrit aussi dans de la *Tranquillité de l'âme*, tout commence par le fait de se considérer soi-même et sa propre situation. Il emploie le même verbe ἐπισκοπεῖν :

Καίτοι καὶ τοῦτο μέγα πρὸς εὐθυμίαν ἐστὶ, τὸ [470 b] μάλιστα μὲν αὐτὸν ἐπισκοπεῖν καὶ τὰ καθ' αὐτόν⁸⁴³.

Dès ses origines, le christianisme reprend cette pratique de l'examen de soi, en préconisant de se recueillir pour examiner sa conscience. Ce mouvement de retour à soi n'est qu'une étape avant le retour à Dieu, l'examen chrétien imposant de renoncer à soi-même. Chez les Anciens ce retour était une conversion à soi, celui des Chrétiens est une conversion à Dieu.

Si les examens antiques comme chrétiens demandent de tourner son regard vers soi, ils ne sont pas pour autant des exercices solitaires. Ils se font le plus souvent sous le regard d'une tierce personne : un maître, un ami avec lequel on philosophe, etc. En cas d'absence physique, l'écriture pourra se substituer à cet Autre (pour Athanase, l'écriture peut se substituer aux compagnons d'ascèse pour se faire honte à soi-même, pour Plutarque, les *hypomnēmata* font entendre la voix du maître quand celui-ci est absent). L'examen chrétien reprend cette importance du regard extérieur, à travers celui du directeur de conscience, mais aussi de Dieu. Quelle qu'en soit la forme, il serait indispensable pour porter sur soi-même le regard le plus objectif possible. Cette question de l'objectivité est essentielle, puisque c'est sur elle que repose l'efficacité de l'exercice, et nous verrons que la forme écrite y tient un rôle important. Encore faut-il s'entendre sur le sens que l'on donne ici à ce terme d'objectivité. S'agit-il seulement d'établir un rapport à soi-même (de s'examiner), ou de le faire au regard de la société dans laquelle on s'inscrit (de se livrer) ? Si Hadot choisit la première option pour analyser les pratiques antiques, Foucault et Vesperini en revanche insistent sur cette dimension sociale. Il sera important d'en tenir compte également pour préciser les pratiques chrétiennes de l'examen de conscience. Elles intègrent en effet la nécessité d'une aide extérieure et surnaturelle⁸⁴⁴ parfois relayée par la personne du directeur de conscience, ou du confesseur parce que le travail de la pensée ne suffit plus.

Que signifie « s'examiner », et quel rapport à soi cet examen établit-il ? Dans l'exercice antique, ce retour à soi passe par un travail de la raison. C'est elle qui donne accès à l'ἐγκράτειά, mot utilisé par Épictète dans le passage cité ci-dessus, et qui désigne la « continence », le pouvoir que l'on peut exercer sur soi-même, la modération, ou en d'autres termes la « maîtrise » du désir⁸⁴⁵. Ce mot est utilisé par Plutarque (*Morales*, 1040 f) et Jamblique en reprend un dérivé (ἐγκράτενμα : « marque d'empire sur soi ») dans sa *Vie de Pythagore*, qui

⁸⁴³ PLUTARQUE, *De la Tranquillité de l'âme*, dans *Œuvres morales*, t. VII, op. cit., p. 110, trad. : « En vérité c'est là une attitude grandement favorable à la tranquillité de l'âme, que de prendre avant tout en considération soi-même et sa propre situation ».

⁸⁴⁴ Alors que l'examen de soi antique repose sur une aide extérieure humaine en la personne du maître.

⁸⁴⁵ Note d'Alain JAFFRO, dans EPICTETE, *Manuel*, note 22, op. cit., p. 110.

évoque l'examen de soi⁸⁴⁶. Cette forme d'examen est une propédeutique à la maîtrise de soi. De fait, le mot que les versions françaises des textes d'Épictète, de Plutarque et d'autres philosophes traduisent par « examiner » est le verbe δοκιμάζω (*dokimazo*) qui signifie d'abord « éprouver, mettre à l'épreuve », et ensuite « approuver, juger bon, faire l'essai de, choisir »⁸⁴⁷. Cette dimension de l'épreuve est essentielle dans l'exercice antique : l'examen de soi passe nécessairement par une mise à l'épreuve⁸⁴⁸. Pour les Anciens, s'examiner, c'est examiner ses pensées afin de les rectifier et de se conformer aux règles par rapport auxquelles on se juge. Cette conformation vise la tranquillité de l'âme, la sagesse, le bonheur (selon les écoles), elle doit permettre de mieux vivre, d'agir de façon efficace. L'examen chrétien demande lui aussi de se conformer à des normes admises qui sont, cette fois-ci, des règles divines. En revanche, la conformation chrétienne se distingue de celle de la philosophie antique sur deux points. D'une part elle ne vise plus l'*ataraxie* (ατάραχά) ou la tranquillité de l'âme (*tranquillitas animi*), dans la mesure où elle maintient les fidèles dans un état de vigilance suffisant afin qu'ils ne succombent pas aux tentations. La notion de vigilance existait déjà dans la philosophie antique, et constituait un aspect du « souci de soi », mais nous verrons que la vigilance chrétienne est différente. D'autre part, cette conformation chrétienne passe moins par une mise à l'épreuve que par une tentative de déchiffrement de soi rendue nécessaire par la perte de toute transparence à soi. En effet, le péché originel aurait entaché cette transparence, rendant impossible toute connaissance immédiate de soi. Aussi l'examen de conscience prend-il une dimension avant tout exégétique en tentant de dévoiler les mouvements internes et de les interpréter avant de les corriger. C'est pourquoi le soi qui est examiné n'est pas tout à fait le même que dans l'examen philosophique.

Quel est ce « soi » que l'on examine, et qu'est-ce que cela change de le désigner comme une « conscience » ? Si la question de l'évolution de l'exercice d'examen de soi⁸⁴⁹ est complexe, c'est parce qu'elle est fondamentalement liée à celle, plus vaste, de l'évolution du rapport à soi. C'est pourquoi l'étude de ces pratiques occupe une si grande place dans les recherches de Foucault, qui les relie à travers le schéma de l'émergence progressive du sujet. Dès lors, ce qui est en jeu dans cet exercice, c'est bien l'évolution de la définition du mot « conscience ». La conscience qui est examinée désigne-t-elle sens le sentiment d'exister, la présence à soi, ou la conscience morale (qui distingue le bien et le mal) ? La première est une

⁸⁴⁶ Article « ἐγκράτειά », dans *Dictionnaire de Bailly*, op. cit., p. 573.

⁸⁴⁷ Article « δοκιμάζω » dans *ibid.*, p. 528.

⁸⁴⁸ Les exercices-épreuves étaient une des catégories mises en évidence par Foucault. Voir Partie 1-chap. 3- Proposition de typologie.

⁸⁴⁹ Nous nous appuyons ici sur l'analyse de l'évolution de cet exercice que nous avons faite en première partie : Partie 1- chap 3. Les pratiques d'exercices spirituels. C- Proposition de typologie. Exercices d'ordre discursif. e- L'examen de soi ou examen de conscience.

« Intuition par laquelle l'homme prend à tout instant une connaissance immédiate et directe, plus ou moins complète et claire, de son existence, de ses états et de ses actes »⁸⁵⁰. C'est une donnée immédiate qui provient de ce que nous percevons. C'est pourquoi elle s'éteint lorsque nous dormons ou que nous perdons connaissance. C'est une conscience de quelque chose : conscience d'une douleur, d'un sentiment, conscience de soi quand elle se prend elle-même pour objet. La seconde, en revanche, est une « propriété particulière de la conscience humaine [au premier sens du mot] qui permet à l'homme de porter des jugements normatifs immédiats, fondés sur la distinction du bien et du mal, sur la valeur morale de ses actes ; connaissance intuitive, sentiment intime de cette valeur »⁸⁵¹. La conscience morale, *suneïdesis* (συνείδησις), pose un jugement sur l'objet qu'elle vise. Là encore, celui-ci est présenté comme immédiat, naturel. Cependant cette immédiateté est différente de celle de la première définition, parce qu'elle présuppose l'existence de règles intériorisées, en l'occurrence le Bien et le Mal. C'est en vertu de ces règles que l'individu sait ce qu'il ne doit pas faire. Dans l'exercice antique, « examiner » (δοκιμάζω) signifie à la fois mettre à l'épreuve et approuver, juger bon. De fait, il s'agit bien de porter un regard distancié sur soi-même afin de se juger ou du moins de s'évaluer. Ce jugement n'est pas nécessairement moral dans l'examen antique, mais il l'est dans l'examen de conscience chrétien. Ce dernier invite lui aussi à porter sur soi-même un regard distancié, mais les défaillances qu'il doit déceler sont en revanche considérées comme des fautes, des péchés.

Cette double définition de la conscience éclaire-t-elle notre compréhension de l'exercice d'examen ? Si l'examen de soi désigne le fait de se tourner vers sa conscience immédiate, alors il relève d'une méditation intuitive qui recherche une présence à soi. Dans ce cas, celui qui s'exerce se concentre sur lui-même et cherche une reconnaissance, voir une adhésion à soi. Si l'examen désigne le fait de se pencher sur sa conscience morale, alors il maintient l'individu à distance vis-à-vis de lui-même. Il le dédouble afin qu'il soit en mesure de se juger. Cependant, les examens antiques établissent cette distanciation sans que ce jugement ne soit nécessairement moral. Celui-ci s'appuie en revanche sur des normes établies par une école. De plus, l'examen de la conscience morale se présente nécessairement comme une analyse, un déchiffrement de soi, à partir de normes préétablies. La conception de l'examen comme confrontation de soi (de ses actes, pensées, sentiments ou imaginations) avec un ensemble de règles, n'est pour autant pas apparue avec le christianisme. Cette évolution s'est amorcée dès les I^{er} et II^e siècles, notamment chez des auteurs que nous allons étudier dans ce chapitre : Sénèque et Plutarque.

⁸⁵⁰ Article « conscience » du CNTRL.

⁸⁵¹ *Ibid.*

Le projet d'écriture des *Essais* accompagne un projet de retraite. Sur ce point, Montaigne reprend la démarche antique qui faisait de ce retrait du monde une condition nécessaire non seulement à l'exercice spirituel de l'examen de soi, mais encore à toute la philosophie. L'auteur justifie à de nombreuses reprises cette retraite par une volonté de revenir à lui-même. Plus encore, il fait de ce mouvement un trait caractéristique de sa complexion naturelle. Aussi serait-on tentés de rechercher dans les *Essais* les traces d'un examen de soi qui recherche une présence voire une adhésion à soi-même. Pour autant, l'autre type d'examen en est-il absent ? Comme nous l'avons remarqué au sujet de l'exercice de la mort, Montaigne n'adopte pas une posture passive par rapport à lui-même, il ne renonce pas à essayer de se gouverner. Nous déterminerons s'il n'hésite pas non plus à se juger. C'est pourquoi il faudra tenter de déterminer comment s'articule cette distanciation que suppose le gouvernement de soi avec la volonté de se reconnaître, de s'éprouver, en d'autres termes, de jouir de soi.

Suivant la même démarche que dans le précédent chapitre, nous nous appuyerons sur les grandes étapes de l'évolution de cet exercice, avant de confronter les essais les plus significatifs à des textes qui figurent parmi leurs sources reconnues et que nous jugeons représentatifs de l'exercice en question dans les différentes traditions. Nous nous interrogerons sur une éventuelle évolution de cette pratique au fil des diverses éditions, en choisissant des essais du deuxième et du troisième livre : « De la conscience » (II, 5), « Du démentir » (II, 18), « De la liberté de conscience » (II, 19) et « Du repentir » (III, 2) et « De l'expérience » (III, 13).

A- Études de textes choisis.

Les textes choisis l'ont d'abord été parce qu'ils sont représentatifs de l'évolution des pratiques de l'examen de soi de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, mais aussi de l'intérêt que pourra présenter leur confrontation avec la pratique montaignienne de cet exercice dans les *Essais*. Ils en sont, pour certains, des sources directes parfois signalées par l'auteur lui-même (c'est le cas de tous les textes antiques étudiés). Pour ce qui est des textes chrétiens, il nous semble intéressant de les envisager comme un intertexte possible, bien qu'inavoué, ou du moins comme un type de textes dont l'auteur a sans doute eu connaissance.

1- Examens de soi antiques.

Comme l'exercice de la mort, l'examen de soi perdure tout au long de l'Antiquité et traverse les différents courants de pensée. Il recherche d'abord une efficacité éthique en partant toujours du présupposé qu'il faut s'examiner soi-même afin de rechercher en soi ou dans son passé des défaillances dans le but de les corriger. En revanche, bien avant l'émergence du christianisme, les modalités et les objectifs de cette correction ont déjà beaucoup évolué. L'exercice a pu prendre la forme d'une épreuve, c'est-à-dire d'un exercice localisé et régulièrement renouvelé, ou il a pu tenter de réaliser une conversion totale de l'individu (*metanoia*). Pour Foucault, ce dernier type est un exercice d'abstinence, « une privation volontaire »⁸⁵² qui vise à éradiquer un désir, une passion (c'est le cas de certains exercices cyniques, mais aussi des exercices du monachisme chrétien), alors que le premier, l'exercice-épreuve, s'accompagne d'un travail de la pensée sur elle-même. Dans les textes antiques que nous étudierons, qui se situent tous dans le cadre de la philosophie des premiers siècles, l'examen de soi semble naturellement se situer du côté des exercices-épreuves qui accordent une grande place au travail de la pensée sur elle-même, et passent par l'élaboration d'un discours rationnel organisé sous la forme d'une argumentation. En tant qu'exercice spirituel, l'examen de soi développe ce discours sous la

⁸⁵² Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 412.

forme d'un dialogue, avec soi-même et avec un autre (un maître et son élève). Aussi serons-nous conduits à nous interroger sur le rôle que joue ce regard d'autrui lorsqu'il est question de se regarder soi-même. De même, si la dimension personnelle de cette pratique est indispensable afin de pouvoir parler d'exercice spirituel, les textes antiques semblent parfois la mettre à mal par l'omniprésence des éléments empruntés. Afin de se garder de tout anachronisme, il faudra resituer cette pratique de l'emprunt dans la culture antique, et notamment dans la tradition des *hypomnêma*, ce qui nous conduira à interroger les finalités de ces emprunts. Parmi les inflexions majeures qu'ont connues ces pratiques, certaines sont liées à la place de plus en plus importante qui y est accordée à l'écriture. Une question importante sera donc celle du rapport entre l'exercice écrit et l'exercice en situation réelle qui est censé le prolonger. L'examen de soi se réduit-il à un exercice écrit préparatoire, conçu comme une propédeutique, ou se situe-t-il également dans sa mise en application ? Nous prendrons le parti de dire qu'il se situe sur ces deux plans, et tenterons de déterminer comment ils s'articulent.

a- Cicéron, *De Senectute*.⁸⁵³

Quand Cicéron écrit le *de Senectute*, autrement appelé le *Cato Maior*, les problèmes de la vieillesse le concernent directement. C'est l'année 44 av. J.-C., il a soixante-deux ans, et commence à éprouver le poids des ans tandis qu'il a été mis sur la touche politiquement depuis l'assassinat de César et qu'il vient de perdre sa fille. Cependant, rien dans le texte ne nous donne ces éléments, contrairement aux *Tusculanes*, qui situaient précisément l'écriture dans le temps et l'espace (l'été 45 av. J.-C. dans sa villa de Tusculum). En outre, l'auteur y projette sans doute certaines ambitions. Contraint en quelque sorte à une retraite forcée du *negotium*, l'*otium* semble être pour lui, plus encore qu'un divertissement agréable, un moyen d'acquérir une nouvelle légitimité en tant que philosophe à la grecque. Ces deux éléments, joints au fait que Cicéron ne parle pas ici de façon directe, mais à travers la bouche de Caton l'Ancien, pourraient masquer la dimension personnelle de ce texte. Rappelons cependant que le détour par l'Autre est un élément constitutif de l'examen de soi pendant l'Antiquité : non seulement cet exercice se réalise sous le regard d'un autre, dans le cadre d'un dialogue, mais encore la pensée s'y exerce en se fondant sur des éléments empruntés (*logoi philosophoi* d'une école, exemples, anecdotes, citations poétiques). Nous prendrons donc le parti de montrer que ce texte a

⁸⁵³ Dans ce paragraphe, toutes les références renverront à l'édition suivante : CICÉRON, *De la vieillesse (Caton l'Ancien)*, trad. Pierre Wuilleumier, Paris, Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2008.

bien une dimension personnelle, que l'auteur tente ici d'agir sur lui-même (son rapport à la vieillesse) en se mettant à l'épreuve, et qu'il réalise donc bien un exercice spirituel.

a-1. Méthode.

L'examen de soi antique invite à porter un regard sur soi-même sous le regard d'autrui, dans le cadre d'un dialogue entre un maître et son élève, ou du moins entre deux amis qui font de la philosophie. Ici ce dialogue se retrouve à deux niveaux, puisque Cicéron met en scène un dialogue entre un maître et ses élèves, et qu'il inscrit son livre dans le cadre d'un échange philosophique avec son ami Atticus.

Aussi ce texte se présente-t-il d'abord comme la retranscription d'un examen de soi entre plusieurs personnages dont aucun n'est Cicéron. Ce texte se présente d'abord comme une biographie de Caton l'Ancien présentée sous forme de dialogue. Cicéron ne se justifie pas de ce choix du genre biographique mais le présente au contraire de façon évidente et péremptoire :

*Sed quid opus est plura ? Iam enim bipsius Catonis sermo explicabit nostram omnem de senectute sententiam*⁸⁵⁴.

Les personnages sont historiques, mais le dialogue en question est une pure invention de Cicéron, c'est donc un dialogue fictif. La formule résume à elle seule l'intrication de la fiction et de la réalité dans la démarche ici entreprise : Caton va exposer lui-même à Atticus (Cicéron fait mine de s'effacer pour le laisser parler directement), ce que « nous » pensons. En d'autres termes, la voix de Caton est adoptée pour exprimer un ensemble de savoirs collectifs au sujet de la vieillesse. En effet, le « nous » désigne ici plus vraisemblablement cet ensemble de choses généralement admises plutôt que des convictions personnelles de Cicéron et de son lecteur, à moins qu'une ambiguïté entre ces deux interprétations ne soit maintenue. Ce texte adopte essentiellement la forme d'un dialogue, entre Caton et deux jeunes gens présentés comme ses élèves : Laelius et Scipion Emilien. Ce sont également des personnages historiques représentatifs de la génération qui a été très influencée par l'hellénisme, alors que Caton est quant à lui le représentant du *mos maiorum* (les traditions romaines). Ceux qui, comme lui, défendent ces traditions romaines ne rejettent pas la culture grecque (Caton lit le grec et connaît les principaux auteurs), mais ils refusent la dilution de l'identité nationale romaine. Cicéron partage cette volonté. Il est aisé d'entendre à travers les paroles de Caton, ses propres idées. Comme dans les *Tuscu-*

⁸⁵⁴ CICÉRON, *De la vieillesse*, I, 1, p. 6, trad. : « Mais à quoi bon m'étendre ? Caton lui-même va t'exposer par ses propos tout ce que nous pensons de la vieillesse ».

lanes, il reprend la forme du dialogue philosophique à vertu pédagogique. Face à ces jeunes gens (ils sont âgés d'environ trente-cinq ans), Caton adopte en effet la posture du maître en délivrant une véritable leçon de vie en évoquant son expérience personnelle (d'où le caractère biographique de l'œuvre). Comme dans les dialogues platoniciens, l'amorce du dialogue se fait par une question de Scipion et Laelius, ou plus précisément par leur étonnement. Ils s'étonnent de voir que Caton a l'air de bien vivre sa vieillesse, c'est pourquoi ils sollicitent ses conseils afin de pouvoir en faire usage quand ils y seront eux-mêmes confrontés. De même que dans les *Tusculanes*, le dialogue apparaît purement formel. Les interlocuteurs restent vides, et ils ne servent qu'à effectuer des relances et à permettre au personnage de Caton de développer son enseignement et le récit de sa vie.

*Volumus sane, nisi molestum est, Cato, tamquam longam aliquam viam confeceris, quam nobis quoque ingrediendum sit, istuc quo peruenisti uidere quale sit*⁸⁵⁵.

Sous la forme d'un dialogue entre un maître et son disciple, ce texte tente une retranscription écrite des examens de soi tels qu'ils avaient lieu dans les écoles de philosophie de la Grèce hellénistique, c'est-à-dire à l'oral, et dans le cadre d'un enseignement. Cicéron les prend pour modèle et les déplace dans un contexte romain, au moment qu'il considère comme l'acmé de la République. Le choix de Caton l'Ancien peut se justifier par cette volonté de donner ses lettres de noblesse à la philosophie latine, en l'élevant au niveau de son modèle grec. Celui-ci avait du reste déjà commandé une biographie à l'historien Cornelius Nepos, et avait lui-même enquêté sur le personnage pour écrire le *Liber annalis*, une sorte d'histoire universelle sur laquelle Cicéron s'appuie. Cette reprise lui permet non seulement de s'inscrire dans la continuité des pratiques philosophiques des écoles de philosophie de la Grèce hellénistique, mais aussi de se bâtir l'*ethos* d'un philosophe en se projetant dans le personnage du maître qu'il met en scène. Ces ambitions enlèvent-elles pour autant toute dimension personnelle à ce texte ? Nous ne le croyons pas. Si Cicéron se projette dans le personnage de Caton c'est aussi pour réaliser son propre examen à travers lui. Nous verrons plus loin que cette médiation sert finalement la conformation.

De fait, le *De Senectute* s'inscrit également dans le cadre d'un dialogue entre deux amis qui font de la philosophie : Cicéron et Atticus. S'il est d'abord construit comme un traité (un préambule, un développement, et une conclusion), il était chose commune à l'époque que celui-ci soit adressé à quelqu'un. C'est le cas de ce texte. Le *De Senectute* est adressé à un ami proche de Cicéron. Titus Pomponius Atticus (fin 110-31 mars 32 av.

⁸⁵⁵ CICÉRON, op. cit., I. 6, p. 8-9, trad. : « LELIUS- Oui, certes, nous désirons, si cela ne t'ennuie pas, Caton, que, ayant pour ainsi dire parcouru une longue route, dans laquelle nous devons aussi nous engager, tu nous montres le lieu où tu es parvenu ».

J.-C.) un riche aristocrate qui des rapports avec des personnages influents de la République romaine. Érudit et philhellène, il fuit Rome pendant les guerres civiles pour partir vivre à Athènes. Quand il en revient, il rapporte un certain nombre d'ouvrages dont il entreprendra d'assurer la diffusion. Les premières lignes du *De Senectute* lui dédient cet ouvrage sous la forme d'une adresse directe, comme s'il s'agissait d'une lettre. Cette adresse dénote une certaine familiarité entre les deux amis, sur laquelle Cicéron se plaît à insister en rappelant qu'il connaît bien Atticus. La dédicace à celui-ci rappelle l'objectif personnel que revêt cet ouvrage pour son auteur : vivre sa propre vieillesse avec sérénité.

*Nunc autem uisum est mihi de senectute aliquid ad te conscribere. Hoc enim onere, quod mihi commune tecum est, aut iam urgentis aut certe aduentantis senectutis et te et me etiam ipsum leuari uolo ; etsi te quidem id modice ac sapienter, sicut omnia, et ferre et laturum esse certo scio. Sed mihi, cum de senectute uellem aliquid scribere, tu occurrebas dignus eo munere, quo uterque nostrum communiter uteretur*⁸⁵⁶.

Cicéron écrit donc avant tout pour lui-même, et accessoirement pour son ami. Il insiste ici sur le fait que tous deux soient confrontés à la vieillesse. Les nombreuses citations poétiques qui ponctuent participent aussi de cette dimension personnelle. Le chapitre précédent a déjà constaté l'insertion de passages poétiques dans le discours cicéronien et nous avons montré que ceux-ci revêtaient, pour Cicéron, une dimension personnelle. Or le *De Senectute* va encore plus loin que les *Tusculanes*. D'une part c'est le seul ouvrage de Cicéron qui s'ouvre sur une citation, et celle-ci est justement empruntée à un poète, Ennius :

*O Tite, si quid ego adiuero curamue leuasso,
Quæ nunc te coquit et uersat in pectore fixa,
Ecquid erit praemi ?*⁸⁵⁷

Cette référence liminaire donne une tonalité plus familière au discours en mentionnant le nom de Titus, que partage le Flaminius évoqué dans ces vers avec Atticus à qui Cicéron dédie cet ouvrage. La citation poétique placée en exergue précise la situation d'énonciation du texte en l'inscrivant dans le cadre d'une relation amicale que nous avons déjà évoquée comme un des prérequis de la pratique d'un exercice spirituel. La dimension personnelle de l'adresse passe en revanche par le détour de la citation, comme le souligne le parallèle que commente ensuite l'auteur :

*Licet enim mihi versibus iisdem adfari te, Attice, quibus adfatur Flaminium
« Ille uir, haud magna cum re, sed plenus fidei. »*

⁸⁵⁶ CICÉRON, op. cit., I, 1-2, p. 5, trad. : « Aujourd'hui j'ai cru bon de t'écrire quelque ouvrage sur la vieillesse. En effet, de ce fardeau que la vieillesse nous impose à tous deux en commun par son attaque ou du moins son approche, je veux que tu sois soulagé ainsi que moi-même. Il est vrai que toi, tu le supportes et le supporteras avec mesure et sagesse, comme toutes choses, j'en suis sûr. Mais comme je songeais à écrire quelque ouvrage sur la vieillesse, tu m'apparaisais digne d'un présent dont nous puissions user en commun l'un et l'autre ».

⁸⁵⁷ CICÉRON, op. cit., I, 1, p. 4, trad. : « Ô Titus, si je t'aide et calme le souci qui, plongé dans ton cœur, te cuit et te retourne, qu'aurai-je en récompense ? »

*Quamquam certo scio non, ut Flaminium,
« Sollicitari te, Tite, sic noctesque diesque. »*⁸⁵⁸.

Toutes ces citations poétiques constituent peut-être la partie la plus personnelle du *De Senectute*. C'est une anthologie de vers que Cicéron apprécie suffisamment pour les citer intégralement et en émailler son texte. Cette familiarité est soulignée par l'usage des possessifs « *Staius noster* »⁸⁵⁹. *Noster* signifie ici « un des nôtres », au sens un de nos meilleurs poètes latins, pour montrer que ce n'est pas réservé aux grecs. Mais c'est sans doute aussi une marque d'affection personnelle, de la part de Cicéron qui apprécie tout particulièrement ce poète.

Le *De Senectute* répond bien à la double exigence d'avoir une dimension personnelle et de s'inscrire dans le cadre d'un dialogue philosophique. Il réalise un examen de soi dont il faudra maintenant déterminer les objectifs.

a-2. Objectifs.

L'examen mené par Cicéron dans le *De Senectute* poursuit avant tout un objectif éthique : il s'agit d'améliorer la façon dont il vit sa vieillesse en l'aborder avec davantage de sérénité. Mais il doit aussi permettre d'apprendre à accepter sa vieillesse en en faisant, en quelque sorte, l'expérience.

L'examen recherche ici une forme de maîtrise de soi, qui passe par la conformation à un ensemble de règles incarnées par le modèle de Caton l'Ancien. Le redoublement du dialogue que nous évoquions plus haut a surtout cette vocation : en se projetant dans le personnage de Caton, philosophe reconnu, Cicéron se mesure à lui et tente de se hisser à sa hauteur. Comme il l'annonce Cicéron dès le début du dialogue, l'examen a pour but de donner des outils (à Laelius et Scipion, mais aussi au lecteur) pour se convaincre que la vieillesse ne doit pas être crainte, et qu'elle peut être vécue sereinement. C'est pourquoi, la mise à l'épreuve de ces facultés discursives que nous venons de décrire, s'allie à une mise à l'épreuve de ses facultés de démonstration, de son jugement, puisque c'est bien une argumentation qui est ici menée, et qui reprend essentiellement les arguments traditionnels stoïciens. Après une introduction surtout fondée sur des exemples, Caton et ses élèves entreprennent une discussion autour des désagréments et des avantages de la vieillesse.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, trad. : « Je peux bien, en effet, t'adresser, Atticus, les mêmes vers qu'adresse à Flaminus « cet homme sans grand bien, mais plein de loyauté ».

Sans doute suis-je assuré que tu ne vas pas, comme Flaminus, « te tourmenter ainsi, Titus, et nuit et jour ».

⁸⁵⁹ *Ibid.*, VII. 24, p. 29.

lesse. Elle s'organise de façon rigoureuse. La première partie est un exposé des quatre griefs faits à la vieillesse :

*Etenim, cum complector animo, quattuor reperio causas cur senectus misera uideatur, unam quod auocet a rebus gerundis, alteram quod corpus faciat infirmius, tertiam quod priuet fere omnibus uoluptatibus, quartam quod haud procul absit a morte. Earum, si placet, causarum quanta quamquam sit iusta unaquaeque uideamus*⁸⁶⁰.

Puis, comme annoncé, il examine chacun d'eux, afin de les réfuter un à un. C'est un discours judiciaire, la vieillesse étant en quelque sorte mise au rang des accusés.

Cette tentative de conformation repose sur la démonstration d'une maîtrise discursive qui passe par l'intégration à son propre discours d'éléments empruntés à la tradition. Sous son apparente simplicité, le texte intègre de multiples références philosophiques (Xénophon, Platon, Aristoxène de Tarente, Ariston, Démétrios ou Théophraste...) et littéraires grecques et latines (des poètes latins notamment comme Livius Andronicus, Ennius, Naevius, mais aussi des dramaturges comme Plaute ou Térence)⁸⁶¹. Les références philosophiques restent assez souvent implicites, mais elles sont reconnaissables pour le lecteur averti de l'époque, et notamment Atticus. Trois passages semblent assez clairement réécrire la discussion que Platon met en scène, dans la *République*, entre Socrate et Cephalus, sur la vieillesse, cependant cette reprise n'est jamais ouvertement signalée⁸⁶².

Voici par exemple l'ouverture du dialogue de Platon :

εὐθὺς οὖν με ἰδὼν ὁ Κέφαλος ἠσπάζετό τε καὶ εἶπεν· ὦ Σώκρατες, οὐ δὲ θαμίζεις ἡμῖν καταβαίνων εἰς τὸν Πειραιᾶ. [...] καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγὼ, ὦ Κέφαλε, χαίρω γε διαλεγόμενος (328e) τοῖς σφόδρα πρεσβύταις· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι παρ' αὐτῶν πυνθάνεσθαι, ὥσπερ τινὰ ὁδὸν προεληλυθότων ἦν καὶ ἡμᾶς ἴσως δεήσει πορεύεσθαι, ποία τίς ἐστίν, τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥαδία καὶ εὐπορος. καὶ δὴ καὶ σοῦ ἡδέως ἂν πυθοίμην ὅτι σοι φαίνεται τοῦτο, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἤδη εἶ τῆς ἡλικίας ὃ δὴ “ἐπὶ γήραος οὐδῶ” φασιν εἶναι οἱ ποιηταί, πότερον χαλεπὸν τοῦ βίου, ἢ πῶς σὺ αὐτὸ ἐξαγγέλλεις⁸⁶³.

Et voici le passage du *De Senectute* auquel il donne lieu :

LAELIUS. *Atqui, Cato, gratissimum nobis, ut etiam pro Scipione pollicear, feceris, si quoniam speramus, uolumus quidem certe senes fieri, multo ante a te didicerimus quibus facillume rationibus ingrauescentem aetatem ferre possimus. [...] Volumus sane, nisi mo-*

⁸⁶⁰ *Ibid.*, V, 15, p. 18, trad. : « Au fait, en faisant le tour de la question, je trouve quatre raisons, qui font paraître la raison malheureuse : 1° elle détournerait des affaires ; 2° elle affaiblirait le corps ; 3° elle priverait de tous les plaisirs ; 4° elle ne serait pas éloignée de la mort. Examinons ces raisons, si vous le voulez bien, voyons l'importance et la justesse de chacune ».

⁸⁶¹ Pour plus de précisions, se reporter à l'édition de Pierre de Wuilleumier.

⁸⁶² Selon la note de l'édition utilisée, les autres passages reprenant ce moment de *La République* de Platon seraient : 6-8, 46-47, et 77.

⁸⁶³ PLATON, *La République*, I, 328c-330a, trad. Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, p. 5. Trad. : « Aussitôt qu'il m'aperçut, Céphale me salua et me dit : Tu ne descends guère souvent nous voir au Pirée, Socrate ; c'est un tort de ta part. [...] Et moi, Céphale, répondis-je, j'aime à converser avec les gens d'un grand âge ; il me semble qu'il faut apprendre d'eux, puisqu'ils nous ont devancés sur une route que nous aurons peut-être aussi à parcourir, de quelle nature est cette route, si elle est rude et pénible, ou facile et commode. Aussi j'aurais plaisir à connaître ton sentiment sur ce que les poètes appellent « le seuil de la vieillesse », puisque tu es arrivé à ce moment de la vie, si c'est un passage difficile de l'existence, ou si tu as autre chose à en dire ».

*lestum est, Cato, tamquam longam aliquam uiam confeceris, quam nobis quoque ingrediendum sit, istuc quo peruenisti uidere quale sit*⁸⁶⁴.

Cicéron reprend donc l'apostrophe qui feint la surprise. Il formule la même demande d'entendre un homme âgé partager son expérience du vieillissement en utilisant la même métaphore du chemin parcouru (*uiam* reprend le mot grec ὁδὸν). Ces références témoignent de l'usage que fait sans doute Cicéron d'anthologies de citations, exemples et anecdotes. Ils permettent de faire montre d'une certaine érudition et contribuent, comme la prosopopée, à bâtir une *persona* de philosophe. Mais ce texte contient également de nombreuses citations poétiques. Jouent-elles le même rôle que les autres éléments empruntés ? Tout au long de l'ouvrage, elles sont les seules qui soient suffisamment explicites, fidèles et développées pour justifier que les éditeurs modernes les aient détachées du corps du texte. Ennius reste l'auteur le plus cité, et son nom est à chaque fois clairement mentionné :

*de quo praeclare familiaris noster Ennius*⁸⁶⁵.

Cicéron va même jusqu'à pointer du doigt sa pratique citationnelle :

*Quod non faciebat is cuius modo mentionem feci, Ennius*⁸⁶⁶.

La citation est ici prolongée par un commentaire, qui contribue à l'intégrer au discours de l'auteur par le glissement de l'expression *fortis equos* à celle d'*equi fortis* :

*« Sicut fortis equos, spatio qui saepe supremo
Vicit Olympia, nunc senio confectus quiescit ... »
Equi fortis et uictoris senectuti comparat suam*⁸⁶⁷.

Ennius est encore cité à plusieurs reprises jusqu'à la fin du dialogue⁸⁶⁸, d'autres poètes le sont plus ponctuellement, mais ils sont eux aussi nommés. C'est le cas de Naevius⁸⁶⁹, ou encore de Caecilius Statius.

De même que dans les *Tusculanes*, ces citations poétiques montrent que le discours de Cicéron ne s'appuie pas seulement sur la raison, mais aussi sur l'imagination. Les exemples et anecdotes sont là pour faire visualiser quelque chose au lecteur. Comme nous l'avons vu dans les exercices de la mort, les anecdotes doivent permettre aux

⁸⁶⁴ CICÉRON, op. cit., II, 6, p. 8, trad. : « LELIUS- Eh bien ! Caton, il nous serait très agréable pour m'engager aussi au nom de Scipion, puisque nous espérons du moins, en tous cas, désirons devenir vieux, d'apprendre de toi longtemps à l'avance quels moyens nous permettront de supporter le plus aisément le poids grandissant de l'âge. [...] Oui, certes, nous désirons, si cela ne t'ennuie pas, Caton, que, ayant pour ainsi dire parcouru une longue route, dans laquelle nous devons aussi nous engager, tu nous montres le lieu où tu es parvenu ».

⁸⁶⁵ *Ibid.*, I, 10, p. 14, trad. : « Selon la belle expression de notre ami Ennius »...

⁸⁶⁶ *Ibid.*, I, 14, p. 18, trad. : « Il n'agissait pas ainsi, celui que j'ai cité tout à l'heure, Ennius »...

⁸⁶⁷ *Ibid.*, I, 14, p. 18, trad. : « « Comme un vaillant cheval, qui dans le dernier tour a souvent remporté la victoire olympique, accablé de vieillesse aujourd'hui se repose... »

⁸⁶⁸ *Ibid.*, VI, 16, p. 20 ; XX, 73, p. 82.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, VI, 20, p. 24.

jeunes auditeurs de Caton (et aux jeunes lecteurs de Cicéron) de se mettre virtuellement dans la situation du vieillard, et à faire l'expérience de la vieillesse. Comme il est d'usage, Caton passe par son exemple personnel pour leur parler de la vieillesse en général. La fréquence de ses retours sur lui-même, dont s'amuse ici Cicéron, serait un trait caractéristique de ce personnage connu pour son absence de modestie⁸⁷⁰. Derrière Caton se cache Cicéron qui aspire lui aussi à se poser en maître de philosophie. Cette délégation de parole à une personne morte est une forme possible de la prosopopée, figure de rhétorique qui consiste à faire parler ou agir un être inanimé, un animal, ou une personne absente. Pour Cicéron, le personnage de Caton permet de se forger une *persona* plus brillante, à travers une identification tacite à la personne détentrice de la parole. Le récit permet de faire vivre une expérience fictive, mais non moins efficace qu'une expérience réelle.

Le *De Senectute* prend la forme d'un dialogue fictif, mettant en scène d'autres personnages que l'auteur lui-même, pourtant il réalise bien un exercice d'examen de soi. Cicéron passe par le détour de l'Autre pour mettre en œuvre une réflexion sur la vieillesse qui le concerne personnellement. Il se projette dans le personnage de Caton et se met à l'épreuve en tentant de se hisser à sa hauteur. Il le fait par l'élaboration d'un discours argumentatif visant à convaincre son interlocuteur et lui-même que la vieillesse n'est pas un mal, et qu'on peut la vivre sereinement. Son discours se fonde sur la reprise d'arguments attendus et d'exemples empruntés à la tradition. L'écriture permet ici d'intégrer les règles éthiques conçues comme autant d'outils capables de nous faire traverser cette épreuve. Si les éléments enregistrés sont donc des éléments empruntés qui émanent de sources philosophiques très nombreuses, Cicéron se les réapproprie en les intégrant à son propos jusqu'à l'indistinction (sans référence de source ni citation directe). Cependant les très nombreuses citations poétiques apportent quelque chose d'autre à la méditation. Elles donnent accès à l'expérience immédiate de la vieillesse permise par l'*enargeia* des vers. Elles placent l'auteur et son lecteur dans une posture plus réceptive, qui consiste à apprendre à accepter la vieillesse comme une donnée incontournable.

⁸⁷⁰ Note 70 de l'édition de réf., p. 37 : « Caton aime revenir à lui, parler de lui. Son immodestie transparaît dans ses discours ». (cf. son *De suis uirtutibus*, Malcovati, ORF, frag. 128).

b- Sénèque, Lettre 87 à Lucilius (1-10)⁸⁷¹.

La correspondance occupe une place majeure dans l'évolution de l'examen de soi, tout particulièrement à l'époque impériale. Le fait que cet examen soit offert au regard d'autrui y apparaît de façon encore plus évidente. De plus, le cadre de cette communication confère à l'exercice une tournure familière qui rend possible les prémices d'un récit de soi. Notre analyse portera uniquement sur le début de la lettre 87 à Lucilius (1-10), qui présente l'intérêt de développer une anecdote personnelle. Nous montrerons qu'il s'agit d'une nouvelle forme d'examen de soi.

b-1. Méthode.

Dans cette lettre, Sénèque s'adresse à Lucilius sans formule initiale. Il entre d'emblée dans le vif du sujet, en ouvrant son texte par le récit que nous allons étudier. Il est fréquent de trouver, dans ses *Lettres à Lucilius*, des anecdotes empruntées ou personnelles dont la fonction dépasse le simple cadre argumentatif, et qui relève plutôt d'une forme de méditation immédiate et intuitive, faisant du récit un substitut d'expérience vécue⁸⁷². Le début de la lettre 87 est particulièrement révélateur à ce propos. Elle traite de la frugalité et du luxe, et commence par une anecdote beaucoup plus développée que d'ordinaire. Sénèque y raconte des souvenirs personnels de voyage, un naufrage qui lui a fait perdre tout bagage. C'est ce qu'il explique dès le début de la lettre :

*Naufragium antequam nauem ascenderem feci : quomodo acciderit, non adicio [initio]. (Ne et hoc putes inter Stoica paradoxa ponendum, quorum nullum esse falsum nec tam mirabile quam prima facie uidetur, cum uoleris, adprobabo, immo etiam si nolueris)*⁸⁷³.

Il présente ensuite la question examinée :

*Interim hoc me iter docuit quam multa haberemus superuacua et quam facile iudicio possemus deponere, quæ, si quando necessitas abstulit, non sentimus ablata*⁸⁷⁴.

Il s'agit en quelque sorte de la morale de son histoire, ou de la règle éthique à laquelle son expérience sera confrontée : le luxe est superflu, il faut s'en détacher. Le récit est ensuite développé.

⁸⁷¹ Nous utiliserons comme édition de référence la suivante : L'édition de référence que nous utilisons dans ce chapitre est la suivante : SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, tome III, Livres VIII-XIII, trad. Henri Noblot, éd. Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, Paris, 1965.

⁸⁷² Voir Partie 2-Chap.1.

⁸⁷³ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, op. cit., 87, 1., p. 144-145, trad. « J'ai fait naufrage avant d'embarquer. Comment la chose advint-elle ? Je le garde pour moi. (Ne va pas la ranger, elle aussi, à la suite de ces paradoxes stoïciens dont aucun n'est faux ni même q' étrange qu'il semble à première vue comme je te le montrerai quand cela te plaira, que dis-je ? quand même cela ne te plaira pas) ».

⁸⁷⁴ *Ibid*, p. 145, trad. : « Toujours est-il que mon expédition m'a fait comprendre combien il entre de superflu dans notre train de vie et comme il serait facile de renoncer par choix à des commodités qui, si parfois la nécessité nous les ôte, ne nous manquent guère une fois ôtées ».

*Cum paucissimis seruis, quos unum capere uehiculum potuit, sine ullis rebus nisi quæ corpore nostro continebantur, ego et Maximus meus biduum iam beatissimum agimus*⁸⁷⁵.

L'auteur plante le décor en insistant sur la frugalité de ses conditions d'existence. L'utilisation de superlatifs (*paucissimis, beatissimum*) et du balancement (*sine... nisi*) montre que la pauvreté est ici paradoxalement source de bonheur. Le récit s'enrichit ensuite de détails concrets :

*Culcita in terra iacet, ego in culcita ; ex duabus paenulis altera stragulum, altera opertorium facta est. De prandio nihil detrahi potuit ; paratum fuit ~non magis hora~, nusquam sine caricis, numquam sine pugillaribus ; illae, si panem habeo, pro pulmentario sunt, si non habeo, pro pane*⁸⁷⁶.

Aucun détail n'est épargné, du matelas qui sert de couche, aux manteaux qui font office de drap et de couverture, jusqu'à la provision de conserves de figues dont ils se nourrissent. Il n'est pas encore question d'éthique, mais de choses tout à fait matérielles, et relatives à la vie du corps : le sommeil, le régime. On remarquera que ce passage est beaucoup plus homogène que le reste de la lettre. Il n'est interrompu par aucune citation et demeure entièrement personnel. Pour autant, il est loin d'être gratuit.

Cette anecdote est d'abord le support d'un enseignement philosophique, et ensuite celui d'une auto-analyse. Dans un second temps il permet la formulation d'enseignements généraux, à la manière d'une morale. C'est ce que montre cette phrase qui articule les deux éléments (l'anecdote, de *cotidie* jusqu'à *magnitudine*, et la morale de *qui* jusqu'à *concupiscendo*) :

*Cotidie mihi annum nouum faciunt, quem ego faustum et felicem reddo bonis cogitationibus et animi magnitudine, qui numquam maior est quam ubi aliena seposuit et fecit sibi pacem nihil timendo, fecit sibi diuitias nihil concupiscendo*⁸⁷⁷.

Ce récit personnel est donc aussi le support d'une auto-analyse. La mention de l'attelage de fortune qui tient lieu de véhicule est la première à donner lieu à un aveu de la part de l'auteur : il en a honte. Face au constat de ce sentiment spontané et irrépressible, il se réprimande vigoureusement.

⁸⁷⁵ *Ibid*, 87, 2., p. 145, trad. : « Avec le tout petit nombre d'esclaves qu'une seule voiture pouvait contenir, sans autres effets que ceux que nous avions pour nous, voici deux jours que nous menons, mon ami Maximus et moi, l'existence la plus heureuse ».

⁸⁷⁶ *Ibid*, 87, 2, p. 145, trad. : « Un matelas est à terre, et je suis sur le matelas. Deux manteaux font office l'un de drap, l'autre de couverture ».

⁸⁷⁷ *Ibid.*, 87, 3, p. 145, trad. : « Elles me font chaque jour un nouvel-an que je tâche de me rendre favorable et propice par la grâce des bonnes pensées et de tout ce qui agrandit l'âme. Or jamais l'âme n'est plus grande qu'à l'heure où, dégagée du monde extérieur, elle a conquis la paix en bannissant la crainte ; la richesse, en ne convoitant rien ».

Vehiculum in quod inpositus sum rusticum est ; mularum uiuere se ambulando testantur ; mulio excalceatus, non propter aestatem. Vix a me obtineo ut hoc uehiculum uelim uideri meum : durat adhuc peruersa recti uerecundia, et quotiens in aliquem comitatum lautio-rem incidimus inuitus erubesco, quod argumentum est ista quæ probo, quæ laudo, nondum habere certam sedem et immobilem. Qui sordido uehiculo erubescit pretioso gloria-bitur. Parum adhuc profeci : nondum audeo frugalitatem palam ferre ; etiamnunc curo opiniones uiatorum⁸⁷⁸.

Il s'accuse d'avoir eu honte face aux véhicules plus luxueux qu'il croise.

Ce texte est particulièrement révélateur des mutations qui sont en train de se produire dans les pratiques écrites d'introspection, pendant l'Antiquité tardive. Au lieu de mettre en scène une *persona* au moyen d'un « je » plus ou moins fictif, comme le faisait Cicéron dans le *De Senectute*, Sénèque s'appuie sur une anecdote autobiographique et sur des sentiments réels (la honte). L'anecdote est l'occasion d'analyser comment il a réalisé (« m'a fait comprendre ») à quel point le luxe était inutile, ce qui n'est pas sans évoquer les récits de conversion. Faut-il y voir également une portée plus générale ? C'est ce que suggère Paul Veyne dans ses notes. Le naufrage représente-t-il le naufrage symbolique du philosophe qui s'aperçoit qu'il n'a pas progressé autant qu'il le pensait sur la voie de la sagesse ? C'est surtout le passage suivant qui le laisse penser, à cause du double sens du mot *impedimenta* qui peut désigner à la fois les bagages et l'embarras :

Video non futurum finem in ista materia ullum nisi quem ipse mihi fecero. Hic itaque con-tiscam, quantum ad ista quæ sine dubio talia diuinavit futura qualia nunc sunt qui pri-mus appellauit « impedimenta »⁸⁷⁹.

Dans les textes antiques antérieurs, l'examen reposait avant tout sur un discours argumentatif. Des passages de récit pouvaient permettre de glisser du plan de la démonstration (recherche de maîtrise) vers celui de l'intuition et de l'expérience (acceptation, évidence). Cependant ceux-ci restaient généralement assez brefs, et n'étaient pas forcément personnels. En accordant une telle place au récit de soi, Sénèque renouvelle donc les modalités de l'exercice, mais en renouvelle-t-il les objectifs ?

⁸⁷⁸ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, op. cit., 87, 4-5, p. 145-146, trad. : « La voiture sur laquelle on m'a juché est un véhicule de campagne. Les mules en continuant de cheminer attestent qu'elles sont bêtes vivantes ; le mulier va pieds nus et ce n'est pas à cause de la chaleur. Comme j'ai peine à gagner sur moi de laisser croire qu'un pareil équipage m'appartient ! Elle survit donc toujours en moi, la honte monstrueuse de bien faire. Chaque fois qu'un train quelque peu reluisant vient sur nous, j'ai beau m'en défendre, je rougis, preuve que les principes que j'approuve, que je vante, n'ont pas encore chez moi une base constante, inébranlable. Qui rougit d'un véhicule vulgaire tirera vanité d'une voiture de prix. J'ai fait de piètres progrès. Je n'ose pas encore être simple à la face du monde ! Je continue à m'inquiéter de l'opinion de ceux qui passent ! »

⁸⁷⁹ *Ibid.*, 87, 11, p. 148, trad. : « Mais, je le vois, pour en finir avec une pareille matière, le seul moyen, c'est que j'arrête net mon discours. Je ne dirai donc rien de plus de ces accessoires dont on devinait assurément le rôle qu'ils devaient jouer parmi nous quand on s'avisait de les appeler « des « impediments » ».

b-2. Objectifs.

Dans ce texte, l'examen de soi vise encore une efficacité éthique, cependant il part de l'analyse d'une situation réelle et personnelle afin de valider une règle admise : le luxe est superflu et il est plutôt une entrave. C'est un renversement majeur qui est en train de se produire. La règle n'est plus supposée bonne ou efficace parce qu'elle fait partie de la tradition, mais elle l'est parce qu'elle a été validée par un individu dont elle a emporté la conviction.

De plus, l'attitude de Sénèque vis-à-vis de la règle change également en ce qu'il entreprend non pas seulement de l'utiliser, mais de s'y mesurer. Le constat auquel il aboutit est celui d'une défaillance :

Parum adhuc profeci : nondum audeo frugalitatem palam ferre ; etiamnunc curo opinionones uiatorum.

Contra totius generis humani opinionones mittenda uox erat : « Insanitis, erratis [...] »⁸⁸⁰.

C'est ici très clairement le constat d'un manquement à son devoir (même si le terme n'apparaît pas dans le texte latin, et qu'il s'agit d'une traduction d'une tournure gérondive (*mittenda* : ce que j'aurais dû ou pu dire) : en tant que philosophe, il aurait dû être le premier à appliquer cette règle et à montrer l'exemple. Si le devoir dont il est question ici n'est pas encore de nature morale, ce passage reste toutefois étonnant, tant il préfigure l'aveu qui sera une étape fondatrice de l'examen de conscience chrétien. C'est là un tournant majeur qui est en train de se préfigurer.

Fonder ainsi l'examen de soi sur un récit est fondamentalement nouveau et préfigure d'une certaine façon ce que fera Augustin, quelques siècles plus tard, dans ses *Confessions*. L'élaboration argumentative des données enregistrées se double d'une élaboration narrative qui passe au premier plan. C'est l'expérience personnelle racontée qui permet de vérifier et de valider les règles éthiques, dans ce cas l'inutilité du luxe. Celles-ci doivent emporter la conviction de l'auteur et de son lecteur afin d'être efficaces. Cette conviction se fonde sur le constat de certaines défaillances qui ne sont pas encore de nature morale, c'est pourquoi on ne peut pas encore parer d'aveu. Elles donnent lieu toutefois à des confidences rendues possibles par le cadre plus familier et intime de l'échange épistolaire.

⁸⁸⁰ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, op. cit., 87, 11, p. 146, trad. : J'ai fait de piètres progrès. Je n'ose pas encore être simple à la face du monde ! Je continue à m'inquiéter de l'opinion de ceux qui passent !

Mon devoir était de prendre à partie l'opinion universelle et de crier aux autres : « insensés, dupes que vous êtes ! (...) »

c- Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*⁸⁸¹.

Plutarque (env. 46 - 126 ap. J.-C.) naît en Grèce à Chéronée, non loin de Delphes. Comme Cicéron et Sénèque, il est issu d'une famille aristocratique. La sienne pourrait même « se prévaloir d'une origine royale ; [puisqu'] elle descend, aux dires de certains de ses membres, des Opheltiades, c'est-à-dire d'un roi de Thessalie réfugié en Béotie dans les temps mythiques »⁸⁸². Elle est en tout cas « représentative de cette classe de propriétaires terriens fortunés qui constitue l'armature sociale essentielle de la société d'alors, que l'administration impériale favorise, car elle contribue à la mise en valeur ou au maintien en exploitation des domaines ruraux, ce qui est le problème clef de cette époque »⁸⁸³. Jean Sirinelli voit dans cette origine à la fois rurale et raffinée, une des sources possibles de cette particularité des écrits de Plutarque qui mêlent une grande érudition à quelque chose de très humain et concret, loin par exemple de l'abstraction d'Épictète. De par son milieu, Plutarque est en contact avec des personnages influents en Grèce et à Rome⁸⁸⁴. Il fait plusieurs séjours dans cette ville où il s'installe pendant quelque temps. Il y enseigne le grec et les pratiques de philosophie morale sous le règne de Vespasien puis de Titus, et rencontre sa femme, Timoxena. Quand il revient dans son pays natal, « il est déjà connu comme un sophiste brillant et a déjà à son actif des écrits renommés ; il est considéré comme un produit exceptionnel de la *paideia* »⁸⁸⁵, c'est donc tout naturellement qu'il reproduit ce schéma en l'enseignant à son tour. Sa famille s'appuie sans doute sur lui pour servir les ambitions culturelles de la région en ouvrant une école de philosophie à Chéronée (autour de 75 ap. J.-C.). Le terme *paideia*⁸⁸⁶, de connotation très positive, désigne en Grèce « en quelque sorte la culture générale nécessaire pour un homme libre »⁸⁸⁷, une culture réservée aux élites. Il est l'auteur de deux œuvres monumentales : les *Vies parallèles des hommes illustres* (Βίοι Παράλληλοι) et les *Œuvres morales* (Ἠθικά). Ce second volet s'oppose à l'unité du premier (entièrement biographique) par son caractère très disparate. Il mêle des traités, des dialogues, ayant pour point commun d'être consacrés à des

⁸⁸¹ Nous utiliserons ici comme éd. de référence : PLUTARQUE, « De la tranquillité de l'âme », dans *Œuvres morale*, t. VII, Paris, Les Belles Lettres, trad. Jean Dumortier, 1975.

⁸⁸² Jean SIRINELLI, « Introduction », dans PLUTARQUE, *Vies parallèles I*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, p. VII.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. VIII.

⁸⁸⁴ A Rome, il rencontrera Mestrus Florus, noble romain, âgé de quinze ans de plus que lui, et dans l'entourage proche de Vespasien. Plutarque restera très lié à lui jusqu'à sa mort.

⁸⁸⁵ Jean SIRINELLI, « Introduction », dans PLUTARQUE, *Vies parallèles I*, op. cit., p. XVI.

⁸⁸⁶ Deux ouvrages importants pour définir la notion de *paideia* : W. JAEGER, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964, et Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948.

⁸⁸⁷ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 230.

questions de morale pratique, et qu'il aurait écrits surtout pendant les trente dernières années de sa vie. C'est le traité du *De tranquillitate animi* qui nous intéresse ici, et qui est habituellement rapproché de celui sur la colère (*De cohibenda ira*), auquel il est lié non seulement par son thème, mais encore par sa période de rédaction (env. 98 ap. J.-C.⁸⁸⁸). Le titre grec du *De Tranquillitate animi*, *Peri eúthymías* (Περὶ εὐθυμίας), inscrit d'emblée l'ouvrage dans une tradition. Il reprend en effet l'*eúthymías*, un concept qui se trouvait déjà dans des œuvres antérieures, notamment celle du stoïcien Panaitios, mais surtout aussi celle de Démocrite (env. 460-370 av. J.-C.), dont Plutarque est un fervent lecteur. De cette dernière il ne reste que quelques extraits qui montrent d'une part que le texte est avant tout une prise de position contre la décadence de la société contemporaine et d'autre part qu'il se présente comme un simple recueil de sentences. « Ce devait être un tissu de réflexions personnelles, orné de citations de poètes »⁸⁸⁹. Cicéron et Sénèque⁸⁹⁰ ont eux aussi lu ce texte qu'ils mentionnent dans leurs propres ouvrages. Mais, à la même époque, ce mot (*eúthymías*) est aussi utilisé dans un contexte chrétien. Les Actes des Apôtres emploient un terme de la même famille, afin de décrire l'état d'esprit de Paul quand il plaide sa cause devant Felix ou quand il encourage ses compagnons en pleine tempête⁸⁹¹. Le titre choisi par Plutarque pose donc le sujet du traité en l'inscrivant dans une tradition, celle qui veut que la philosophie recherche l'*eúthymías*, l'*ataraxie*, c'est-à-dire la stabilité et la sérénité.

c-1. Méthode

Le *De Tranquillitate animi* reprend le cadre habituel des exercices spirituels antiques. Comme le *De Senectute* de Cicéron, ce texte se présente sous la forme d'un traité adressé à un ami qu'il s'agit d'instruire. La dédicace initiale, qui adopte la forme d'une lettre, l'inscrit encore plus ouvertement que le texte de Cicéron dans le cadre d'un dialogue en différé.

⁸⁸⁸ Jean SIRINELLI, op. cit., « Chronologie », p. 481.

⁸⁸⁹ Jean DUMORTIER, Notice, dans PLUTARQUE, *De la Tranquillité de l'âme*, p. 90.

⁸⁹⁰ CICÉRON, *De finibus*, 4, 9, 23 et SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi*, 2, 3, réf. relevées par Jean DUMORTIER, op. cit., p. 89.

⁸⁹¹ Actes des Apôtres, 24, 10 ; 25, 22, 25, 36, réf. relevées par Jean DUMORTIER, op. cit., p. 89.

Dès les premières lignes, Plutarque précise la situation d'énonciation : il écrit son *Traité de la tranquillité de l'âme* pour Passius, qui a sollicité son aide en lui demandant d'une part de lui parler de la tranquillité de l'âme, et d'autre part des éclaircissements plus précis sur quelques passages du *Timée* de Platon :

[464e] Ὅψέ σου τὴν ἐπιστολὴν ἐκομισάμην, ἐν ἧ παρεκάλεις περὶ εὐθυμίας σοὶ τι γραφῆναι καὶ περὶ τῶν ἐν Τιμαίῳ δεομένων ἐπιμελεστέρας ἐξηγήσεως⁸⁹².

Le discours a donc une portée didactique : c'est une écriture de soi pour soi, mais avant tout pour les autres qu'il s'agit d'instruire. Cet autre est une personne clairement identifiée et nommée, à qui l'auteur s'adresse directement au début de son texte, comme s'il s'agissait d'une lettre. C'est un fait assez spécifique pour être noté, puisque dans les *Œuvres morales*, le correspondant n'est généralement nommé que dans le corps du texte. C'est un procédé que l'on retrouve par contre dans l'*A Theodora*⁸⁹³ de Jean Chrysostome. L'ouverture du traité⁸⁹⁴ n'est pas le seul moment où l'auteur apostrophe son destinataire, il le refait un peu plus loin :

[468e] ἀλλ' ὄρα, φίλε Πάκκιε⁸⁹⁵.

Ce qu'il lui dit, mais aussi la façon dont il s'adresse à lui, montre que ce Passius est un ami, mais aussi un homme dont le rang social impose un certain respect :

ἀλλὰ χρείας βοηθητικῆς ἐπιζητεῖν καὶ συνηδόμενος, ὅτι καὶ φιλίας ἔχων ἡγεμονικὰς καὶ δόξαν οὐδενὸς ἐλάττονα⁸⁹⁶.

Si la relation d'enseignement semble présupposer une hiérarchie entre les deux hommes, en faisant de Plutarque celui qui est en possession d'un savoir à transmettre, sur le plan social, Passius doit lui être au moins égal si ce n'est supérieur. De fait, Plutarque ressent le besoin de se justifier du manque de soin qu'il aurait apporté à son écriture par la rapidité avec laquelle il a écrit ce texte. Il se place alors dans une recherche d'utilité, rejetant au second plan le divertissement produit par un discours plaisant (« la beauté et les grâces du style »), au nom des attentes qu'il devine chez son destinataire qu'il connaît bien (« je pense »).

Cependant ce texte n'était pas initialement destiné à autrui. Comme le rappelle son auteur en introduction, il s'agit en réalité de ses propres *hypomnēmata* qu'il aurait à peine

⁸⁹² PLUTARQUE, *De la Tranquillité de l'âme*, 1, p. 98, trad. : « C'est trop tard que j'ai reçu ta lettre, par laquelle tu m'invitais à t'écrire sur la tranquillité de l'âme et sur certains passages du *Timée* qui réclament une exégèse approfondie. »

⁸⁹³ Remarque de Jean Dumortier, dans PLUTARQUE, *De la Tranquillité de l'âme*, op. cit., p. 298 note 1. Jean CHRYSOSTOME, *A Theodora*, éd. Dumortier, p. 46).

⁸⁹⁴ *Ibid.*, 1, p. 98 : Πλούταρχος Πακκίῳ εὖ πράττειν. Trad. : « Plutarque à Paccius salut ! ».

⁸⁹⁵ *Ibid.*, 7, p. 107, trad. : « Vois plutôt, mon cher Paccius... »

⁸⁹⁶ *Ibid.*, 1, p. 98, p. , trad. : « avec des amitiés consulaires et une gloire qui ne le cède en rien à celle des orateurs du Forum... ».

modifiés. Ce n'est du reste pas une particularité de ce traité, la plupart de ceux qui composent les *Œuvres morales* étant en grande partie issu d'*hypomnēmata* réorganisés en fonction d'une question précise (ici la tranquillité de l'âme, dans le *De cohibenda ira*, la colère). Cette origine explique la part très importante qui y est faite aux éléments empruntés, mais aussi leur éclectisme et parfois leur juxtaposition. Il ne faut cependant pas se méprendre sur ces textes qui sont en réalité beaucoup plus personnels qu'il n'y paraît. En enregistrant des éléments d'origines variées comme des lectures, des conversations, des réflexions ou encore des éléments de cours, ils se révèlent des objets uniques, et propres à un individu. C'est pourquoi, dans ce traité, l'abondance et l'hétérogénéité des éléments empruntés ne doit pas être interprétée comme un signe de leur caractère impersonnel, bien au contraire. Les sources très hétéroclites sont piochées chez les philosophes, les poètes (Homère, Pindare), les dramaturges (Euripide), et même dans la Bible (Évangile de Luc). Cet éclectisme est bien loin de l'unité doctrinale prônée par d'autres auteurs. C'est pourquoi Foucault parle à propos des *Œuvres morales* de Plutarque d'une « pratique réglée du disparate »⁸⁹⁷. Dans le *De Tranquillitate animi*, deux types d'emprunts peuvent être distingués : d'une part des exemples, des anecdotes et des citations poétiques (qui développent des images) et d'autre part des *logoi philosophoi* (arguments attendus, reproduits parfois sous forme de citations, parfois intégrés au texte). Or ces éléments sont inégalement répartis tout au long du texte, et révèlent une structure bipartite du traité. L'activité philosophique qui est ici en jeu reprend le modèle thérapeutique en développant la structure : *krisis* puis *askesis*. Dans un premier temps Plutarque établit le diagnostic : il accumule les exemples et les anecdotes permettant de visualiser la maladie de l'âme rencontrée. Dans un second temps, il mène l'exercice à proprement parler, afin de la guérir et a alors recours aux *logoi philosophoi*⁸⁹⁸.

Plutarque semble dans un premier temps accumuler les exemples et les anecdotes. Certains prennent la forme de citations poétiques (toutes sont détachées du texte), d'autres pas. Certaines sont des citations signalées, d'autres sont intégrées aux propos de l'auteur. Prenons le passage suivant :

⁸⁹⁷ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits* II, op. cit., p. 1240.

⁸⁹⁸ Nous suivons ici l'analyse d'Edouardo MACHADO, « Foucault, lecteur de Plutarque : de la notion de savoir « éthopoétique » à la construction d'une « esthétique de l'existence », *Le Télémaque* 2015/1 (n° 47), p. 115.

Καὶ μὴν « Οἶνός τε καὶ σαρκῶν ἐμφορήσεις σῶμα μὲν ἰσχυρὸν ποιοῦσι καὶ ῥωμαλέον, ψυχὴν δ' ἀσθενῆ· »⁸⁹⁹.

L'exemple passe ici par une citation signalée bien qu'elle soit intégrée à la phase de l'auteur qui prend soin de la relier à son développement par le connecteur « assurément ». Ce sont des images empruntées à la littérature ou à la peinture. En ce qui concerne les premières, il peut s'agir d'images métaphoriques qui prennent presque la forme de paraboles. L'auteur reprend effectivement un passage biblique :

*Unaquaeque enim arbor de fructu suo cognoscitur. Neque enim de spinis colligunt ficus : neque de rubo vindemiant uvam*⁹⁰⁰.

Cette citation n'est pas signalée, et aucune référence n'est précisée. Dans le passage suivant, qui prolonge la recommandation de se connaître soi-même pour ne pas aller à l'encontre de sa nature, l'auteur reprend ce type d'images, cette fois-ci empruntées à d'autres sources⁹⁰¹. Celui qui s'afflige de ne pas être un lion ou un chiot de Malte, dorloté dans le giron d'une veuve⁹⁰², celui-là a l'esprit frappé. Plusieurs d'entre elles sont ici accumulées pour défendre la même idée, comme si cette accumulation avait valeur de preuve. De fait, l'idée défendue est importante pour l'auteur qui la reprend quelques pages plus loin :

Ὅθεν οὐ δεῖ παντάπασιν ἐκταπεινοῦν οὐδὲ καταβάλλειν τὴν φύσιν ὡς μηδὲν ἰσχυρὸν μηδὲ μόνιμον μηδ' ὑπὲρ τὴν τύχην ἔχουσαν, ἀλλὰ τοῦναντίον εἰδότας ὅτι μικρὸν ἐστὶ μέρος τοῦ ἀνθρώπου τὸ σαθρὸν καὶ τὸ ἐπικηρον ᾧ δέχεται τὴν τύχην, τῆς δὲ βελτίονος μερίδος αὐτοῖ κρατοῦμεν ἐν ἧ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἰδρυθέτα, δόξαι τε χρῆσται καὶ μαθήματα καὶ λόγοι τελευτῶντες εἰς ἀρετὴν, ἀναφαίρετον ἔχουσι τὴν οὐσίαν καὶ ἀδιάφθορον⁹⁰³.

En définitive, ces références et citations donnent parfois lieu à des commentaires de l'auteur, mais ce n'est pas toujours le cas. Elles s'enchaînent aussi parfois sans autre forme de liaison, et les citations contribuent alors à fragmenter le texte. Il est frappant de voir que cet aspect fragmenté est plutôt le fait de la première partie du texte qui repose sur une dimension plus visuelle de la méditation. La composition de ce passage repose sur un effet de montage et du point de vue du style, la parataxe domine. C'est pourquoi il évoque

⁸⁹⁹ PLUTARQUE, op. cit., 13, p. 115, trad. : Assurément « le vin, l'ingestion de viande, rendent le corps fort et vigoureux, mais l'âme faible ».

⁹⁰⁰ *Vulgate*, Evangile de Luc, 6, 44. « De fait nous ne demandons pas à la vigne de porter des figes, ni à l'olivier du raisin ».

⁹⁰¹ Note 1 p. 116 de l'éd. utilisée : PINDARE, frag. 281 Turyn, fr. 234 Snell. Trad A. Puech. De virt. Mor., 451 D. Note 2 p. 116 : Odyssée, 6, 130.

⁹⁰² Note 3 p ; 116 : « Les Anciens choyaient les petits chiens de Mélité (Malte). Strabon 6, 2, 11 ; Athénée 12, 518 E ; Lucien, *Banquet*, 19, Théophraste, *Caractères*, 21, 9.

⁹⁰³ *Ibid.*, op. cit., 17, p. 123. Trad. : « Il ne faut donc nullement humilier et rabaisser notre nature, comme si elle n'avait rien de fort, de permanent, de supérieur à la Fortune, et que nous sommes les maîtres de la meilleure partie, là où résident nos plus grands biens, les opinions les plus valables, les sciences, les discours dont le terme est la vertu et qui sont inaliénables et incorruptibles ». Note 3 : « Ce passage est cité par Stobbée 2, 161, 8 comme un extrait d'un traité de Plutarque, *Sur l'amitié*, par ailleurs inconnu ».

la pratique de l'inventaire ou de la liste assez courante dans l'Antiquité. Sylvie Perceau, étudiant l'énonciation par catalogue dans l'épopée homérique, en souligne les spécificités. Elle fait remarquer que notre vision moderne de l'inventaire comme quelque chose de purement utilitaire et prosaïque ne correspond pas vraiment à la conception qu'en avaient les Anciens. Pour elle, ce type d'énonciation n'est pas un simple procédé mnémotechnique, mais il peut bien au contraire revêtir une fonction méditative. En effet, l'acte de reconstruction que présuppose la pratique du registre est quelque chose de subjectif. Sylvie Perceau va plus loin en soulignant qu'il est indissociable d'une situation d'énonciation, et recherche la précision par la collecte et l'enregistrement d'une expérience présentée comme directe :

Le discours catalogal sert à combler un vide d'expérience ou un déficit de connaissance reconnus comme tels par le récepteur qui peut compléter ce point de vue grâce à ce discours⁹⁰⁴.

Certes, le cadre des *hypomnēmata* est différent de celui de l'épopée homérique puisqu'il ne s'agit pas d'un récit ni d'une description. En revanche, ce rapprochement nous semble intéressant pour comprendre comment l'écriture par catalogue procède par petites touches afin d'aborder les différents aspects d'une question, tout en conférant simultanément à chacun d'eux une portée suffisante pour qu'il puisse être efficace même si on l'extrait du discours. Chaque sentence a une valeur locale et circonstancielle. C'est en ce sens que Sylvie Perceau attribue à ce dispositif énonciatif la capacité de laisser place à une certaine mobilité, contrairement à ce que ferait un discours plus élaboré et cohérent. Cette tension entre l'écriture qui permet de garder trace, et celle qui préserve une certaine mobilité en laissant place à la profusion du langage, nous semble essentielle dans la pratique de l'examen de soi.

Par la suite, à partir de la deuxième adresse à Paccius (468 a), se développe la seconde partie du traité, qui semble davantage accumuler les *logoi philosophoi*, soit les arguments permettant de se convaincre et de convaincre par la même occasion son lecteur. Après avoir diagnostiqué le mal à combattre, vient le temps de l'ascèse qui doit y remédier. Le but poursuivi ici par l'auteur est de se constituer un équipement (*paraskeuê*) que lui et son lecteur pourront utiliser au besoin. Aussi l'absence de lien entre les éléments recueillis permet-elle finalement à chacun d'eux de conserver sa valeur pleine et entière. Chacun peut être extrait et médité individuellement.

⁹⁰⁴ Sylvie PERCEAU, op. cit., p. 34.

c-2. Objectifs

L'examen de soi ici mené recherche-t-il seulement une efficacité éthique, en proposant des solutions pour parvenir à la tranquillité de l'âme, ou propose-t-il également une sorte de déchiffrement de soi par un travail de la pensée qui confronte ces mêmes règles à des situations personnelles ?

Cet examen propose des outils afin d'atteindre cet état de stabilité intérieure. Pour ce faire il développe un discours argumentatif qui intègre, comme nous l'avons vu, un grand nombre d'arguments attendus et d'exemples empruntés. Cependant, ceux-ci ne sont pas immédiatement admis, mais plutôt mis à l'épreuve par le jugement de l'auteur. Ce n'est pas au tout début du texte, mais un peu plus loin, que Plutarque justifie sa démarche en ces termes :

Οἱ δὲ πολλοὶ ποιήματα μὲν, ὡς ἔλεγεν Ἀρκεσίλαος, ἀλλότρια καὶ γραφὰς καὶ ἀνδριάντας οἴονται δεῖν ἀκριβῶς καὶ κατὰ μέρος ἕκαστον ἐπιπορευόμενοι τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ὄψει θεωρεῖν, τὸν δ' ἑαυτῶν βίον ἔχοντα πολλὰς οὐκ ἀτερπεῖς ἀναθεωρήσεις ἔῶσιν, ἔξω βλέποντες αἰεὶ καὶ θαυμάζοντες ἀλλοτρίας δόξας καὶ τύχας ὡσπερ μοιχοὶ τὰς ἐτέρων γυναῖκας, αὐτῶν δὲ καὶ τῶν ἰδίων καταφρονοῦντες⁹⁰⁵.

Or, poursuit-il, pour atteindre la tranquillité de l'âme, il faut au contraire se considérer soi-même, et s'adapter à ce qui nous convient :

Καίτοι καὶ τοῦτο μέγα πρὸς εὐθυμίαν ἐστί, τὸ [470b] μάλιστα μὲν αὐτὸν ἐπισκοπεῖν καὶ τὰ καθ' αὐτόν, εἰ δὲ μὴ, τοὺς ὑποδεεστέρους ἀποθεωρεῖν καὶ μὴ, καθάπερ οἱ πολλοὶ πρὸς τοὺς ὑπερέχοντας ἀντιπαρεξάγουσιν⁹⁰⁶.

L'examen de soi se conçoit d'abord comme un préalable nécessaire pour que les outils éthiques proposés soient adaptés à une personne et à une situation. C'est un travail introspectif de repérage, comme le montre l'image du regard (tourner les yeux vers soi-même). L'objectif principal poursuivi par Plutarque est-il encore de lutter contre un désordre intérieur en combattant des passions considérées de façon négative ? L'auteur peut d'abord sembler se contredire quand il affirme d'abord qu'il faut lutter contre les passions, avant d'expliquer que celles-ci ne sont pas forcément négatives. Dès l'ouverture du texte, il se place dans une vision dualiste :

Τί δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἄλλο ἢ λόγος εἰθισμένος καὶ μεμελετηκῶς τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τῆς ψυχῆς ἐξισταμένου πολλάκις ἐπιλαμβάνεσθαι ταχὺ καὶ μὴ περιορᾶν ἀπορρέον καὶ καταφερόμενον ἀπὸ τῶν παρόντων⁹⁰⁷.

⁹⁰⁵ PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, op. cit., 9, p. 110, trad. : « Les poèmes, les peintures, les statues des autres, la plupart des gens, disait Arcésilas, croient de leur devoir de les considérer attentivement par l'esprit et par les yeux, en les parcourant en détail, tandis que leur propre vie qui leur offre maint spectacle agréable ne les intéresse guère : ils regardent toujours au dehors, à admirer la gloire et la fortune d'autrui, comme des adultères les femmes des autres, tout en dédaignant la leur. »

⁹⁰⁶ PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, op. cit., 10, p. 110, trad. : « En vérité, c'est là une attitude grandement favorable à la tranquillité de l'âme, que de prendre avant tout en considération soi-même et sa propre situation, ou, à défaut, de porter ses regards sur plus démunis que soi au lieu de se comparer, comme la plupart, aux gens qui les dépassent. »

Comme Cicéron, il avance que l'exercice doit permettre à la partie rationnelle de l'homme de reprendre le dessus sur sa partie animale. Cependant, il développe également une vision beaucoup plus nuancée, et moins négative des passions, comme le montre l'image des deux jarres qu'il emprunte à l'*Iliade* :

Ὅτι δ' ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς εὐθυμίας καὶ δυσθυμίας ἔχει ταμειῖα, καὶ τοὺς τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν πίθους οὐκ
 « Ἐν Διὸς οὐδὲι κατακειμένους »⁹⁰⁸
 ἀλλ' ἐν τῇ ψυχῇ κειμένους αἱ διαφοραὶ τῶν παθῶν δηλοῦσιν⁹⁰⁹.

Cette image est importante puisqu'elle sera reprise et discutée quelques pages plus loin. La note de l'édition utilisée⁹¹⁰ y voit une référence à l'*Iliade*, cependant le passage d'Homère concerné⁹¹¹ a donné lieu à une réinterprétation par Hésiode qui semble beaucoup plus proche. Hésiode parlait d'une jarre unique, mêlant les biens et les maux. Il proposait ainsi une approche beaucoup plus moralisée, évoquant un mélange organique de ces derniers dont le dosage dépendrait des choix humains. Or c'est bien l'idée que développe Plutarque :

« Παλίντροπος γὰρ ἀρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου »,
 [474a] καὶ τῶν ἀνθρωπίνων καθαρὸν οὐδὲν οὐδ' ἀμιγές. Ἀλλ' ὥσπερ ἐν μουσικῇ βαρεῖς φθόγγοι καὶ ὀξεῖς ἐν δὲ γραμματικῇ φωνήεντα καὶ ἄφωνα γράμματα, μουσικὸς δὲ καὶ γραμματικὸς οὐχ ὁ θάτερα δυσχεραίνων καὶ ὑποφεύγων ἀλλ' ὁ πᾶσι χρῆσθαι καὶ μειγνύναι πρὸς τὸ οἰκεῖον ἐπιστάμενος, οὕτω καὶ τῶν πραγμάτων ἀντιστοιχίας ἐχόντων⁹¹².

Cette image débouche sur l'idée de composer avec ce qui nous est donné, les biens comme les maux, afin de créer une sorte d'« harmonie » (αρμονία)⁹¹³. Plutarque insiste sur ce mot qu'il répète par deux fois dans les lignes qui suivent. Son éthique se situe moins dans le combat que dans l'apprentissage de l'acceptation et de la jouissance. Ce que il met surtout en avant, c'est la nécessité d'apprendre à se contenter de ce qui nous est donné, et à en jouir pleinement :

⁹⁰⁷ PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, op. cit., 1, p. 99, trad. : « Comment sinon par la raison qui est habituée et exercée à maîtriser rapidement la partie passionnelle et irrationnelle de l'âme, qui s'égare souvent, et à ne pas la laisser s'échapper, emportée loin des biens présents ? »

⁹⁰⁸ HOMÈRE, *Iliade*, XXIV, v. 527.

⁹⁰⁹ PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, op. cit., 14, p. 118, trad. : « Que chacun garde en soi-même le trésor de la tranquillité de l'âme ou de son contraire, et que les jarres des biens et des maux au lieu de « reposer chez Zeus, dans le sol enfoncées » se trouvent dans l'âme, c'est ce que montre la différence des états d'âme. »

⁹¹⁰ Note 1 p. 118.

⁹¹¹ HOMÈRE, *L'Iliade*, XXIV, v. 525-534.

⁹¹² PLUTARQUE, *De la Tranquillité de l'âme*, op. cit., 15, p. 119, trad. : « L'harmonie du monde est alternative, comme celle de la lyre et de l'arc », et dans les affaires humaines rien n'est pur, ni sans mélange. Mais comme en musique il y a des sons graves et des sons aigus, en grammaire des voyelles et des consonnes, le musicien ou le grammairien est celui qui au lieu de prendre en grippe et d'éviter les uns ou les autres, sait se servir de tous, les mêler pour un dessein particulier. »

⁹¹³ Le passage qui précède utilise le même type d'image, mais avec les couleurs d'un tableau.

Πόθεν γε δὴ πρὸς ἀλυπίαν ψυχῆς καὶ βίον ἀκύμονα χρημάτων ὄφελος ἢ δόξης ἢ δυνάμεως ἐν ἀυλαῖς, ἂν μὴ τὸ χρώμενον [465b] εὐχάριστον ἦ τοῖς ἔχουσι καὶ τὸ τῶν ἀπόντων μὴ δεόμενον αἰεὶ παρακολουθῆ⁹¹⁴.

La tranquillité de l'âme n'est pas possible sans ce contentement, les deux expressions sont du reste associées comme s'il s'agissait d'un même but à atteindre : ἀλυπίαν ψυχῆς καὶ βίον ἀκύμονα (« au contentement de l'âme et à la tranquillité de la vie »). Le terme d'ἀκύμονα pour désigner la tranquillité reprend l'image, si commune dans l'Antiquité, de la mer calme (ἀ- l'absence, κύμονα- de vague) ou *galéné*, qui s'oppose à la tempête. En revanche, le terme ἀλυπίαν ici traduit par « contentement », est moins commun. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette notion qui a une importance capitale dans les *Essais*.

La contradiction initiale est en fait levée lorsqu'on considère que Plutarque distingue en réalité deux types de passions : les « passions par nature, qui sont enracinées dans l'âme humaine, et [les] passions contre nature, venues de l'extérieur et qui représentent donc une véritable maladie de l'âme »⁹¹⁵. L'ignorance, et la cupidité, qu'il considère comme des travers de son époque, font partie de ces passions contre nature contre lesquelles il faut lutter. Les passions naturelles en revanche, peuvent avoir un rôle positif dans le progrès vers la vertu. En accordant une grande place à cette idée de contentement, Plutarque change les objectifs de l'examen. Celui-ci doit désormais s'adapter à ce qui nous convient. Avec l'introduction de la distinction entre passions contre nature et passions naturelles, cette adaptation n'est plus simplement une adaptation à une situation, mais à un individu. En ce sens, ce texte réalise un examen de soi parce que Plutarque y propose ses propres règles, celles qu'il a soigneusement sélectionnées et consignées dans ses *hypomnēmata*, et qui lui conviennent personnellement. Ce ne sont pas celles d'une seule école, mais c'est un ensemble éclectique qu'il a rassemblé. Cette forme d'examen écrit est vouée à être poursuivie au quotidien, par une mise à l'épreuve conjointe de son action et de sa pensée. L'exercice ne porte donc pas uniquement sur les actions, mais également sur l'attitude intérieure à avoir au moment où on est confronté au réel, comme ce sera le cas dans l'examen chrétien⁹¹⁶.

⁹¹⁴ PLUTARQUE, *De la Tranquillité de l'âme*, op. cit., 1, p. 98-99, trad. : « Comment donc trouver dans les richesses, la gloire, le crédit à la cour une aide contre les chagrins de l'âme et la houle de la vie, si leur usage n'est point agréable à leurs possesseurs et si le désir des biens absents nous escorte toujours ? »

⁹¹⁵ Francesco BECCHI, « L'écrit de Plutarque sur la fortune : histoire d'une interprétation », Coimbra university press, disponible à l'adresse : https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/31664/6/5-%20tyche_et_pronoia.pdf?ln=en, p. 9.

⁹¹⁶ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 413.

Au terme de ces analyses, nous pouvons remarquer que l'examen de soi tel qu'il est réalisé à Rome autour des deux premiers siècles de notre ère s'inscrit tout d'abord dans un cadre historique et culturel bien précis : celui des *litterae latinae*. Ces œuvres philosophiques écrites à la manière des œuvres grecques sont destinées à l'aristocratie, c'est-à-dire à ceux qui détiennent un certain pouvoir politique. C'est pourquoi elles se conçoivent également comme un divertissement relevant de l'*otium*, pour des hommes qui souhaitent s'échapper un instant du *negotium*. L'importance de l'esthétique dans cette société justifie la place laissée à l'ornement, en termes de style comme de présentation matérielle du rouleau destiné à embellir une bibliothèque. Cependant le caractère plaisant du discours ne doit pas faire oublier ses ambitions éthiques. C'est parce qu'il est plaisant qu'il peut être efficace pour l'auteur comme pour son lecteur. Le recours aux *logoi philosophoi* ainsi qu'aux citations, notamment poétiques, s'explique en ces termes. L'objectif éthique est de rappeler un certain nombre d'idées dont la reformulation répétée et la relecture permettent l'intériorisation. Cette assimilation passe par la collecte d'éléments empruntés : sentences, exemples, anecdotes, morceaux de raisonnements. Leur choix est déjà conçu en lui-même comme un acte de méditation et de transformation de soi, mais il se prolonge dans l'acte par lequel l'auteur les intègre à son propre discours. Les modalités ne sont pas tout à fait les mêmes selon les textes étudiés. S'il est vrai qu'elle est le plus souvent argumentative, comme c'est le cas chez Cicéron ou Plutarque, elle semble quelque peu différente chez Sénèque. En effet, à partir de l'époque impériale, la correspondance introduit une nouvelle forme d'élaboration cette fois-ci narrative : l'examen passe alors par un récit de soi. Ce faisant, elle initie un renversement que poursuivra le christianisme. D'une part elle accordera une place toujours plus grande aux éléments personnels par rapport aux éléments empruntés, et d'autre part elle organisera au sein même du texte la confrontation des actes et des pensées personnelles avec les règles éthiques. Ce dernier changement est essentiel, et marquera un tournant majeur dans l'évolution des pratiques de l'examen de conscience. Chez Sénèque, l'anecdote personnelle est bien plus développée que chez Cicéron et Plutarque. Ce renouvellement formel se justifie par un changement d'objectif. L'anecdote personnelle permet en effet de vérifier la validité de la règle éthique collective et ainsi de la réaffirmer, en se fondant sur la posture d'autorité de l'auteur, ce qui est fondamentalement nouveau. Dans l'exercice chrétien également, le texte organisera la confrontation des situations personnelles de l'exercitant avec les règles collectives établies, cependant il ne sera plus question pour lui de les valider, n'étant plus

en posture d'autorité. Quels en seront alors les nouveaux objectifs ? L'élaboration argumentative y sera-t-elle elle tout à fait remplacée par l'élaboration narrative et les règles par rapport auxquelles l'examen de soi s'effectue seront-elles toujours d'ordre éthique ?

2- L'examen de conscience chrétien.

Dès les origines du christianisme, l'examen de conscience s'appuie sur son antécédent antique. Nous avons souligné, en ce qui concerne l'exercice qui nous intéresse ici, que cette époque avait introduit le récit de soi comme technique d'examen. Nous nous arrêterons d'abord sur *Les Confessions* d'Augustin, qui constituent une étape majeure dans le développement de cette dimension narrative, puis sur la version jésuite de l'examen de conscience, proposée des siècles plus tard, par le fondateur de cet ordre, dans un texte théorique (*Les exercices spirituels*), puis dans sa mise en application (*Le Journal des motions intérieures*).

a- *Les Confessions* d'Augustin, livre X, chapitre XXX⁹¹⁷

Augustin a joué un rôle capital dans le renouvellement des pratiques d'introspection au début du Moyen Âge. Fin connaisseur de la philosophie gréco-romaine qu'il réinterprète à l'aune de la pensée chrétienne, il apparaît à bien des égards comme un point de jonction capital entre ces deux traditions. Aussi est-ce tout naturel que la Renaissance, qui s'est elle aussi interrogée sur leur possible fusion, en ait fait un auteur fondateur. Écrites à la toute fin du IV^e siècle (sans doute en 397 ou en 398 ap. J.-C.), les *Confessions* sont pour Augustin l'œuvre de la maturité. Il a alors quarante-trois ans, a été baptisé une dizaine d'années auparavant, et ordonné prêtre sept ans plus tôt. Il a désormais suffisamment de recul sur sa pratique du christianisme, pour revenir sur « ses épreuves intellectuelles et morales »⁹¹⁸. Le livre est organisé comme une « quête de Dieu »⁹¹⁹, et le lecteur est invité à suivre la progression de l'auteur de ses premières années à la mort de Monique, sa mère. Si les premiers livres sont tout emplis de ferveur lyrique, les trois derniers, se rapprochent davantage des discussions philosophiques. Le dixième livre marque le début de cette nouvelle phase des *Confessions* :

⁹¹⁷ Nous utiliserons comme édition de référence AUGUSTIN, *Confessions*, tome 2, trad. Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

⁹¹⁸ p. 33.

⁹¹⁹ Joseph TRABUCCO, « Préface », dans *Les Confessions*, trad. Joseph TRABUCCO, Paris, Garnier-Flammarion, 2014, p. 6.

Jusqu'à Augustin a raconté les faits antérieurs ou immédiatement postérieurs à sa conversion. Il songe maintenant à contenter la requête de ceux qui le sollicitent de se décrire lui-même, tel qu'il se voit au moment où il rédige son livre⁹²⁰.

Ce livre évoque les différentes formes de mémoire. Nous avons choisi de nous attarder sur son trentième chapitre, qui prend pour sujet la concupiscence de la chair. Augustin y raconte comment il est encore hanté par les vestiges de sa vie passée sous la forme de rêves érotiques qui viennent contredire ses engagements religieux. C'est un passage important dans lequel certains ont cherché une clef d'interprétation de l'ensemble de l'œuvre⁹²¹.

a-1. Méthode

Comme dans les examens antiques que nous venons d'étudier, ce texte est un discours qui s'intègre dans une relation entre un maître et son élève. Cependant, dans les *Confessions*, cette relation binaire se trouve dédoublée. Le texte étant destiné à être rendu public, Augustin se pose en maître pour son lecteur, mais il est lui-même engagé dans une relation avec Dieu dans laquelle il se trouve cette fois dans la position de l'élève. La critique s'interroge encore sur les raisons qui l'ont conduit à se livrer ainsi au regard d'autrui. Certains⁹²² y ont vu une façon de tenter de faire taire ses nombreux détractaires, d'autres remarquent au contraire qu'Augustin ne s'en justifie jamais en ces termes, mais préfère mettre en avant sa volonté de « faire apparaître dans son propre cas les merveilleux effets de la grâce divine, afin d'encourager les pécheurs à espérer elle salut et à y travailler »⁹²³. C'est ce que montre notamment l'ouverture du onzième livre :

*Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes : magnus dominus et laudabilis ualde! iam dixi et dicam : amore amoris tui facio istuc*⁹²⁴.

Or, la grâce divine ne peut se manifester si elle n'est pas implorée et préparée par la pénitence. C'est pourquoi, l'ouvrage emprunte la démarche de la confession dont la grâce est la dernière étape : avouer ses péchés, s'en repentir, en être guéri⁹²⁵.

⁹²⁰ Pierre de LABRIOLLE, « Pourquoi Saint Augustin a-t-il rédigé des *Confessions* ? », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°12, juillet 1926, p. 40.

⁹²¹ Heiner LEGEWIE, *Augustinus. Eine Psychographie*, A. Marcus et E. Weber, Bonn, 1925.

⁹²² C'est une thèse très ancienne défendue notamment par M. WUNDT, dans « *Zeitschrift for neutestamentliche Wissenschaft* », t. XXII, 1920, p. 161-206.

⁹²³ Pierre LABRIOLLE, art. cit, p. 38.

⁹²⁴ AUGUSTIN, *Confessions*, Livre XI, 1, p. 296. Trad. : « Pourquoi dès lors vous raconter tout le détail de ces faits ? Ce n'est évidemment pas pour que vous les appreniez de moi ; non, c'est pour éveiller dans mon cœur, et, dans le cœur de ceux qui les liront, un plus vif amour, qui nous fera nous écrier d'une même voix : « Grand est le Seigneur, et vraiment digne de louanges ! » J'ai déjà dit, et je veux dire encore : « C'est par amour de votre amour que je fais cela ».

Tout d'abord, l'auteur s'adresse à son lecteur dans le but de l'instruire. Le début du livre X, est important pour qui veut comprendre le projet de l'ensemble de l'œuvre, et notamment le sens qu'il donne à la confession. Augustin y explique qu'il ne destine la lecture de son texte qu'aux âmes véritablement charitables, car elles seules le croiront quand il affirme dire la vérité :

*Sed quia caritas omnia credit, inter eos utique, quos conexos sibimet unum facit, ego quoque, domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum an uera confitear ; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit*⁹²⁶.

Cette insistance sur la charité évoque à certains égards l'amitié que présupposait tout dialogue philosophique. Le lien fraternel qui unit les enfants de Dieu se substitue alors à ce lien amical. Toutefois, ce lecteur à qui il s'adresse est comme le spectateur d'une pièce de théâtre, il ne fait qu'assister et surprendre le dialogue central qui se joue sur la scène, dans ce cas, le dialogue de l'auteur avec Dieu.

Le texte s'inscrit ensuite dans le cadre d'un dialogue entre un élève et son maître, même s'il ne laisse véritablement entendre qu'un seul des interlocuteurs. Chez les Anciens, cela se justifiait par le fait que le dialogue se réalise en différé dans le cadre d'une correspondance ou d'un traité dédié à un ami. Dans ce texte, cela s'explique parce que le maître est présupposé présent, mais ne peut pas à proprement parler répondre. Malgré cela, l'exercice prend la forme d'un discours directement adressé à Dieu. Chaque début de paragraphe renouvelle cette adresse. Le premier s'ouvre sur *iubes*⁹²⁷ (« vous m'ordonnez »), le suivant reprend ce modèle en commençant par le même verbe, cette fois-ci conjugué au passé (*iussisti* : « vous avez interdit »), et le dernier utilise une apostrophe (*deus omnipotens* : « Dieu tout-puissant »). L'examen prend la forme d'un long discours adressé à un être présent, mais qui reste. La relation à Dieu est familière et intime, elle ne passe par aucun intermédiaire humain. Ce rapport personnel de l'auteur à son Créateur se retrouve dans l'apostrophe affective : *deus meus*⁹²⁸ (« Seigneur mon Dieu »). Malgré tout, Dieu est d'emblée posé en maître comme l'indiquent ces deux verbes placés en position forte et appuyés, à l'intérieur du deuxième paragraphe, par *monuisti* (vous avez montré) et *dedisti*⁹²⁹ (vous avez donné). Face à ce nouveau type de maître, le dis-

⁹²⁵ Les principaux passages qui développent ces objectifs sont : Livre II, III ; Livre X, III-IV, Livre XI, I.

⁹²⁶ AUGUSTIN, *Confessions*, Livre X, X, 3, p. 241. Trad. : « Mais comme la charité « croit tout », du moins entre ceux qu'elle lie les uns aux autres en une étroite unité, moi aussi, Seigneur, je me confesse à vous pour que les autres l'entendent. Je ne puis leur prouver que je dis vrai, mais ceux-là me croient, dont la charité m'assure l'audience ».

⁹²⁷ *Ibid.*, livre X, XXX, 41, p. 270.

⁹²⁸ *Ibid.*, XXX, 41, p. 270.

⁹²⁹ *Ibid.*

ciple des Anciens devient un « fidèle » car une telle figure d'autorité requiert l'allégeance. C'est ce que montre ce passage dans lequel la périphrase par laquelle Augustin le désigne (*omnipotenti* soit « Tout Puissant »⁹³⁰) redouble l'idée d'omnipotence déjà exprimée dans la phrase :

*Nam ut nihil tale uel tantulum libeat, quantum possit nutu cohiberi etiam in casto dormientis affectu non tantum in hac uita, sed etiam in hac aetate, non magnum est omnipotenti, qui uales facere supra quam petimus et intellegimus*⁹³¹.

L'immensité de la tâche (corriger une défaillance bien installée), soulignée par les adverbess (aucune, le moindre), met en valeur la puissance de celui pour qui elle « n'est pas grand chose ». Pour autant, le Dieu d'Augustin n'est pas le Dieu terrible et distant de l'Ancien Testament, il est aussi le *bono domino* (« bienveillant Seigneur ») duquel on peut être proche. C'est une relation familière et intime que fait naître la méditation augustinienne. Elle ne passe pas par un quelconque intermédiaire humain (comme le seront plus tard les directeurs de conscience). Cette proximité rend possible la confiance, Augustin se livrant sans retenue, ni pudeur. Il n'hésite pas à partager ses pensées les plus intimes et honteuses, comme en témoigne le sujet choisi dans ce chapitre. Si les termes choisis pour évoquer ces rêves érotiques restent abstraits et généraux, comme les termes d'un théologien (*concupiscentia carnis, concubitu, delectationem, factum*⁹³²), ils n'en renvoient pas moins à une réalité humiliante dont l'auteur s'accuse assez durement. La vigueur des reproches qu'il va s'adresser peut surprendre si l'on considère qu'il pêche non pas en action, mais en pensée, et qui plus est de façon non intentionnelle puisque c'est dans ses rêves qu'il se laisse aller à la volupté. C'est là encore une différence majeure avec la philosophie antique que Foucault fait remarquer dans un passage de l'*Herméneutique du sujet* :

Dans tous les textes chrétiens sur la chasteté, vous verrez combien Socrate est mal vu, qui s'abstenait bien sûr d'Alcibiade quand Alcibiade venait se coucher près de lui, mais n'en continuait pas moins à le désirer⁹³³.

Il s'écarte par la même occasion du souci de l'image de soi, et du respect de la position sociale que nous avons remarqué dans les textes antiques étudiés. La nature très intime du discours se retrouve dans sa forme, puisque celui-ci ne contient que très peu

⁹³⁰ *Ibid.*, XXX, 42, p. 271.

⁹³¹ *Ibid.*, trad. : « De faire en sorte qu'aucune tentation de ce genre – fût-elle chétive au point d'être réprimée par le moindre mouvement de volonté, quand on s'est endormi dans de chastes dispositions – n'éveille en moi un plaisir, soit en ma vie actuelle, soit en ma vie à venir, cela n'est pas grand chose pour vous, ô Tout Puissant, « qui pouvez nous exaucer plus que nous ne demandons ».

⁹³² *Ibid.*, XXXX, 41, p. 270. Ces termes signifient respectivement : « la concupiscence de la chair », « l'union charnelle », « le plaisir », « l'acte ».

⁹³³ Michel FOUCAULT, *Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 414.

d'éléments empruntés. Le chapitre XXX est un texte homogène qui n'intègre que deux citations clairement détachées au début et à la fin.

Enfin, ce chapitre est très rigoureusement construit selon un ordre argumentatif, auquel s'articulent de brefs passages de récit. Il comprend une introduction, d'un développement en trois parties et d'une conclusion reprenant l'introduction. L'argumentation suit un schéma précis, celui d'un parcours pénitentiel : le rappel de la règle divine, l'aveu d'un manquement à cette règle, le désarroi face à cette faute suivi du repentir, et l'appel à la grâce divine. L'introduction rappelle non seulement la loi divine qui interdit la concupiscence de la chair, mais également le fait qu'Augustin ait de lui-même consenti à cette règle :

*Et quoniam dedisti, factum est, et antequam dispensator sacramenti tui fierem*⁹³⁴.

A partir de la phrase suivante, Augustin formule son aveu :

*Sed adhuc uiuunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit*⁹³⁵.

Il insiste alors sur son impuissance et son désarroi. C'est une opposition très nette qu'il fait ici entre les « habitudes » et le « travail » effectué sur la mémoire. Celle-ci sera filée dans le reste du texte. Cet aveu se poursuit dans les lignes suivantes, il est formulé avec clarté et sans complaisance, et il est de l'ordre du constat :

*et occursantur mihi uigilanti quidem carentes uiribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem, sed etiam usque ad consensionem factimque simillimum*⁹³⁶.

L'auteur met en scène son étonnement face à sa propre altérité. Il constate, en lui-même, une « différence » :

*Numquid tunc ego non sum, domine deus meus ? Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra monumentum, quo hinc ad soporem retransseo uel huc inde retransseo !*⁹³⁷

⁹³⁴ *Ibid.*, XXX, 41, p. 270. Trad. : « Et grâce à votre don, j'ai choisi cet état avant même de devenir le dispensateur de votre sacrement. »

⁹³⁵ *Ibid.*, trad. : « Mais vivent encore dans ma mémoire- dont j'ai si longuement parlé- les images de ces plaisirs : mes habitudes passées les y ont fixées. »

⁹³⁶ *Ibid.*, 41, p. 270 : « Elles se présentent à moi débiles tant que je suis à l'état de veille ; mais quand c'est pendant on sommeil, elles provoquent en moi non seulement le plaisir, mais le consentement au plaisir, et l'illusion de l'acte lui-même. Elles ont, quoique irréelles, une telle action sur mon âme, sur ma chair, qu'elles obtiennent ».

⁹³⁷ AUGUSTIN, *Les Confessions*, livre X, XXX, 41, p. 270-271, op. cit., trad. : « Suis-je donc autre que moi-même, Seigneur mon Dieu ? Il y a une telle différence entre moi et moi-même, de l'instant où je glisse au sommeil, à celui où je reviens à l'état de veille ! »

Plus loin il parlera de « distance » :

*Ipsaque distancia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus*⁹³⁸.

Il s'interroge sur le fait qu'il ne parvienne pas à garder le contrôle sur lui-même, accumulant les questions et les exclamations. Il exprime ensuite toute sa honte et son sentiment de culpabilité face à cette défaillance. Après l'aveu vient l'appel à la grâce divine. Augustin implore désormais le Seigneur de lui accorder son pardon. Cette dernière partie, qui est tout aussi développée que la précédente, commence à partir du troisième paragraphe. Seul Dieu peut guérir ce qu'il ne peut pas même s'expliquer. Il utilise alors l'image de la glu, qui évoque le détachement des anciens :

*Augebis, domine, magis magisque in munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae uisco expedita, ut non sit rebellis sibi*⁹³⁹

La conclusion est à nouveau l'occasion d'une citation biblique au discours direct, issue de la même épître que la citation initiale, et qui boucle ainsi le passage par un retour à la parole inspirée d'un apôtre :

*Nunc tamen quid adhuc sim in hoc genere mali mei, dixi bono domino meo exultans cum tremore in eo, quod donasti mihi, et lugens in eo, quod inconsummatum sum, sperans perfecturum te in me misericordias tuas usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum absorpta fuerit mors in victoriam*⁹⁴⁰.

Ce texte à dominante argumentative analyse une expérience intime (des rêves inappropriés pour un prêtre), en l'inscrivant dans le cadre d'une démarche pénitentielle. Il agit sur son auteur parce qu'il retrace et réalise à la fois un cheminement spirituel : avouer la faute, formuler des regrets et s'humilier, et implorer la grâce divine. Il repose sur l'engagement personnel de ce dernier, qui livre sans pudeur sous le regard d'un lecteur supposé fraternel. La lecture doit permettre à celui-ci aussi de réaliser un exercice, en se mettant à la place d'Augustin, en souffrant avec lui, en priant pour lui, et enfin en louant Dieu de lui avoir accordé sa grâce. Dès lors, s'il est clair que l'examen de conscience augustinien recherche une progression, comment se conçoit-elle ?

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 271, trad. : « La distance même entre ces deux états nous fait sentir que ce n'est pas nous qui avons fait ce qui, à notre vif regret, s'est fait en nous ».

⁹³⁹ *Ibid.*, XXX, 42, p. 271, trad. : « Vous multipliez de plus en plus, Seigneur, vos bienfaits à mon égard, afin que mon âme, se dégageant de la glu de la concupiscence, me suive jusqu'à vous ».

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 271-272, trad. : Pour le moment, j'ai dit à mon bienveillant Seigneur où j'en suis encore dans cet ordre de faiblesses « exultant avec crainte » pour ce que vous m'avez déjà donné, et pleurant sur ce qu'il y a encore chez moi d'incomplet. J'espère que vous accomplirez en moi vos miséricordes, jusqu'à la paix plénière que possèdera en vous mon être extérieur et intérieur, lorsque la mort « aura été engloutie pour la victoire ». Référence de la citation biblique : I. Corinthiens, XV, 54 : *Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est : Absorpta est mors in victoria.*

a-2. Objectifs

Cet examen poursuit un objectif éthique, mais y adjoint une dimension exégétique qui était absente chez Cicéron et Plutarque, mais que l'on commençait à déceler chez Sénèque qui commençait, pour cette raison, à recourir au récit de soi.

Dans les textes étudiés précédemment, il s'agissait avant tout de mettre à l'épreuve des outils dans le but de remédier à une défaillance. Dans le texte d'Augustin, la défaillance est devenue une faute morale source de culpabilité, mais l'exercice a toujours pour objectif de trouver des solutions afin d'y remédier. L'auteur reprend même l'image de la thérapie au début du livre X :

*Verum tamen tu, medice meus intime (...)*⁹⁴¹.

Dieu remplace le philosophe dans le rôle du médecin. Pour autant, cela ne veut pas dire que tout effort doit être abandonné. Pour Augustin, l'homme peut être acteur de sa guérison même s'il n'en est plus le seul artisan. Dans les textes précédents, le discours philosophique permettait de rappeler des règles éthiques et de se les rendre progressivement naturelles par leur répétition dans le cadre du processus d'écriture-relecture (et éventuellement à nouveau écriture). Dans l'examen de conscience d'Augustin, il y a bien encore une règle qu'il va falloir appliquer, mais celle-ci a changé de nature. Elle n'est plus éthique formulée par des philosophes à des fins pratiques, mais vient de Dieu lui-même, ce sur quoi l'auteur insiste dès le premier mot du chapitre : *iubes*. De plus, le choix d'une citation directe de la Bible met encore davantage en valeur le fait qu'il s'agisse d'un commandement divin :

*(...) a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi*⁹⁴².

Ces deux éléments font retentir la règle avec autorité. Chez Cicéron et Plutarque, les règles étaient multiples (Plutarque citait même la Bible, et que tous deux mêlaient les différentes doctrines) et aucune n'était présumée bonne. C'était l'exercice de ses facultés de jugement mené dans le cadre d'un discours essentiellement argumentatif, qui devait permettre de les valider. Dans la lettre de Sénèque, celle selon laquelle le luxe doit être rejeté n'est pas non plus admise dès le départ, mais elle est démontrée par l'anecdote personnelle qui est développée et dont elle tire leçon. Ici au contraire la règle est d'emblée posée comme autorité, elle n'est pas contestable. Il ne s'agit pas de la vérifier, mais de s'y confronter pour mesurer à quel point on s'en serait éloigné.

⁹⁴¹ AUGUSTIN, *Confessions*, Livre X, 3, p. 242. Trad. : « Pourtant vous êtes le médecin de mon âme (...) ».

⁹⁴² I Corinthiens, 7, 38, trad. : « contre la concupiscence de la chair, contre la concupiscence des yeux et l'ambition du monde. » Trad. de l'éd. des *Confessions*, p.270.

C'est pourquoi l'efficacité éthique est subordonnée à une démarche exégétique. Cela commençait déjà à être le cas chez Sénèque, qui validait la règle éthique de l'abandon du luxe en se fondant sur une anecdote personnelle. La suite du texte d'Augustin mêle un récit de soi et une analyse simultanée de ce récit afin de mettre en évidence des défaillances. L'auteur rappelle le choix qu'il a fait de rentrer dans les ordres, cet état préférable au mariage. Nous avons montré que l'on commençait à trouver chez Sénèque des traces d'une évaluation personnelle à l'aune de certaines règles (éthiques), et l'aveu de défaillances par rapport à elles. Ces défaillances en revanche, étaient entièrement imputables au sujet, puisqu'elles provenaient d'un dérèglement des désirs. Sans pour autant se disculper (puisque'il s'accuse très clairement de cette défaillance), Augustin ne se présente pas comme entièrement responsable de cette dernière. L'imagination est présentée comme la source de ses troubles. Ce sont les « images de ces plaisirs » qui vivent encore dans sa mémoire. Elles sont liées aux souvenirs de sa vie passée. Ces images sont « irréelles » et « fausses », pourtant, leur action est bien réelle sur son âme et sur sa chair. Pour autant, Augustin en assume la responsabilité remarquant que, dans son sommeil, alors qu'il n'est plus conscient, il consent au plaisir, lui donne son assentiment :

*Non solum usque ad delectationem, sed etiam usque ad consensionem*⁹⁴³.

L'idée est appuyée par le balancement *non solum [...] sed etiam*, ainsi que par le parallélisme de construction entre *ad delectationem* et *ad consensionem*. L'aveu tient une place capitale dans cet examen parce qu'il permet de dévoiler une vérité cachée. C'est par lui qu'Augustin se justifie d'avoir rendu public son texte, au début du livre X :

*Ecce enim ueritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, uenit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*⁹⁴⁴.

Ce dévoilement est présenté par l'image topique de la mise en lumière (*uenit ad lucem*). Comme l'explique Augustin au début du livre X, l'exercice doit permettre de « se révéler » (*indicare*) aux yeux d'autrui :

*Indicabo me talibus*⁹⁴⁵.

Le choix du verbe *indicare* est intéressant si l'on considère qu'il signifie également « indiquer », « dénoncer » ou « évaluer »⁹⁴⁶. La connaissance de soi n'est qu'une étape qui

⁹⁴³ AUGUSTIN, *Confessions*, Livre X, XXX, 41, p. 270, trad. : « Elles provoquent en moi, non seulement le plaisir, mais le consentement au plaisir ».

⁹⁴⁴ *Ibid.*, Livre X, I, 1, p. 240, trad. : « Mais « vous avez aimé la vérité » puisque « celui qui réalise la vérité vient à la lumière ». Je veux donc la réaliser dans mon cœur devant vous par les aveux que je fais, et devant un grand nombre de témoins par ce que j'écris ici-même ».

⁹⁴⁵ AUGUSTIN, *Confessions*, Livre X, IV, 5, p. 243, trad. : « A ceux-là [ceux qui veulent mêler leurs remerciements à ceux d'Augustin et prier pour lui] je veux bien me révéler ».

⁹⁴⁶ Article « *indico, as, are, avi, atum* », dans Dictionnaire de *Gaffiot*, op. cit., p. 804.

doit conduire à la seule connaissance qui importe : celle de Dieu. C'est ce qu'explique Augustin dès l'ouverture du dixième livre, en citant un passage de l'Épître aux Corinthiens :

*Cognoscam te, cognitur meus, cognoscam, sicut et cognitus sum*⁹⁴⁷.

Dans l'examen augustinien, l'expérience intime est racontée et analysée dans le but de remédier aux fautes commises et de ne plus les reproduire, mais cette efficacité est subordonnée à celle de l'aveu. L'exercice organise une confrontation des actes ou des pensées avec la règle divine (dans ce cas le rejet de la concupiscence de la chair), de laquelle naît l'aveu (celui des rêves érotiques). Il permet ainsi de révéler une vérité sur soi-même, qui n'était pas apparente au premier abord. L'aveu en lui-même est salutaire, il requiert le regard d'autrui. C'est pourquoi le regard porté sur soi-même s'accompagne nécessairement du regard d'un autre, ce qui justifie de rendre le texte public. Cette exégèse vise la connaissance de soi en tant qu'être voué à Dieu, elle fait donc également progresser vers la connaissance de Dieu. Elle devient le support nécessaire à toute tentative de progression éthique.

b- L'examen de conscience jésuite

Jusqu'à la fin de sa vie, le fondateur de la Compagnie de Jésus a pratiqué avec rigueur les techniques ascétiques qu'il recommandait, au premier rang desquelles se trouve l'examen de conscience. On pense par exemple au témoignage de Lainez, en 1547 : « semaine à semaine, mois à mois, jour à jour, cherchant chaque jour à faire des progrès »⁹⁴⁸. Le premier texte que nous allons étudier est extrait des *Exercices spirituels*. Il se distingue sur un point essentiel : il ne s'agit pas d'un exercice d'examen de conscience, mais d'une méthode afin de réaliser ce type d'exercice, dont nous analyserons un exemple dans un second temps avec un extrait du *Journal des Motions intérieures*.

Les *Exercices spirituels* constituent un ouvrage fondateur de la pensée jésuite, mais ils sont aussi, plus largement, représentatifs de la littérature spirituelle méthodologique en pleine expansion au XVI^e siècle⁹⁴⁹. Pourtant ce texte « n'était pas à l'origine destiné à être diffusé ni à être lu. Témoignant d'une expérience vécue, jugée digne d'être

⁹⁴⁷ AUGUSTIN, *Confessions*, Livre X, 1, 1, p. 240, trad. : « « Je vous connaîtrai », ô vous qui me connaissez, « je vous connaîtrai comme je suis connu de vous » ».

⁹⁴⁸ P. Joseph de GUIBERT, *La Spiritualité de la compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Rome, 1953.

⁹⁴⁹ On pense par exemple au non moins célèbre *Livre de l'oraison et de la méditation* de Louis de Grenade (1504-1588).

partagée, ce manuel pratique devait être « donné » par un directeur spirituel, qui ne faisait que diriger l'exercitant, le laissant trouver lui-même ce qui lui convient, en vue d'une seule et unique fin « chercher et trouver la volonté de Dieu sur l'organisation de sa vie et le salu de son âme »⁹⁵⁰. L'histoire de cette œuvre est complexe, car de très nombreuses versions en ont été composées. L'origine du projet remonte au séjour de Loyola à Manrèse, petite ville de Catalogne, entre 1522 et 1523⁹⁵¹. Il est alors âgé de trente-et-un ans, et fait route vers la Terre Sainte. Cet endroit est pour lui le lieu d'une expérience spirituelle, dont il garde note dans un carnet, se disant qu'elles pourraient servir à d'autres, on l'appelle le *Cahier de Manrèse*. La première version des *Exercices spirituels*, rédigée en espagnol, est le fruit d'un long travail de réécriture et de recomposition de ces notes, achevé en 1544, alors que Loyola est devenu Supérieur Général de la Compagnie de Jésus. Ce texte, dont il confie la copie à quelqu'un d'autre est ensuite immédiatement annoté par Loyola, c'est la première version officielle du texte, dite *Autographe*. Du vivant de l'auteur, elle est par deux fois traduite en latin. La *Versio Prima* a sans doute été réalisée par Loyola lui-même, elle reste très proche du texte *Autographe*, et son style est plus efficace que travaillé. L'autre version, nommée *Vulgate* est l'œuvre de l'humaniste André des Freux (Frusius). Elle s'éloigne davantage du texte d'origine et son style est beaucoup plus recherché. Si le Saint Siège approuve les deux traductions en 1547, Loyola choisit la seconde pour faire largement éditer son œuvre, précédée d'une Lettre de recommandation du pape Paul III, en 1548. C'est cette version des *Exercices* qui sera considérée comme leur version officielle pendant près de trois siècles, alors que la version *Autographe* ne sera publiée pour la première fois à Rome qu'en 1615. La barrière de la langue en a vraisemblablement limité la diffusion à l'Espagne et à l'Amérique latine. Il faut attendre le XIX^e siècle pour que l'on recommence à s'intéresser à cette première version du texte. Jean Roothaan, un prêtre jésuite, en propose une nouvelle traduction latine en 1835. Cette entreprise a contribué à remettre le texte *Autographe* en valeur, et de nombreuses traductions dans les différentes langues européennes en ont alors été proposées (la première date de 1854, elle est l'œuvre de P. Pierre Jennessaux). Nous faisons, nous aussi, le choix de travailler sur cette version *Autographe*, dont Edouard Gueydan a proposé une nouvelle traduction.

⁹⁵⁰ Ralph DEKONINCK, *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, p. 138.

⁹⁵¹ Nous empruntons ces repères à l'introduction d'Edouard Gueydan dans : Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, trad. Edouard Gueydan, Paris, Desclée de brouwer Bellarmin, coll. Christus n°61, 2006, p. 7 sq.

Le *Journal des Motions*, en revanche, est un texte beaucoup moins connu, et plus atypique, qui offre un exemple de méditation écrite, pratiquée par le fondateur même de la Compagnie de Jésus. Ce n'est pas une œuvre (son auteur ne lui donne du reste pas de titre) et il est peut-être même excessif de parler de « journal »⁹⁵² étant donné la forme du texte. Celui-ci est organisé de manière chronologique, mais contient de nombreuses bifurques et des ajouts postérieurs. Seule une partie en a été conservée, sous la forme de vingt-six feuillets recto-verso entièrement autographes, et composés entre le 2 février 1544 et le 27 février 1545 alors que Loyola mûrit des décisions lourdes de conséquences pour la Compagnie de Jésus, à la veille de l'ouverture du Concile de Trente (en décembre 1545). Ces décisions concernent l'élaboration des « Constitutions sur les missions », mais aussi des choix économiques décisifs pour ce nouvel ordre, alors que la Contre-Réforme catholique s'interroge sur la réforme de ses institutions, mais aussi sur un nouveau projet de société chrétienne :

Le *Journal* d'Ignace, sur un mode extraordinairement surprenant, est au centre de ces choix, qu'il s'agisse très directement, de la décision du régime financier de l'ordre, mais aussi de l'élaboration des « Constitutions sur les missions », deuxième « dossier » ouvert à l'époque du *Journal*, avec le double problème de la dotation des missions et des modalités d'insertion dans le tissu de la société laïque. Comment conjointement la revendication du modèle franciscain de pauvreté, très présent dans toute la période de l'élaboration des Constitutions jésuites, comme en témoigne la documentation précise réunie à partir de 1547 par Juan de Polanco, et la lutte pour le contrôle des institutions caritatives ?⁹⁵³

Ce texte personnel, qui accompagne cette prise de décision, n'était pas voué à être diffusé, et il n'a été publié dans sa totalité que quatre siècles après la mort de son auteur (en 1934).

b-1. Un texte prescriptif : les Exercices spirituels*⁹⁵⁴, *Première semaine

L'examen de conscience fait partie des exercices spirituels recommandés par le célèbre ouvrage de Loyola. Il s'agit là encore d'un exercice propédeutique puisque c'est le tout premier qui y soit présenté. Toute la première semaine des *Exercices* est consacrée

⁹⁵² Le titre « Journal des motions intérieures » est le nom que lui a donné Maurice Giuliani en traduction d'une partie de la page de titre en langue latine ajoutée en 1658 au manuscrit espagnol primitif. Lui-même s'interroge des années plus tard sur le choix de ce terme de « journal » « Présentation générale » dans Ignace de LOYOLA, *Journal des motions intérieures, Suivi du Papier des élections et du Feuilleton de Madrid*, Ed. critique et nouvelle traduction des manuscrits autographes par A.-P. Fabre, Bruxelles, Lessius, 2007, p. 9.

⁹⁵³ Pierre-Antoine FABRE, « Propositions de lecture », dans *Journal des motions intérieures*, op. cit., p. 245.

⁹⁵⁴ Nous utiliserons comme édition de référence le texte original en espagnol : Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, texto autographe, Madrid, Christo Rey, 1977, disponible à l'adresse : www.cristorey.org. Comme traduction, nous nous référerons à une édition récente qui se fonde sur cette version Autographe (c'est-à-dire la version espagnole du texte) : Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, trad. Edouard Gueydan, Paris, Desclée de brouwer Bellarmin, coll. Christus n°61, 2006.

au péché et à la pénitence. Loyola commence par présenter le *Principio y fundamento* (« Principe et fondements ») : l'homme doit louer Dieu et le servir, il doit désirer et choisir uniquement ce qui le conduit à cette fin. Il présente ensuite les différentes étapes de l'« Examen particulier et quotidien », ses différentes étapes), puis de l'examen général de conscience. Il détaille la façon de procéder à cet examen, puis présente enfin les avantages de cette pratique, avant de commencer à expliquer quels sont les cinq exercices de cette semaine. Ils suivent une logique spirituelle renvoyant au moment le plus important de la vie de Loyola, à savoir sa conversion à Manrèse en 1522, même si celui-ci n'est jamais mentionné. Cette semaine :

(...) en est pour ainsi dire la relecture théologique, et c'est à ce titre qu'[elle] balise le chemin intérieur de conversion en tout point personnel de celui qui fait les *Exercices*⁹⁵⁵.

Le chapitre de cette première semaine se ferme par une addition qui donne des précisions sur les postures physiques à adopter pendant la méditation, sur les différentes façons de rester dans l'état d'esprit de la pénitence : ne pas rire, rester dans le noir, tenir les yeux baissés, et les différentes façons de châtier dans sa chair (pénitences extérieures), et toutes sortes de privations (de nourriture, de sommeil...).

Loyola distingue l'examen général de l'examen particulier. Il recommande aux « personnes plus frustrées »⁹⁵⁶ de commencer par ce dernier avant d'entreprendre le général, et pour les autres, de faire l'inverse. L'examen général, comme l'indique le sous-titre qui lui est attaché, est fait « pour se purifier et pour mieux se confesser »⁹⁵⁷. Il est régi par les cinq règles suivantes :

[43] MODO DE HACER EL EXAMEN GENERAL, Y CONTIENE EN SI CINCO PUNTOS.

1° *puncto*.

El primer puncto es dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios rescibidos. 2° El 2°: pedir

gracia para conoscer los pecados, y lanzallos.

3° El 3°: demandar cuenta al ánima desde la hora que se levantó hasta el examen presente, de hora en hora o de tiempo en tiempo; y primero, del pensamiento; y después de la palabra y después, de la obra; por la misma horden que se dixo en el examen particular.

4° El 4°: pedir perdón a Dios nuestro Señor de las faltas.

*5° El 5°: proponer enmienda consu gracia. Pater noster*⁹⁵⁸.

⁹⁵⁵ Pierre GERVAIS, « Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et la contrition chrétienne, dans *Nouvelle revue théologique* 2014/1 (Tome 136), p. 26-47.

⁹⁵⁶ Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 36.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁵⁸ Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 53. Trad. : « EXAMEN GENERAL

Le premier point est de rendre grâce à Dieu notre Seigneur pour les bienfaits reçus.

Le deuxième point : demander la grâce de connaître ses péchés et de les rejeter.

On retrouve les grandes étapes relevées plus haut chez Augustin (aveu, regret et humiliation, demande du pardon divin), mais de façon beaucoup plus détaillée. Puisqu'il s'agit de préciser la méthode, l'ordre dans lequel les éléments doivent être examinés est précisé : « d'abord des pensées, puis des paroles, puis des actes ». Comme nous le remarquons plus haut, l'examen de conscience chrétien, contrairement à l'examen antique, fait passer l'analyse des pensées avant celle des actes. Loyola distingue trois types de pensées en fonction de leur origine : celles qui nous sont propres, celles qui naissent de notre seule liberté et de notre seul pouvoir, et celles qui nous viennent du dehors (du bon ou du mauvais esprit). Les actes doivent être confrontés à trois types de règles :

[42] DE LA OBRA.

Tomando por obieto los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia y comendaciones de los superiores, todo lo que se pone en obra contra alguna destas tres partes, según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado. Entiendo comendaciones de superiores, así como bullas de cruzadas y otras indulgencias, como por paces, confessando y tomando el santísimo sacramento; porque no poco se peca entonces, en ser causa o en hacer contra tan pías exortaciones y comendaciones de nuestros mayores⁹⁵⁹.

Comme dans l'examen antique, les paroles sont elles aussi importantes :

Mas en todo lo que está dicho hay mérito en bien ordenar, y peccado en el mal enderezar o en vanamente hablar⁹⁶⁰.

L'examen particulier et quotidien vise un défaut ou un péché particulier, préalablement ciblé (généralement lors de l'examen général), et qu'il s'agit de corriger. Loyola le définit en ces termes :

[25] El segundo, después de comer, pedir a Dios nuestro Señor lo que hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse cuántas veces a caído en aquel pecado particular o defecto, y para se enmendar adelante; y conseqüenter haga el primer examen, demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular, de la qual se quiere corregir y enmendar, discurrendo de hora en hora o de tiempo en tiempo, comenzando desde la hora que se levantó hasta la hora y puncto del examen presente; y haga en la primera línea de la g = tantos puntos quantos a incurrido en aquel pecado particular o defecto; y después proponga de nuevo de enmendarse hasta el segundo examen que hará.

[26] El tercero tiempo, después de cenar se hará el 2 examen, asimismo de hora en hora, comenzando desde el primer examen hasta el 2 presente, y haga en la 2ª línea de la misma g = tantos puntos quantas veces a incurrido en aquel particular pecado o defecto⁹⁶¹.

Le troisième point : demander compte à mon âme, depuis l'heure du lever jusqu'au présent examen, heure par heure ou période par période, d'abord des pensées, puis des paroles, puis des actes, selon le même ordre qui a été indiqué dans l'examen particulier.

Le quatrième point : demander pardon des fautes à Dieu notre Seigneur. Le cinquième point : former le propos de s'amender avec sa grâce. *Pater noster.* »

⁹⁵⁹ *Ibid*, p. 52. Trad. : « Si l'on prend pour matière d'examen les dix commandements, les préceptes de l'Eglise et les ordonnances des supérieurs, tout acte commis à l'encontre de l'un de ces trois domaines est, selon sa plus ou moins grande gravité, un péché plus ou moins grand. »

⁹⁶⁰ *Ibid*, p. 51. Trad. : « Dans tout ce qui est dit, il y a mérite à bien ordonner ses paroles et il y a péché à parler de façon déréglée ou à la légère. »

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 45. Trad. :

« EXAMEN PARTICULIER ET QUOTIDIEN

Il comprend trois temps, et demande qu'on s'examine deux fois

L'idée de « défaut » (*defecto*) est intéressante. Elle signifie que l'examen ici mené ne vise pas seulement à corriger des péchés, c'est-à-dire des manquements ponctuels à la règle, mais également des défauts ancrés dans notre nature profonde. On remarquera également que Loyola prescrit de garder une trace écrite de ces examens, même s'il s'agit de simples points sur une ligne, l'écrit permet alors de garder trace du cheminement suivi.

L'examen de conscience est relayé par d'autres techniques spirituelles, au premier rang desquelles se trouve le recours à l'imagination⁹⁶². Loyola prône notamment la composition de lieu, méditation qui prend pour support un tableau que l'on se représente mentalement et dans lequel on se projette. S'imaginant dans telle ou telle situation, le fidèle agit dans sa vision. Le dernier exercice de la semaine, par exemple, est une méditation sur l'enfer qui doit permettre de mettre en garde contre le péché. Elle fait appel aux cinq sens :

(...) voir par la vue de l'imagination les flammes de l'enfer (66), entendre de mes oreilles les plaintes, les hurlements, les cris, les blasphèmes contre le Christ notre Seigneur et contre les saints (67), sentir par l'odorat le soufre et la pourriture (68), goûter par le goût des choses amères par exemple les larmes, la tristesse et le ver de la conscience (69) ; enfin toucher par le tact, c'est-à-dire sentir comment les flammes touchent et embrasent les âmes (70)⁹⁶³.

Méditer sur les peines de l'enfer, c'est « les éprouver dans son âme et dans son corps ». C'est une méditation purgative, qui réalise une « ascèse de l'imagination », par la « mise à l'épreuve de la sensibilité »⁹⁶⁴. C'est la sensibilité qui devient dans ce cas l'objet de l'épreuve, ce qui était totalement absent de la méditation gréco-latine.

L'examen de conscience que Loyola recommande de pratiquer de façon quotidienne ponctue pour lui la vie chrétienne, il est le fondement de toute la démarche des

Le premier temps. Le matin, tout de suite après s'être levé, on doit former le propos de se garder avec soin du péché particulier ou du défaut dont on veut se corriger ou s'amender.

Le deuxième temps. Après avoir mangé, demander à Dieu notre Seigneur ce qu'on veut, c'est-à-dire la grâce pour se rappeler combien de fois on est tombé dans ce péché particulier ou ce défaut, et pour s'amender à l'avenir.

Ensuite, qu'on fasse le premier examen en demandant compte à son âme du point particulier qu'on s'est proposé et dont on veut se corriger et s'amender ; on parcourra (*discurriendo*) heure par heure ou période par période, en commençant depuis l'heure où l'on s'est levé jusqu'à l'heure et l'instant du présent examen. Qu'on fasse sur la ligne du F autant de points qu'on est tombé de fois dans ce péché particulier ou ce défaut ; et, ensuite, qu'on forme à nouveau le propos de s'amender jusqu'au second examen que l'on fera.

Le troisième temps. Après avoir pris le repas du soir, on fera le second examen, également heure par heure, en commençant depuis le premier examen jusqu'au second et présent examen. Qu'on fasse sur la seconde ligne du même F autant de points qu'on est tombé de fois dans ce péché particulier ou ce défaut. »

⁹⁶² Pour plus de détails à ce sujet, se reporter, par exemple, à l'article suivant : Frank GREINER, « Fictions et dévotion au XVIII^e siècle : une pédagogie de l'imaginaire », *Littératures classiques* 2012/3 (n° 79), p. 95-110.

⁹⁶³ Pierre GERVAIS, art. cit., p. 43.

⁹⁶⁴ Ralph DECKONINCK, op. cit., p. 162.

Exercices. Les cinq qui doivent être menés lors de la première semaine n'en sont en quelque sorte qu'un complément :

Les cinq exercices de la première semaine n'ajoutent rien à ce rythme, si ce n'est qu'étant donnée « la douleur présente pour les péchés et les mauvaises actions de toute sa vie » (49,2) et « une connaissance plus intérieure des péchés et de leur malice qu'au temps où l'on ne s'adonnait pas ainsi aux choses intérieures » (44,3), ils disposent à une confession générale de toute sa vie⁹⁶⁵.

b-2. Une mise en application : le Journal des Motions intérieures (30, 11 mars 1554. « De l'Esprit saint — 12 mars 1544... au donneur de règles »)⁹⁶⁶

Le second texte met en application les règles évoquées ci-dessus et se livre à un examen de conscience écrit. Le *Journal* est organisé de façon chronologique, et journalière et les dates mentionnées renvoient au calendrier liturgique. La méditation y accompagne surtout la prise de décision qui est le fil conducteur du texte. Le passage que nous allons étudier, celui du 12 mars 1544, se situe précisément « sur le fil tranchant de la décision »⁹⁶⁷. Le 8 février, Loyola écrit de demander à Dieu de confirmer la décision qu'il a déjà virtuellement prise. C'est en renonçant à tout « signe » divin qu'il note le 12 mars, « Fini [150] »⁹⁶⁸. Loyola vient de se décider en faveur de la pauvreté totale.

b-2-1. Méthode

Le texte du *Journal*, contrairement à tous les autres textes que nous avons étudiés, n'est pas destiné à quelqu'un d'autre que celui qui écrit. Il s'agit de notes strictement personnelles que d'autres que lui feront le choix de publier. Guibert détaille ainsi le contenu de sa genèse :

Ce fragment de journal se compose de deux cahiers, l'un de treize, l'autre de douze feuillets, écrits en entier de la main de S. Ignace [...]. Le premier cahier va du 2 février au 12 mars : il contient des notes assez longues pour les quarante jours pendant lesquels le saint examina devant Dieu si la Compagnie devait renoncer à toute espèce de rentes, même pour l'entretien de ses églises. Le second cahier va du 13 mars au 27 février de l'année suivante : dès le début les notes sont plus brèves et, à partir du mois de mai, elles se réduisent à quelques mots complétés ou résumés par des signes algébriques qui font leur apparition au second jour de ce cahier. Chose curieuse, il existe à la Bibliothèque Nationale de Madrid un feuillet séparé, également autographe, où le saint a transcrit lui-même une partie des notes du journal entre le 18 et le 27 février, exactement les passages que, pour ces jours, il avait encadrés d'un trait de plume dans le premier cahier ; ce feuillet numéroté 2

⁹⁶⁵ Pierre GERVAIS, op. cit., p. 45.

⁹⁶⁶ Pour ce travail, nous utiliserons comme édition de référence l'édition critique la plus récente : Ignace de LOYOLA, *Journal des motions intérieures, Suivi du Papier des élections et du Feuillet de Madrid*, Ed. critique et nouvelle traduction des manuscrits autographes par A.-P. Fabre, Bruxelles, Lessius, 2007. Le passage étudié se situe aux pages 114 à 117.

⁹⁶⁷ Ignace de LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, op. cit., « Propositions de lecture », p. 260

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 117.

et se terminant au milieu d'une phrase, faisait donc partie d'un ensemble d'au moins trois feuillets où il semble qu'Ignace ait voulu avoir plus commodément sous les yeux les passages essentiels de ses notations journalières⁹⁶⁹.

Loyola évoque les différents moments de ses journées de façon très répétitive, mentionnant son sommeil, ses faiblesses éventuelles, le moment où il s'habille, et enfin la messe.

Le passage suivant en est un exemple significatif :

[11] <De la anunciación de la Virgen.
8°. Sábado. [9 de febr.]. La noche precedente muy mucho debilitado con mal dormir y a la oración a la mañana con quieta mente y asaz devoción, y con un moviiento spiritual con calor y a movr a lacrimar. después al levantar, quitárseme dos vezes el sentido de la flaqueza ; después para el yr dela misa, en la oración con devoción, y al preparar del vesttir lo mismo, y con un movimiento de querer lacrimar. a la misa con devoción continua y flaqueza, y con diversas mociones spirituales en ella y a mouerme a lacrimar⁹⁷⁰.

Dans le passage suivant, qui suit la même organisation narrative, il évoque cette fois-ci, entre autres choses, la nourriture :

[144] Spíritu Sancto.
30 °. Miércoles [12 Marzo] En la oración sólita con asaz devoción, y de la meitad adelante, con mucha, clara, lúcida y como calorosa. en capilla por veer baxar y de priesa, no me adaptando para la misa, y volviendo en cámara para me adaptar, y con lágrimas componiéndome, y andando a la capiIla, y después a la misa y en parte della con a saz devoción y quando con mociones a lacrimar ; en la otra parte muchas vezes con batalla qué haríaen el finir, por no hallar lo que buscava. en estos intervalos sin ninguna señal de visiones ni yntelligencias. [145] Acabada la misa, y después en cámara, hallándome todo desierto de socorro alguno, sin poder tener gusto alguno de los mediadores ni de las personas divinas, mas tanto remoto y tanto separado como si nunca huviese sentido cosa suya, o nunca hubiese de sentir adelante, antes veniéndome pensamientos quando contra Jesú, quando contra otro, hallándome así confuso con varios pensamientos, quando de yrme de casa y tomar una cámara locanda por evitar rumores, quando querer estar sin comer, quando comenzar de nuevo mi sas, quando hazer el altar arriva, y en ninguna parte hallando requiem con un deseo de dar fin en tiempo de ánimo consolado y satisfecho en todo⁹⁷¹.

⁹⁶⁹ P. Joseph de GUIBERT, *La spiritualité de la compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Bibliotheca instituti historici S. I., vol. IV, Rome, 1953.

⁹⁷⁰ Ignace de LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, p. 85, trad. :

« [De l'annonciation de la Vierge].

8. Samedi. La nuit précédente, extrêmement affaibli d'avoir mal dormi, et à l'oraison le matin avec l'esprit tranquille et une grande dévotion, et un mouvement spirituel avec chaleur et qui mouvait à pleurer ; après le lever, le sentiment de la faiblesse me quittait à deux reprises ; ensuite pour aller à la messe, pendant l'oraison, dévotion, et en me préparant à m'habiller la même chose et avec un mouvement de vouloir pleurer ; à la messe, dévotion continuelle et faiblesse, avec diverses motions spirituelles et un mouvement de pleurer ; et de même après la messe]. »

Dans l'édition utilisée, les passages entre crochets et en italiques sont ceux qui ont été biffés ou raturés en plein texte. C'est le cas de tout le passage cité.

⁹⁷¹ Texte espagnol disponible à l'adresse : www.raggionline.com/saggi/scritti/es/diario.pdf. Texte français : Ignace de LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, p. 114. 115, trad. : « 30. Mercredi. Pendant l'oraison habituelle, avec beaucoup de dévotion et à partir du milieu très abondante, claire, lumineuse et comme chaleureuse. A la chapelle, parce que je voyais qu'on descendait avec précipitation, ne me disposant pas pour la messe et revenant dans ma chambre pour m'y disposer, et me composant avec des larmes, et allant à la [messe] chapelle et ensuite à la messe, et pendant une partie [de la messe], avec [<quelquefois>] beaucoup de dévotion et parfois motions à pleurer ; pendant l'autre partie, souvent, combat à propos de ce que je ferais pour finir, [si je dirais] puisque je ne trouvais pas ce que je cherchais. [<la messe achevée>] Dans ces divers moments, sans aucun signe de visions ni d'intelligence. La messe achevée, et ensuite dans ma chambre, me trouvant entièrement désert de tout secours [ni] sans pouvoir avoir aucun goût des Média-

Ce récit au passé se double d'une analyse. L'auteur prend pour support ce récit afin d'expliquer ses actes : « A la chapelle, parce que je voyais qu'on descendait avec précipitation... revenant dans ma chambre », ou encore « puisque je ne trouvais pas ce que je cherchais », « parce que d'une part il me semblait que je voulais chercher trop de signes »... Ce faisant, il justifie ses choix, modalise son discours (« il me semblait ») en rappelant ses hésitations et suppositions, soulignant ainsi la précarité de ses explications. Il tente de jauger sa volonté : « je sentais dans ma volonté ». Il revient également abondamment sur ses affects, évoquant à de nombreuses reprises les larmes versées. Celles-ci sont très importantes dans la pratique de la méditation ignacienne, et s'inscrivent dans une longue tradition chrétienne. Elles montrent que le corps est partie prenante de cette pratique spirituelle, et Loyola leur confère une portée symbolique :

L'œil pleure de voir, rabat le projet de voir, l'humilie dans la contrition, mais pleure aussi des larmes qui lavent comme un ciel le champ visuel⁹⁷².

Elles sont ambivalentes puisqu'elles sont purificatrices (c'est un flot purgatif), mais peuvent aussi empêcher de voir. Loyola souligne ce risque dans le paragraphe 107.

Cependant, cette organisation chronologique du texte est parasitée par un remaniement du texte que trahissent certaines ratures⁹⁷³, notamment dans la séquence 21-31. L'enregistrement linéaire entre donc en interférence avec les modifications ultérieures que Loyola réalise sur son texte. Une occurrence est particulièrement significative de ce travail du texte lorsque Loyola fait un renvoi interne au « chapitre » 19 au 17 :

[56] *De la Trinidad*. 2^a.
19^o. *Miércoles* [20 de febr.]. *Antes de comenzar la oración, con un aliento devoto para entrar en ella, después de entrado en ella con mucha devoción calorosa o lúcida y suave, sin inteligencias algunas, mas tirando a una seguridad de ánima, no se terminando a alguna persona divina.* [57] *Después confirmándome en lo pasado, con conocer el mal spi-*

teurs ni des Personnes divines, mais aussi éloigné et aussi séparé que si je n'avais jamais rien senti à leur sujet, ou comme si je devais ne plus jamais rien sentir, me venant au contraire des pensées contre [l'un] <Jésus> ou contre l'autre, me trouvant ainsi dans la confusion, avec des pensées diverses, tantôt de quitter la maison et de louer une chambre pour éviter le bruit, tantôt de vouloir rester sans manger, tantôt de recommencer les messes, tantôt de faire l'autel en haut, et ne trouvant de repos nulle part, avec un désir de mettre fin dans un moment où l'âme serait consolée et satisfaite en tout ; finalement regardant regardant si je devais aller plus avant, parce que d'une part il me semblait que je voulais chercher trop de signes et dans un temps ou dans des messes destinées à ma satisfaction, la chose étant presque claire et <moi> ne cherchant pas sa certitude, mais seulement que la conclusion de tout soit à [ma satisfaction]<mon goût> ; d'autre part il me semblait que si, étant à ce point exilé j'arrêtais tout, je ne serais pas content ensuite, etc. »

⁹⁷² Pierre FABRE, « Proposition de lecture », dans *Journal des motions intérieures*, op. cit., p. 249.

⁹⁷³ La note 40 relève des flottements dans les dates de rédaction de toute une séquence : « Ignace substitue « mardi » à un premier « mercredi » biffé [21] puis « mercredi » à un premier « jeudi » biffé [23], puis « jeudi » à un premier « vendredi » partiellement formé puis biffé [26] ; le « vendredi », toute biffure disparaît. On peut faire l'hypothèse solide ??, selon ces données, que le retour sur la séquence [21-31] intervient d'un coup à la fin de la journée du vendredi (Ignace est d'ailleurs à ce moment-là au présent de l'écriture. » p. 157. Je ne sias pas qui parle, ici

*ritu pasado, es a saver, en quererme hazer dudar y indignar contra la Sanctísima Trinidad, como está dicho en el capítulo 17*⁹⁷⁴.

L'éditeur remarque que cette relecture se prolonge par la réécriture de ces deux chapitres qui ont été repris dans le Feuillet de Madrid⁹⁷⁵. Comme dans les *hypomnêmata* antiques, l'écriture permet en effet la relecture, qui elle-même engendre à nouveau l'écriture. Cependant, dans les textes antiques, celle-ci s'inscrivait dans le cadre d'un nouveau texte alors qu'ici c'est le texte de départ qui est retravaillé. L'auteur ajoute des accolades dans les marges, mais également d'abondantes biffures et des ajouts (signalées dans l'édition par des [...] et des <...>). Cette dimension stratifiée du texte est tout à fait nouvelle. Alors que dans les exercices de la philosophie antique le texte méditatif était un texte opérateur parce qu'il était voué à être prolongé par d'autres textes, ce texte se prolonge en lui-même, ce qui est fondamentalement nouveau, et que l'on retrouvera également dans les *Essais*.

b-2-2. Objectif

L'examen mené dans le *Journal des Motions* poursuit avant tout une vocation exégétique : le récit de soi se justifie par l'analyse à laquelle il donne lieu, et qui explique la réélaboration du texte que nous venons d'évoquer. Comme ce que l'on commençait à observer dans les *Lettres à Lucilius*, et comme cela se confirmait dans les *Confessions* d'Augustin, les données enregistrées sont élaborées ici de façon narrative. Cependant, il s'agit d'un récit spirituel structuré en quelques étapes importantes : il a vu qu'il a péché, il prie la Vierge et le Fils, il est enfin pardonné. Le retour sur le passé s'accompagne d'un aveu des fautes. Cela apparaît plus clairement dans le passage suivant que dans celui que nous étudions :

[23] *De nuestra Señora.*

12°. *Miércoles* [13 de febr.]. <Juebes> *conociendo haber mucho faltado en dexar a las personas divinas al tiempo de dar gracias el día pasado, y queriéndome abstener de dezir la misa de la Trinidad, que pensava dezirla, y tomar por intercesores a la Madre y al Hijo, porque se me fuese perdonado, y restituydo a la primera gracia, absteniéndome de las personas divinas para no me allegar a ellas inmediate para las gracias y oblaciones pri-*

⁹⁷⁴ LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, op. cit., De la Trinité 2., 19, p. 96, op. cit. : « Mercredi. Avant d'entrer dans l'oraison, aspiration pleine de dévotion pour y entrer ; après y être entré, beaucoup de dévotion chaude ou lumineuse et douce, sans aucune sorte d'intelligences, mais me portant vers une certitude de l'âme ne terminant sur aucune Personne divine [seule] ; mais me confirmant dans ce qui s'était passé parce que je connaissais le mauvais esprit passé, c'est-à-dire celui qui voulait me faire douter et m'indigner contre la très Sainte Trinité, comme il est dit au chapitre 17 »

⁹⁷⁵ Ibidem, note 106, p. 172-173 : « Ce surprenant renvoi interne du Journal est un indice fort de la relecture du texte par Ignace lui-même, texte constitué comme tel dans l'acte de cette relecture, de cette relation tissée entre le temps de l'écriture. Cette relecture trame également une réécriture, puisque les deux « chapitres » 17 et 19 figurent au nombre des paragraphes repris – sous la seule mention de leur chiffre et de leur jour : « 17. Lundi », « 19. Mercredi », dans le « Feuillet de Madrid ».

*meras; ni en dezir misas dellas por toda la semana haziendo penitencia con la tal ausencia*⁹⁷⁶.

On retrouve ici les trois étapes mises en évidence dans le texte d'Augustin. Le journal revient sur un passé personnel, mais il l'articule autour de moments liturgiques. Les messes et célébrations constituent le point de repère central de cette temporalité. Toute l'affectivité et tout le journal existent en fonction de la liturgie.

Le principal objet d'analyse, ce sont ici les « motions intérieures », expression qui renvoie au domaine des affects. Les motions (*mociones*), sont des transports, des bouleversements affectifs, « qui exercent une action motrice sur l'âme »⁹⁷⁷ (du latin *movere*). On est bien loin de la conception antique de l'homme qui se contrôle, ou qui connaît seulement des états affectifs. Le but de l'examen sera précisément d'apprendre à les connaître et à les interpréter :

Tout évènement psychologique devient une motion, dès que sont repérés, d'une part, la cause d'où provient ce « mouvement », d'autre part, ce à quoi cet évènement psychologique aboutit dans l'affectivité, plaisir ou souffrance. Passage du contenu à la réaction sentie (« motion » : du latin *movere*). La motion exerce une action « motrice » sur l'âme. En toute motion doit être considérée la complexité que voici :

- 1) le contenu (telle pensée, telle image, tel désir, telle peur, telle microdécision non vraiment réfléchie, etc.)
- 2) la réaction de peur ou de peine ;
- 3) l'origine de tout le processus : ce peut être moi, les esprits bons ou mauvais, Dieu⁹⁷⁸.

La notion de motion intérieure reste donc fondamentalement liée à celle de « discernement spirituel (ou des esprits) ». Selon Loyola, la conscience et la raison humaine permettent le plus souvent de débrouiller les situations en distinguant le bien et le mal. Cependant, le croyant ajoute à cela le recours à la foi. L'Esprit Saint est le guide de ce déchiffrement, et celui qui permet d'agir conformément à la volonté divine. Pour Loyola, ce discernement s'exerce quotidiennement, à chaque prise de décision si infime soit-elle, mais il s'exerce également à chaque fois qu'il s'agit d'analyser et d'interpréter ses mouvements intérieurs, ce que l'on a senti. C'est pourquoi cette dimension analytique de l'exercice ne se réduit pas à un discours argumentatif, étant donné que le texte se conçoit également comme une prière, et fait appel à la révélation divine. La répétition, trait caracté-

⁹⁷⁶LOYOLA, Journal des motions intérieures, op. cit., 12, p. 88, trad. : « De Notre Dame.

12. Jeudi. <Mercredi>. Prenant conscience⁹⁷⁶[*conociendo*] d'avoir fait une grande faute la veille en négligeant [Dieu notre Seigneur] < les personnes divines > au temps de l'action de grâces, et voulant m'abstenir de dire la messe de la Trinité que j'avais l'intention de dire, et prendre pour intercesseur la Mère et le Fils pour qu'il me soit pardonné et que je sois rendu à la grâce première, en m'abstenant des personnes divines pour ne pas m'approcher d'elles immédiatement pour ce qui concernait les grâces et oblations premières [p<endant>] et ne disant pas leurs messes pendant toute la semaine, faisant pénitence [<des Personnes>] par une telle absence. »

⁹⁷⁷Lexique d'Edouard Gueydan, dans LOYOLA, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 239.

⁹⁷⁸Définition de la notion de « motion spirituelle proposée par l'édition de référence des *Exercices spirituels*, p. 239.

téristique de l'oraison mentale ou écrite, confère au texte une dimension rituelle. Ce sont les répétitions marquées du type « Mon Dieu je sais que... je sais que... ». De plus, certains mots ou situations (« pleurs », « dévotion », etc.) reviennent de façon lancinante et appartiennent aux préoccupations constantes de l'exercitant.

La nature très variée des textes étudiés (une lettre, un dialogue fictif, des *hypomnêmata* transformés en traité, un journal spirituel) aura permis de mettre en évidence l'évolution de la pratique écrite de l'exercice en question, mais aussi certaines constantes qui ont traversé les siècles et les courants de pensée. Ces textes ont en commun leur volonté d'enregistrer quelque chose, qu'il s'agisse d'éléments personnels à l'auteur comme ses actes, ses paroles, ses pensées, ou encore ses sentiments (comme les motions intérieures de Loyola), ou encore d'éléments qui lui sont étrangers comme des citations, des exemples, des fragments de raisonnements empruntés à autrui... La forme de cet enregistrement en revanche a pu varier, donnant des textes plus ou moins fragmentés. Ceux qui le sont le plus, ce sont les *hypomnêmata*, qui se présentent sous forme de registres, ou de listes. Ceux qui le sont le moins, ce sont les lettres ou les traités. L'argumentation a pu en assurer la cohérence, quand les éléments enregistrés donnent lieu à des analyses reproduites par écrit. Ils sont alors conçus comme des exemples, des expériences particulières que l'on confronte à des règles éthiques ainsi mises à l'épreuve et réactualisées. C'est le cas par exemple chez Plutarque ou Cicéron. L'autre facteur de cohérence de ces registres est d'ordre narratif : les actes, parole, pensées ou sentiments peuvent être intégrés dans un récit de soi. Comme l'a analysé Foucault, cela n'apparaît véritablement que dans les premiers siècles de notre ère. L'implication plus ou moins personnelle de celui qui écrit est un élément majeur de cette évolution. L'écart qui existe par exemple entre Cicéron et Sénèque est assez révélateur. Le premier, passe par le détour de la fiction pour confronter sa propre expérience de la vieillesse aux règles de l'éthique stoïcienne. Il met dans la bouche de Caton des remarques qu'il aurait très bien pu faire lui-même, mimant un dialogue à visée didactique entre un maître et son élève. Sénèque au contraire parle directement et le texte est ancré dans sa réalité immédiate : il écrit sur ses expériences des jours précédents. Dans les deux cas cependant, les expériences particulières sont conçues comme autant d'exemples permettant de servir la règle éthique générale qu'il s'agit à la fois de promouvoir et de réaffirmer. Si Sénèque confie à Lucilius les mésaventures de son dernier voyage en termes de sommeil et de régime, c'est parce qu'elles pourront éclairer ses propres actions. Il est révélateur que dans le récit qui ouvre la lettre 87, aucun élément

étranger (aucune citation ni aucune mention de philosophe) ne vienne interrompre le texte. Dans le *Journal des motions intérieures* de Loyola également, le texte est ancré dans la situation d'énonciation, l'écriture se faisant de façon quotidienne. Cependant, la finalité attribuée au texte est différente puisque celui-ci n'est pas voué à être rendu public : l'auteur ne s'adresse qu'à lui-même et à Dieu. Dans ce texte il ne s'agit pas de rappeler des règles de conduite mais de se focaliser au contraire sur un enregistrement très minutieux des pensées et surtout des sentiments analysés avec pour en comprendre les rouages. Aussi l'enregistrement sert-il moins à réaffirmer une règle générale, qu'à baliser une progression intérieure, une prise de décision conforme à la volonté divine. L'écriture accompagne la prise de décision et la rend possible. C'est pourquoi, contrairement à ce qu'on peut observer dans de nombreux textes antiques, aucun élément étranger n'y est intégré, aucune citation n'y figure, pas même une citation biblique. C'est un texte qui présente une expérience intime (comme le montre le recours aux affects), mais toute entière tournée vers le culte divin.

Les travaux de Foucault, qui portent essentiellement sur les auteurs latins des I^{er} et II^e siècles, tendent justement à démontrer une évolution des pratiques philosophiques vers une autonomisation « de la vie intérieure par rapport au monde social [les individus] se constituant ainsi en « sujets » libres, éthiquement, socialement, et aussi politiquement »⁹⁷⁹. Selon lui, l'examen de soi répond à l'exigence de la *parrhêsia*, c'est-à-dire de transparence vis-à-vis de son interlocuteur :

Parrhêsia, étymologiquement, c'est le fait de tout dire (franchise, ouverture de parole, ouverture d'esprit, ouverture de langage, liberté de parole). Les Latins traduisent en général *parrhêsia* par *libertas*. C'est l'ouverture qui fait qu'on dit, qu'on dit ce qu'on a à dire, qu'on dit ce qu'on a envie de dire, qu'on dit ce qu'on pense pouvoir dire, parce que c'est nécessaire, parce que c'est utile, parce que c'est vrai⁹⁸⁰.

Il note toutefois que, pour les Anciens, il ne s'agit de dire la vérité sur soi que dans la mesure où cela pourra être d'une certaine utilité éthique, sachant qu'on ne peut pas tout dire selon son rang social. Ils ne se livrent pas intimement comme le fait par exemple Loyola qui retrace des états affectifs exacerbés (pleurs, etc.). La prise de parole dans la cité se fait en effet dans un cadre bien défini. Les philosophes antiques sur lesquels nous avons travaillé, appartiennent à un milieu aristocratique et entretiennent des rapports d'amitié avec des personnages influents dans le domaine politique, soit respectivement Atticus, Lucilius et Paccius. Qu'ils choisissent la forme du traité, comme Cicéron et Plutarque, ou celle de la lettre, comme Sénèque, ces textes sont ouvertement dédiés à une

⁹⁷⁹ Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, op. cit., p. 43.

⁹⁸⁰ FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348.

personne précise, à laquelle ils s'adressent avec une certaine familiarité. L'exercice auquel ils se livrent est certes un examen de soi (destiné à soi-même), mais il s'insère également dans un cadre pédagogique assumé. Ils se posent en directeurs de conscience. S'ils font preuve de transparence dans leur examen, c'est donc moins dans le but de se dévoiler ou de se confier à leur lecteur, que dans celui de lui être utile sur le plan éthique, en leur proposant un modèle d'exercice. Foucault a insisté sur cette vocation avant tout éthique de la *parrhêsia* dans d'autres études où il suggérait d'élargir cette définition de la *parrhêsia* en en faisant « à la fois une *technê*, une technique, et un *ethos*, une manière d'être »⁹⁸¹. En ce sens, elle est aussi une technique qui consiste à faire face aux événements de la vie voire à les affronter (pour les Stoïciens), en s'appuyant sur des erreurs passées pleinement assumées, et dont les leçons pourront être utiles à l'avenir. L'examen de soi est au cœur de cet entraînement, puisque c'est lui qui permet de faire émerger les erreurs en les confrontant à un ensemble de règles éthiques ainsi réactualisées. Si l'exercice chrétien demande au contraire de se livrer sans réserve, c'est qu'il est moins une pratique éthique qu'une pratique de « véridiction ». Dans la pensée chrétienne, ce que les Anciens appelaient la vérité est devenu inaccessible à l'homme, celui-ci peut en revanche dire ce qu'il estime vrai. C'est ce qu'il est invité à faire à travers la pratique de l'examen de conscience. Cet exercice permet alors de faire émerger la vérité selon un individu particulier, et sur un individu particulier. Cependant, selon Foucault, ce glissement de la *parrhêsia* vers la véridiction s'amorce déjà dans les pratiques philosophiques autour des I^{er} et II^e siècles qui constituent, à bien des égards, une période charnière.

B- L'examen de conscience dans les *Essais*

À la fin du XVI^e siècle, les Protestants et les Catholiques rivalisent de rigueur. Fruit de plusieurs siècles d'évolution depuis le Moyen Âge, le sentiment du péché est devenu omniprésent. Dans ce contexte, l'exercice de l'examen de conscience est plus que jamais d'actualité, et il s'intègre dans toute une série de pratiques pénitentielles jugées complémentaires les unes des autres. Montaigne professe la religion catholique, comme en témoignent les *Essais*, qui mentionnent certaines pratiques de dévotion auxquelles

⁹⁸¹ Henri-Paul FRUCHARD et Jean-François BERT, « Un inédit de Michel Foucault : « La *Parrhêsia* ». Note de présentation », *Anabases*, 16 | 2012, 149-156.

l'auteur affirme se livrer : le jeûne, les signes de croix, les pèlerinages, etc. En outre, son appartenance à l'ordre de Saint Michel lui impose d'assister tous les jours à la messe, une exigence à laquelle il se plie qu'il soit chez lui (dans la chapelle de sa tour) ou en déplacement. Le *Journal de voyage* est généralement plus explicite sur ses actes de dévotion, ou encore sur ses visites à des membres éminents du clergé. Par exemple, le 25 avril 1581, il fait un pèlerinage à Lorette, un des plus pratiqués à l'époque, où il fait « l'offrande d'un ex-voto, achète pour cinquante écus d'images pieuses et de médailles, et [...] veut faire aux prêtres des dons en argent qu'il prend soin de le spécifier, la plupart refusent »⁹⁸².

Nous ne poserons pas ici la question tant débattue des convictions chrétiennes de Montaigne et resterons factuels en relevant simplement que celui-ci, de par son rang social, les fonctions de parlementaire qu'il a assumées, et enfin les personnes qu'il fréquente, est non seulement pétri de culture catholique, mais encore conscient des divergences entre les différents courants de la chrétienté. Il fréquente en effet des partisans de tous bords : compter parmi ses relations quelques hauts dignitaires de l'Église et un père jésuite (l'abbé Maldonat), ne l'empêche pas d'être aussi lié à Pasquier et de Thou, des catholiques proches du milieu gallican, et d'entretenir une correspondance avec Philippe Duplessis-Mornay, un des membres les plus influents du parti protestant. Dans les *Essais*, il ne manque pas, à l'occasion, de comparer ces différents courants du christianisme, comme quand il observe que la religion protestante a tort de se priver du recours à la dramatisation dont les Catholiques font usage, notamment dans les ouvrages de méditation qui se multiplient à l'époque. Ce type de remarque montre qu'il a peut-être lui-même fréquenté ces ouvrages ou du moins qu'il a connaissance des techniques méditatives qu'ils mettent en œuvre. En outre, de nombreux éléments concordent pour montrer que Montaigne avait également connaissance des diverses pratiques chrétiennes de l'examen de conscience. Nous montrerons que celles-ci sont très présentes en arrière-plan des *Essais*. À de nombreuses reprises, elles servent de contre-point à l'auteur afin de faire prévaloir sa propre approche, pour autant, il n'en rejette pas tous les aspects, et elles restent une référence incontournable par rapport à laquelle il entend se situer. Certes, il renvoie beaucoup plus ouvertement aux pratiques antiques. Dans « Du repentir » par exemple, il confronte les pratiques pythagoriciennes d'une part et celles des stoïciens et des épicuriens d'autre part. Les essais qui relèvent le plus clairement de l'examen de soi font référence

⁹⁸² Géralde NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Champion, p. 90.

aux textes les plus classiques de cette tradition : le *De Senectute* de Cicéron, les *Lettres à Lucilius* et le *De Ira* de Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme* et *Du Contrôle de la colère* de Plutarque, pour n'en citer que quelques-uns.

Un important passage de l'essai « De l'exercitation », qui fait suite au récit de l'épisode de la chute de cheval, nous semble concentrer les grandes questions qui se poseront au sujet de l'examen dans les *Essais*. Mise à part la première phrase, il s'agit d'une addition manuscrite, qui se poursuit sur plusieurs pages, et qui offre une réflexion sur le projet poursuivi par l'ensemble de l'œuvre :

Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon étude, et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne. Et ne me doit-on savoir mauvais gré pourtant si je la communique. Ce qui me sert peut aussi par accident servir à un autre. Au demeurant, je ne gêne rien : je n'use que du mien. Et si je fais le fol c'est à mes dépens et sans l'intérêt de personne. Car c'est en folie qui meurt en moi, qui n'a point de suite. Nous n'avons nouvelles que de deux ou trois anciens qui aient battu ce chemin : et si ne pouvons dire si c'est du tout en pareille manière à cette-ci, n'en connaissant que les noms. Nul depuis ne s'est jeté sur leur trace. C'est une épineuse entreprise, et plus qu'il ne semble : de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit : De pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes : De choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations. Et est un amusement nouveau et extraordinaire qui nous retire des occupations communes du monde : oui, et des plus recommandées. Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée à mes pensées : que je ne contrerôle et étudie que moi : Et si j'étudie autre chose c'est pour soudain le coucher sur moi ou en moi, pour mieux dire. Et ne me semble point faillir si, comme il se fait des autres sciences, sans comparaison moins utiles, je fais part de ce que j'ai appris en cette-ci : quoique je ne me contente guère du progrès que j'y ai fait. Il n'est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes en utilité. Encore se faut-il testonner, encore se faut-il ordonner et ranger pour sortir en place⁹⁸³.

De ce passage nous retiendrons trois points autour desquels s'organisera notre réflexion. Il nous renseigne tout d'abord sur la forme de l'examen (un « registre », mais aussi une « étude »⁹⁸⁴) et sur la nature des éléments enregistrés : quelque chose de mouvant, dont on doit retracer le chemin, mais peut-on pour autant parler de progrès ? Comme ses antécédents antiques et chrétiens, l'examen montaignien est traversé par une tension entre d'une part une éventuelle immédiateté de l'enregistrement (« registre », « rôle », simple enregistrement), et d'autre part l'élaboration qu'en propose sa version écrite, qui peut être amplifiée par une éventuelle dimension analytique (« étude »)⁹⁸⁵. Il s'agit de respecter les mouvements de la pensée en suivant, sans la brider, son « allure si vagabonde », mais ces éléments donnent simultanément lieu à une « étude pour « pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes ». Cette exploration de l'intériorité est-elle conçue dans les *Essais* comme une forme d'exégèse, d'élucidation de soi, comme nous avons vu que cela

⁹⁸³ *Essais*, II, 6, p. 75

⁹⁸⁴ Le dictionnaire Huguot définit le terme d'« étude » comme « soin, souci, zèle ». Une étude est donc une forme d'élaboration qui demande un effort d'attention, un travail.

⁹⁸⁵ Voir les deux formes de méditation : méditation élaborée et méditation immédiate que nous avons mises en évidence précédemment au sujet de l'exercice de la mort.

commençait à être le cas chez Sénèque ? L'expression « replis internes » et l'insistance sur l'opacité de la réalité intérieure est beaucoup plus proche de la pensée chrétienne, à laquelle nous verrons que Montaigne emprunte l'idée d'un dévoilement de soi nécessaire parce que nous nous illusionnons sur nous-mêmes. En outre, conscient de cette contradiction entre l'immédiateté du registre et l'élaboration de ce type d'analyse, il souligne que l'enregistrement est déjà en lui-même une activité élaborée, puisqu'il faut « choisir » ce qu'on enregistre et l'« arrêter » en de « menus airs », ce qu'il exprime par un oxymore. Ensuite, il affirme ici ce qu'il redira dans l'essai « Du repentir » en écrivant « les autres forment l'homme, je le récite » : il n'a pas l'intention d'écrire une œuvre doctrinale (« Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon étude »). Contrairement à toutes les traditions de l'examen de soi ou de conscience, il ne s'appuie pas sur des règles imposées de l'extérieur (« la leçon d'autrui »), pas plus qu'il n'a la prétention d'édicter de nouvelles règles pour autrui. L'exercice de son jugement lui permettra tout au plus de valider des règles pour lui-même. C'est pourquoi les *Essais* proposent l'« étude » d'un cas particulier, celui de leur auteur, et qu'il rendent publique pour la simple raison qu'elle pourrait, « par accident », servir à autrui. Enfin, la fin affichée de cette pourtant « épineuse entreprise » est très largement dédramatisée puisque l'auteur la présente ici comme un « amusement » solitaire réalisé loin des contraintes du monde, autrement dit comme un *otium* à la façon de certains textes antiques (comme ceux de Cicéron), et loin de la gravité existentielle de l'examen de conscience chrétien. Tous les objectifs de l'exercice sont là, concentrés en ces quelques lignes de l'essai « De l'exercitation ».

Nous montrerons d'abord que les *Essais* s'inscrivent dans la tradition de l'examen de soi. Cela nous conduira ensuite à envisager les présupposés sur lesquels reposent ces pratiques et les objectifs qu'elles se fixent, en montrant les problèmes que pose l'indépendance morale et éthique de l'auteur et sa volonté de rester fidèle à lui-même. Nous étudierons ensuite les variantes de l'examen de conscience dans les *Essais* en choisissant des exemples empruntés aux différentes strates de composition de l'œuvre. Nous montrerons enfin que le fait que l'examen soit conçu comme un *otium* lettré ne remet pas en question sa dimension méditative, mais s'intègre à une éthique personnelle fondée sur la jouissance.

1- Les *Essais* : un exercice d'examen de soi/de conscience

Les *Essais* reprennent cette pratique sur deux points principaux. D'une part, l'examen de soi antique et l'examen de conscience chrétien partagent le même fondement, à savoir la volonté d'un retour réflexif sur soi-même, conçu par les premiers comme une conversion à soi, une *épistrophê* (pour revenir à soi, c'est-à-dire aux origines), et par les seconds comme une conversion à Dieu, une *métanoia* (pour renoncer à soi-même et orienter sa vie vers Dieu). Montaigne partage cette volonté antique de « se rasseoir en soi », et la place même à la source de l'entreprise d'écriture des *Essais*. Parallèlement il reprend le fait d'effectuer ce retour sur soi en se donnant à voir à autrui, ce qui est devenu un trait caractéristique de l'examen depuis la période hellénistique, et qui a pris toute son ampleur avec l'exercice chrétien. Le ton intime et familier de son propos, déjà évoqué au sujet de l'exercice de la mort, ainsi que l'insistance sur la sincérité, le rapprochent en revanche des méditations chrétiennes. Cependant, par-delà ces éléments empruntés aux différentes traditions de l'examen, Montaigne pose les fondements d'un nouveau type de retour à soi dont il faudra cerner les contours. D'autre part, les *Essais* reprennent l'ambivalence de l'examen sous forme écrite, entre immédiateté et élaboration. Depuis les premiers siècles de notre ère, l'exercice a adopté une forme écrite dans le but de garder trace de quelque chose : des sentences pouvant servir de *logoi philosophoi* (outils pour mieux agir au quotidien), des anecdotes servant d'exemples, des paroles prononcées, des bribes de raisonnements entendus... Plus tard, le christianisme y a ajouté l'enregistrement des actes, et surtout celui des mouvements internes. Cette fonction d'enregistrement a très vite été associée à une élaboration de ce matériau sous forme d'argumentations visant à se convaincre de certaines idées dans le but mieux vivre, ou de récits visant à baliser une progression. Le récit de Loyola dans le *Journal des Motions* réorganisait ainsi les éléments enregistrés en les orientant vers une prise de décision. Comme le montre la citation de l'essai « De l'exercitation » reproduite plus haut, Montaigne présente lui aussi les *Essais* comme un registre, mais simultanément comme une étude et un portrait. Il faudra s'interroger sur cette part laissée à la description de soi, alors que cet exercice (chez Sénèque, Augustin et Loyola) accordait une plus large place au récit, et tenter de déterminer ce qui est décrit et comment cela participe à l'élaboration de soi.

a- Un retour à soi sous le regard d'autrui

Foucault pose le souci de soi comme un élément fondateur de la culture antique depuis le V^e siècle av. J.-C., et « qui a parcouru jusqu'aux IV^e-V^e siècles après Jésus-Christ toute la philosophie grecque, hellénistique et romaine, également la spiritualité chrétienne »⁹⁸⁶. Il remarque que de Socrate à Grégoire de Nysse, le fait de « s'occuper de soi-même » a toujours revêtu un sens positif :

(...) au fil des textes, des différentes formes de philosophie, des différentes formes d'exercices, de pratiques philosophiques ou spirituelles, eh bien ce principe du souci de soi s'est formulé, monnayé dans toute une série de formules comme : « s'occuper de soi-même », « prendre soin de soi », « se retirer en soi-même », « faire retraite en soi », « trouver son plaisir en soi-même », « ne chercher d'autre volupté qu'en soi », « rester en compagnie de soi-même », « être ami avec soi-même », « être en soi-même comme dans une forteresse », « se soigner », ou « se rendre un culte à soi-même », « se respecter soi-même », etc.⁹⁸⁷.

Or il est frappant de constater que plusieurs de ces expressions se retrouvent dans les *Essais* : « se rasseoir en soi »⁹⁸⁸, « rebrousser vers soi notre course »⁹⁸⁹, « s'étudier »⁹⁹⁰, « se retirer en soi »⁹⁹¹, « n'être que chez soi »⁹⁹², « se rouler en soi-même », « se goûter »⁹⁹³...

Foucault relie ce souci de soi à la volonté de se recentrer sur soi-même, de se concentrer, voire de se recueillir, ce que devait permettre notamment la retraite, fortement valorisée tout au long de l'Antiquité. Celle-ci existe dès l'époque archaïque, et se poursuit dans la Grèce hellénistique, puis aux premiers siècles de notre ère (on pense à la retraite de Cicéron à Tusculum), mais elle se prolonge également dans la retraite des ermites et des moines. Elle y adopte cependant des formes différentes. Dans la Grèce hellénistique ou à Rome quelques siècles plus tard, la retraite est l'acte qui consiste à se retirer de la vie publique, du *negotium*, afin de se retrouver soi-même dans l'*otium*. Cette définition semble très proche de la justification que donne Montaigne de son projet de retraite, qui marque le début de l'écriture des *Essais*, en 1571. Il n'a alors que trente-huit ans, pourtant il choisit de se retirer de la vie publique et politique, pour se retirer « dans sa sphère pri-

⁹⁸⁶ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 13.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁸⁸ *Essais*, I, 8, p. 154.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, III, 9, p. 314 : « de rebrousser vers nous notre course, c'est un mouvement pénible ».

⁹⁹⁰ *Ibid.*, II, 6, p. 76 : « je n'étudie que moi ».

⁹⁹¹ *Ibid.*, I, 39, p. 454 : « Retirez-vous en vous ».

⁹⁹² *Ibid.*, II, 16, p. 431.

⁹⁹³ *Ibid.*, II, 17, p. 475 : « « Le monde regarde toujours vis-à-vis ; moi, je renverse ma vue au dedans : Je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soi ; moi je regarde dedans moi. Je n'ai affaire qu'à moi. Je me considère sans cesse, je me contrôle, je me goûte... Moi, je me roule en moi-même. »

vée et domestique »⁹⁹⁴. Comme le remarque Hugo Friedrich, cela est peu commun à l'époque pour un membre de la noblesse de robe de se retirer si jeune. Montaigne s'y était préparé un an auparavant, quand il avait vendu sa charge de Conseiller au Parlement, suite à la mort de son père un an plus tôt. Il serait difficile cependant de justifier cette retraite par les nouvelles charges domestiques qui lui incombent suite à cette perte, et la justification que l'auteur avance, inscrit sa démarche dans la tradition de l'*otium* antique. Cependant il ne la réduit pas pour autant à une démarche antiquisante. Il n'hésite pas en effet, à souligner les limites de cette retraite dans l'*otium* lorsqu'il évoque celle de Cicéron dans ces lignes de l'essai « De la solitude » :

(...) Cicero, qui dit vouloir employer sa solitude et séjour des affaires publiques à s'en acquérir par ses écrits une vie immortelle :

usque adeo ne

Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter ?

[Il semble que ce soit raison puisqu'on parle de se retirer du monde, qu'on regarde hors de] lui : ceux-ci ne le font qu'à demi. [Ils] dressent bien leur partie pour quand ils n'y seront plus : mais le fruit de leur dessein, ils prétendent le tirer encore lors du [monde], absents, par une ridicule contradiction⁹⁹⁵.

Il dénonce ici l'hypocrisie de ceux qui prétendent se retirer du monde pour en retirer une gloire qui leur permettra de mieux y revenir (la retraite de Cicéron ne sera en effet que provisoire, et celui-ci reviendra ensuite sur le devant de la scène). Dans l'essai « De la gloire », il rejettera la poursuite de cette dernière⁹⁹⁶. Au contraire, Montaigne valorise la retraite monastique qu'il évoque en des termes beaucoup plus positifs :

L'imagination de ceux qui par dévotion recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines en l'autre vie, est bien plus sainement assortie. Ils se proposent dieu, objet infini et en bonté et en puissance : L'âme a de quoi y rassasier ses désirs en toute liberté. Les afflictions, les douleurs leur [viennent] à profit, employées à l'acquêt d'une santé et réjouissance éternelle : La mort, à souhait, passage à un si parfait état. [L'âpreté de leurs règles est incontinent aplanie par l'accoutumance : et les appétits charnels rebutés et endormis par leur refus, [car] rien ne les entretient que l'usage et exercice. Cette seule fin d'une autre vie heureusement immortelle, mérite loyalement que nous abandonnions les commodités et douceurs de cette vie nôtre. Et qui peut embraser son âme de l'ardeur de cette vive foi et espérance, réellement et constamment, il se bâtit en la solitude une vie voluptueuse et délicate au-delà [de] toute autre forme de vie⁹⁹⁷.

Cette retraite est selon lui plus sincère. Afin d'éviter que le lecteur ne lui prête des intentions semblables à celles de Cicéron, il précise dès l'avis « Au lecteur » qu'il ne recherche pas la gloire. Bien au contraire, il prend soin de relier sa propre démarche à une sincère volonté de se recentrer sur lui-même. C'est ce qu'il explique notamment dans la suite de cet essai :

⁹⁹⁴ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, op. cit., p. 22.

⁹⁹⁵ *Essais*, I, 39, p. 451.

⁹⁹⁶ *Essais*, II, 16, p. 419 : « Voilà comment c'est à Dieu seul, à qui gloire et honneur appartient : et il n'est rien si éloigné de raison, que de nous en mettre en quête pour nous ».

⁹⁹⁷ *Ibid.*

Notre mal nous tient en l'âme : or elle ne se peut échapper à elle-même,
In culpa est animus, qui se non effugit unquam.

Ainsi il la faut ramener et retirer en soi : C'est la vraie solitude, et qui se peut jouir au lieu des villes et des cours des Rois, mais elle se jouit plus commodément à part⁹⁹⁸.

Il oppose la vraie solitude à la solitude de façade de l'*otium* cicéronien, et présente sa retraite comme quelque chose de tout à fait naturel :

Or la fin, ce crois-je, en est tout une, d'en vivre plus à loisir et à son aise⁹⁹⁹.

Après avoir évoqué les justifications philosophiques de cette dernière, il en revient donc au bon sens et à l'évidence : se retirer permet de vivre sans être importuné par les tracasseries de la vie, et de faire ce qui nous plaît. Cela est valable pour les personnes qui aiment la solitude, ce qui est son cas (« J'ai une âme toute siennoise »¹⁰⁰⁰). C'est pourquoi, il explique que c'est avant tout son tempérament qui l'a poussé vers la retraite et non une quelconque tradition. L'importance que Montaigne accorde au domaine privé est un trait caractéristique de sa pensée. Il s'agit là de quelque chose d'assez nouveau. Ce terme revient à de nombreuses reprises dans les *Essais*. Il est parfois associé à « domestique », parfois à « ordinaire ». Dans « Au lecteur », il affirme ne s'être donné « aucune fin que domestique et privée »¹⁰⁰¹. Il décrit son style comme naturellement « comique et privé »¹⁰⁰². Dans l'essai « De la physionomie », il se présente comme naturellement proche des gens, c'est ce que l'on retrouve dans son style. Dans le passage de l'essai « De la solitude », puis à de nombreuses reprises dans les *Essais*, Montaigne relie sa retraite à son penchant pour cette dernière, qui se manifeste même lorsqu'il est en société. Les mots par lesquels il évoque son isolement au sein même de la foule rappellent l'une des premières formes de retraite (*anakhôrêsis*), celle de la Grèce archaïque. Il s'agit alors d'une « technique » de concentration à laquelle on pouvait s'entraîner au sein même du monde :

La retraite, entendue dans ces techniques de soi archaïques, c'est une manière de se détacher, de s'absenter — mais s'absenter sur place — du monde à l'intérieur duquel on est placé : couper le contact en quelque sorte avec le monde extérieur, ne plus sentir les sensations, ne plus être agité par tout ce qui se passe autour de soi, faire comme si on ne voyait plus, et effectivement ne plus voir ce qui est présent, sous les yeux. C'est une technique, si vous voulez, de l'absence visible. On est toujours là, on est visible aux yeux des autres. Mais on est absent, on est ailleurs¹⁰⁰³.

Cette pratique que Foucault nomme la « retraite en soi-même » se retrouve aussi chez Platon, notamment dans le *Phédon*, mais aussi dans *Le Banquet* (Socrate la pratique). C'est une technique de détachement qui passe par une immobilisation du corps. Rester

⁹⁹⁸ *Ibid.*, I, 39, p. 443-444.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 441-442.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, II, 17, p. 454.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, « Au lecteur », p. 117.

¹⁰⁰² *Ibid.*, I, 40, p. 461.

¹⁰⁰³ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 47.

parfaitement immobile doit permettre de se détacher de ses sens et de stabiliser son âme. Cependant, la retraite montaignienne s'éloigne de cette dernière sur un point essentiel : celle que tous présentaient comme une façon d'atteindre la tranquillité de l'âme, la sagesse, est au contraire pour lui le lieu d'un foisonnement incontrôlé de l'esprit. La fin de l'essai « De l'oisiveté » met en scène le désarroi de l'auteur face à un désordre qui jouerait ses attentes :

Dernièrement que je me retirai chez moi, délibéré autant que je pourrai, ne me mêler d'autre chose, que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie : il me semblait ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oisiveté, s'entretenir à soi-même, et s'arrêter et rasseoir en soi : Ce que j'espérais qu'il peut meshuy faire plus aisément, devenu avec le temps, plus pesant, et plus mûr : Mais je trouve,

variam semper dant otia mentem,

que au rebours, faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soi-même, qu'il n'en prenait pour autrui : Et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ai commencé de les mettre en role, Espérant avec le temps, lui faire honte à lui-même¹⁰⁰⁴.

Le début du passage rappelle très clairement l'horizon d'attente : l'« oisiveté » (traduction du mot latin *otium*) devait donner le « repos », permettre à son esprit de « s'arrêter et rasseoir en soi ». L'idéal antique de stabilité est associé à l'image de la pesanteur (« plus pesant et plus mûr ») qui semble d'abord naturellement associée à une personne d'âge mûr. Il fait mine de reprendre la valorisation antique de la vieillesse, considérée comme l'aboutissement de la vie et le plus haut degré de perfection. Cependant elle n'est plus, pour lui, un gage de sagesse, ce que montreront d'autres passages des *Essais* au premier rang desquels « Sur des vers de Virgile », sur lequel nous reviendrons plus loin. La sagesse montaignienne, est bien plus souvent un gage de « décrépitude »¹⁰⁰⁵. C'est pourquoi, au lieu d'être le lieu de la sérénité, la retraite montaignienne fait resurgir l'agitation interne de l'esprit, que l'activité avait jusque là canalisée ou masquée. L'image des « chimères et monstres fantasques », est prolongée par les expressions « sans ordre et sans propos » qui soulignent ce désordre. Aussi la retraite se transforme-t-elle en une expérience d'un écart à soi-même. La mise en rôle se justifie alors comme une tentative de « contempler à [son] aise l'ineptie et l'étrangeté » de ces étranges productions de son esprit. L'enregistrement transforme ce dédoublement subi en dédoublement réflexif et donc volontaire.

Dans l'examen de soi antique comme dans l'examen de conscience chrétien, ce retour à soi n'est paradoxalement pas un acte solitaire : le regard d'autrui est indispensable

¹⁰⁰⁴ *Essais*, I, 8, p. 154.

¹⁰⁰⁵ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, op. cit., p. 25.

pour le mener à bien. L'écriture a parfois joué le rôle de se substituer à cette autre personne quand elle était absente ou inexistante. Plutarque assigne ainsi à ses *hypomnêmata*, la fonction de faire entendre la voix du maître et Athanase prône l'écriture comme moyen de se substituer au regard des autres moines afin de se faire honte à soi-même. Dans les *Essais*, l'examen se donne à voir de par le choix de la publication, alors qu'il se présente simultanément comme un discours intime. C'est ce que montre l'avertissement qui pose le cadre énonciatif du discours :

Au Lecteur.

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu nulle considération de ton service, ni de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive la connaissance qu'ils ont eue de moi. Si c'eût été pour rechercher la faveur du monde : je me fusse mieux paré et me présenterais en une marche étudiée. Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. 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. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc, de Montaigne, ce premier de Mars mille cinq cent quatre-vingt¹⁰⁰⁶.

Comme chez Augustin, l'intimité du discours semble contradictoire avec le fait que le texte soit destiné à être lu par d'autres personnes, mais cela est d'autant plus vrai dans le cas des *Essais*, du fait de leur publication. Celle-ci ouvre le texte à un public plus large et inconnu. Dans sa *Biographie politique*¹⁰⁰⁷ de Montaigne, Philippe Desan remarque que Montaigne se serait assez tôt préoccupé de trouver un éditeur pour son texte, montrant ainsi que ce projet de donner son texte à lire était simultané de son écriture. Pourtant, comme nous l'évoquons au sujet de l'exercice de la mort dans les *Essais*¹⁰⁰⁸, Montaigne prétend ne s'adresser qu'à ses proches. Du Vair faisait de même au début de son traité *De la Sainte philosophie* et levait la contradiction que représentait son choix de le publier, par le fait qu'il pourrait, à l'aventure, être utile à quelqu'un d'autre. Cette idée, qui est exprimée clairement en d'autres endroits des *Essais*, ne l'est pas dans « Au lecteur ». Le lecteur peut seulement la déduire de la précaution oratoire par laquelle il l'auteur fait mine de lui recommander de ne pas lire son livre : « ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain ». L'avertissement inscrit le texte dans le cadre

¹⁰⁰⁶ *Essais*, « Au lecteur », p. 117.

¹⁰⁰⁷ Philippe DESAN, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014.

¹⁰⁰⁸ Voir Partie 2-Chap. 1- B-1- L'exercice de la mort dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». a-Méthode. A-2. Un dialogue sans maître et sans disciple ?

d'une relation d'intimité, qui est étrangère aux examens antiques sous forme de traités (elle commence toutefois à apparaître dans ceux qui adoptent la forme de lettres) cependant, l'analyse des *Confessions* d'Augustin a montré qu'elle était tout à fait constitutive de l'examen de conscience chrétien. Montaigne affirme vouloir se livrer totalement sans rien cacher, comme le montre la métaphore de la mise à nu. En revanche, le destinataire de l'examen chrétien était Dieu, alors qu'il s'agit ici du « lecteur ».

Pourquoi est-il important de donner à voir un examen de soi si personnel, et quelle est la fonction de ces confidences faites au lecteur ? La question se posait déjà au sujet des *Confessions* d'Augustin. Dans l'examen chrétien, cela se justifiait par le caractère révélateur de l'aveu, qui permettait de mettre en évidence une vérité sur soi-même avant de se repentir. Montaigne revient sur cette question dans un passage de « Du démentir », où il présente les *Essais* comme un vaste examen de lui-même :

[Et quand personne ne me lira, ai-je perdu mon temps de m'être entretenu tant] d'heures oisives à pensements si utiles et agréables. Moulant sur moi cette figure, il m'a fallu si souvent dresser et composer pour m'extraire, que le patron s'en est fermi, et aucunement formé soi-même. Me peignant pour autrui, je me suis peint en moi, de couleurs plus nettes que n'étaient les miennes premières. Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait. Livre consubstantiel à son auteur. D'une occupation propre. Membre de ma vie. Non d'une occupation et fin, tierce et étrangère comme tous les autres livres. Ai-je perdu mon temps, de m'être rendu compte de moi si continuellement, si curieusement. Car ceux qui se repassent par fantaisie seulement, et par langue quelque heure, ne s'examinent pas si primement, ni ne se pénètrent comme celui qui en fait son étude, son ouvrage et son métier : qui s'engage à un registre de durée, de toute sa foi, de toute [sa] force. Les plus délicieux plaisirs, si se digèrent-ils au-dedans : fuient à laisser trace de soi, et fuient la vue non seulement du peuple, mais d'un autre. Combien [de] fois m'a cette besogne diverti de cogitations ennuyeuses : et doivent être comptées pour ennuyeuses toutes [les] frivoles. Nature nous a étrennés d'une large faculté [à] nous entretenir à part : et nous y appelle souvent, pour nous apprendre que nous nous devons en partie à la société, mais en la meilleure partie [à] nous¹⁰⁰⁹.

Nous reviendrons sur ce passage qui éclaire plus largement le projet d'ensemble des *Essais*, mais remarquons dès à présent que l'auteur se pose lui-même comme son principal objet d'étude (« son étude, son ouvrage et son métier »), et souligne l'application et l'assiduité qui l'accompagne (« si continuellement, si curieusement »). Plus encore, il évoque l'engagement total que requiert ce « registre de durée » : « de toute sa foi, de toute [sa] force ». L'image de l'emprunte faciale, renvoie à la tradition antique des masques moulés sur le visage des personnages importants afin d'en figer les traits au-delà de la mort. Elle rappelle l'importance que les Anciens prêtaient à l'esthétique et notamment à l'image qu'ils laissaient d'eux-mêmes à la postérité. On se souvient du passage des *Vies d'hommes illustres* dans lequel Plutarque raconte comment Antoine a tenté de ternir cette image de Cicéron en affichant, sur la tribune, aux yeux de tous, son corps démembré (sa

¹⁰⁰⁹ *Essais*, II, 18, p. 485.

tête et ses mains)¹⁰¹⁰. Cependant Montaigne dédaigne cette attention portée à la postérité, comme le montrait un le passage de l'essai « De la solitude » cité précédemment. Même s'il avait voulu dans son œuvre, garder trace de ses traits, toute tentative de mouler un masque sur lui-même s'est révélée infructueuse. Pour autant, se peindre pour autrui a pour lui une action révélatrice : le fait de se peindre, non seulement pour lui-même, mais « pour autrui », lui a permis d'être plus précis dans son portrait (« je me suis peint en moi de couleurs plus nettes »). La tournure « je me suis peint en moi » est peu commune. Elle présente l'examen non seulement comme une peinture de soi, mais encore comme une peinture interne (une peinture en soi). L'individu devient lui-même une œuvre d'art (« mon livre m'a fait »), ce qui rejoint l'idée foucauldienne des exercices qui participent à une esthétique de l'existence. Quels que soient les objectifs de cet examen, il reste pour lui aussi un divertissement source de plaisir et de distraction. Mais ces pensées ennuyeuses dont il se détourne sont paradoxalement « les frivoles ». Montaigne revient encore sur la publication de cette étude si personnelle dans l'essai « De la Vanité ». Il en fournit trois justifications :

Je sens ce profit inespéré de la publication de mes mœurs, qu'elle me sert aucunement de règle. Il me vient parfois quelque considération de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique déclaration m'oblige de me tenir en ma route, et à ne démentir l'image de mes conditions : communément moins défigurées et contredites, que ne porte la malignité, et maladie des jugements d'aujourd'hui¹⁰¹¹.

La première est que le fait de rendre cette étude « publique », de la donner à voir à autrui, l'oblige à « [se] tenir en sa route ». En d'autres termes, il se sent d'autant plus obligé à rester fidèle à lui-même, à être sincère, comme le montre le verbe « démentir ». Cette idée rejoint la fonction de l'écriture dans les méditations chrétiennes (elle se substituait pour Athanase au regard d'autrui et poussait ainsi à la sincérité). La deuxième justification se trouve quelques lignes plus bas :

Outre ce profit, que je tire d'écrire de moi, j'en espère cet autre, Que s'il advient que mes humeurs plaisent, et accordent à quelque honnête homme, avant que je meure, il recherchera de nous joindre. Je lui donne beaucoup de pays gagné : car tout ce qu'une longue connaissance et familiarité, lui pourrait avoir acquis en plusieurs années, il le voit en trois jours en ce registre, et plus sûrement et exactement. Plaisante fantaisie¹⁰¹².

¹⁰¹⁰ PLUTARQUE, *Vies parallèles*, « Vies de Démosthène et de Cicéron », trad. Robert Flacelière et Emile Chambry, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, p. 383.

¹⁰¹¹ *Essais*, III, 9, p. 283-284.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 285.

Comme nous l'évoquions plus haut, la publication de ce registre détaillé peut être utile à d'autres, et c'est aussi une « plaisante » lecture, un divertissement. La troisième est développée dans les lignes suivantes :

Plusieurs choses que je ne voudrais dire à personne, je les dis au peuple. Et sur mes plus secrètes sciences ou pensées, renvoie à une boutique de librairie mes amis plus fléaux.

Excutienda damus proecordia.

Si à bonnes enseignes, je savais quelqu'un qui me fût propre, certes je l'irais trouver bien loin : Car la douceur d'une sortable, et agréable compagnie, ne se peut acheter à mon gré. Ô un ami : Combien est vraie cette ancienne sentence, que l'usage en est nécessaire, et plus doux, que des éléments de l'eau et du feu¹⁰¹³.

Il partage donc ses pensées les plus intimes (« secrètes ») avec tous (le « peuple »), à défaut d'avoir une seule personne avec qui il pourrait vraiment le faire : « un ami » comme l'était Atticus pour Cicéron, ou Paccius pour Plutarque. Cette idée rejoint la thèse de Gérard Defaux qui fait de l'ami perdu le destinataire inavoué de l'ensemble de l'œuvre.

b- Rôle et contrerôle

Depuis que l'examen adopte une forme écrite, celle-ci y remplit, entre autres, la fonction de garder trace d'outils (sentences, anecdotes, dans les *hypomnēmata*), d'actes, de pensées, ou encore de mouvements internes (dans l'examen de conscience chrétien). Montaigne s'inscrit dans cette tradition en présentant son œuvre comme un « registre » (« registre des essais de ma vie »¹⁰¹⁴, « mettre en registre tant de menues pensées »¹⁰¹⁵...), c'est-à-dire comme un texte qui fixe quelque chose d'instantané, mais de quoi s'agit-il précisément ? Le récit de soi n'apparaissant dans les *Essais* que sous la forme d'anecdotes personnelles qui restent ponctuelles, ce ne sont pas ses actions qu'il enregistre. Il s'en explique dans l'essai « De la vanité » :

Je ne puis tenir registre de ma vie, par mes actions, fortune les met trop bas. Je le tiens par mes fantaisies. Si ai-je vu un Gentilhomme, qui ne communiquait sa vie, que par les opérations de son ventre. Vous voyiez chez lui, en montre, un ordre de bassins de sept ou huit jours : C'était son étude, ses discours : Tout autre propos lui puait. Ce sont ici, un peu plus civilement, des excréments d'un vieil esprit, dur tantôt, tantôt lâche, et toujours indigeste. Et quand serai-je à bout de représenter une continuelle agitation et mutation de mes pensées, en quelque matière qu'elles tombent, puisque Diomedes remplit six mille livres, du seul sujet de la grammaire ?¹⁰¹⁶

Si les actions ne sont pas l'objet du registre, c'est donc du fait de leur caractère aléatoire. Pourtant les fantaisies qu'il leur substitue ne le sont-elles pas encore davantage ? En outre, le glissement du registre des fantaisies vers celui des mouvements digestifs (conçu comme une « étude »), témoigne de la place capitale qu'occupe le corps dans le registre

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, III, 13, p. 424-425.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, II, 18, p. 486.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, III, 9 p. 235-236.

des *Essais*. Dans d'autres passages, l'auteur affirme vouloir mettre en rôle ses humeurs, c'est-à-dire ses « Dispositions, particularités constantes ou momentanées du caractère, du tempérament d'une personne »¹⁰¹⁷. Il renvoie, par ce terme, à la théorie médicale d'Hippocrate développée par Galien.

Mais présenter les *Essais* comme un registre justifie-t-il de les rapprocher des pratiques narratives comme celle du journal de bord, à la façon du *Journal des motions* de Loyola ? Certains ont esquissé un parallèle entre les *Essais* et les livres de raison, très en vogue à la fin du XVI^e siècle¹⁰¹⁸. Dans ces textes, proches du journal ou des mémoires, l'auteur consignait ses dépenses quotidiennes, mais également des remarques concernant des évènements, son régime... Dans l'essai « D'un défaut de nos polices », Montaigne prétend s'opposer sur ce point à son père, qui aurait, quant à lui, méticuleusement tenu son livre de raison :

En la police économique mon père avait cet ordre, que je sais louer, mais nullement en suivre. C'est qu'outre [le] registre des négoes [du] ménage où se logent [les] menus comptes, paiements, marchés qui ne requièrent la main du notaire, lequel registre un receveur a en charge, [il] ordonnait à celui de [ses] gens qui lui servait [à] écrire un papier journal à insérer toutes [les] survenances de quelque remarque, [et] jour par jour les mémoires de l'histoire de sa maison : très plaisante à voir quand le temps commence [à] en effacer la souvenance, et très à propos pour nous ôter souvent de peine. Quand fut entamée telle besogne, quand achevée, quels trains y ont passé, combien arrêté ? Nos voyages, nos absences. Mariages. Morts. La réception des heureuses [ou] malencontreuses nouvelles. Changement des serviteurs principaux. Telles matières. Usage ancien que je trouve bon à rafraîchir, chacun en sa chacunière. [Et] me trouve un sot d'y avoir failli¹⁰¹⁹.

Il n'a cependant pas complètement échappé à cette pratique, consignait, tout au long de sa vie, un certain nombre d'évènements historiques et familiaux importants, dans les marges de l'*Ephemeris historica* de Beutler¹⁰²⁰. Les *Essais*, quant à eux, sont bien présentés par leur auteur comme une « mémoire de papier » destinée à pallier les insuffisances de sa mémoire naturelle :

À faute de mémoire naturelle, j'en forge de papier : Et comme quelque nouveau symptôme survient [à] mon mal, je l'écris. D'où il advient que, asteuré, étant quasi passé par toute sorte d'exemples, si quelque étonnement me menace, feuilletant ces petits brevets décousus comme des feuilles Sibyllines, je ne faux plus de trouver où me consoler de quelque pronostic favorable en mon expérience passée¹⁰²¹.

¹⁰¹⁷ Article « Humeur », dans *Trésor de la Langue Française* [en ligne], consulté le 5 septembre 2018, URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/humeur>.

¹⁰¹⁸ Philippe DESAN, *L'imaginaire économique de la Renaissance*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2002.

¹⁰¹⁹ *Essais*, I, 35, p. 423.

¹⁰²⁰ Michael BEUTHER, *Ephemeris historica. Livre de Raison de Montaigne*, éd. Michel Fézandat et Robert Granjon, Paris, 1551.

¹⁰²¹ *Essais*, III, 13, p. 445.

La comparaison des *Essais* avec les feuilles volantes sur lesquelles la Sibylle de Cumès¹⁰²² écrit ses oracles est intéressante. Elle montre tout d'abord que l'écriture permet de garder traces des caprices de la Fortune, afin de se préparer, par leur relecture, à toutes les situations à venir. Or c'est bien la fonction qui lui était attribuée dans l'examen de soi traditionnel, notamment sous la forme des *hypomnēmata*. Cependant le récit n'y est que ponctuellement présent sous forme d'anecdotes plus ou moins développées, comme c'était le cas dans les textes antiques que nous venons d'étudier. Ensuite, le registre dont il est question a surtout pour vocation de prédire l'avenir, comme le ferait un oracle. L'essai « De la Vanité » s'ouvre lui aussi par une référence à un autre écrit divin à valeur prémonitoire, la citation de l'Ecclésiaste, « *per omnia vanitas* » :

Il n'en est à l'aventure aucune plus expresse, que d'en écrire si vainement : Ce que la divinité nous a si divinement exprimé, devrait être soigneusement et continuellement médité par les gens d'entendement¹⁰²³.

Dans les *Essais*, l'écriture ferait entendre ces prémonitions divines.

Mais l'assimilation des *Essais* à un « registre » est aussi intéressante parce qu'elle a une dimension juridique, qui ne peut être anodine sous la plume de Montaigne qui a étudié le droit. Le dictionnaire Godefroy¹⁰²⁴ distingue deux entrées pour ce mot. La première donne les sens suivants : un « livre qui rapporte une histoire », un « règlement, ordonnance », une « amende inscrite sur un rôle », et enfin un « procès ». La deuxième entrée désigne un « livre, cahier où l'on note régulièrement les faits dont on veut garder le souvenir ». Le registre peut donc garder trace de règles à suivre comme d'un jugement qui prend appui sur ces dernières. Cette pratique est encore très répandue à l'époque de Montaigne et dans des domaines très variés : administratif, annuaire, cadastral, médical, municipal, professionnel, mais aussi judiciaire... De surcroît, Montaigne emploie un ensemble de mots de sens proche comme « rôle », « enrôler », « contrerôle ». Le terme de « rôle », appartient également au vocabulaire juridique. Encore aujourd'hui il désigne : « un document sur lequel le greffier porte la liste des affaires qui sont appelées à l'audience d'une Chambre du tribunal où il est affecté »¹⁰²⁵. A l'origine¹⁰²⁶, il désignait avant tout un rouleau (parchemin enroulé : *rotulus*¹⁰²⁷), ensuite une liste (liste des taxes

¹⁰²² ERASME, *Adages*, 691, « Folium Sibyllae », Bâle, Froben, 1542, p. 261.

¹⁰²³ *Essais*, III, 9, p. 235. La citation de l'Ecclésiaste, I, 2, signifie : « tout est vanité ».

¹⁰²⁴ Article « Registre », *Le Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du 9e au 15e siècle*.

¹⁰²⁵ Dictionnaire du droit privé de Serge Braudo [en ligne].

URL : <http://www.dictionnairejuridique.com/definition/role.php>.

¹⁰²⁶ Article « rôle », dans TLF [en ligne] et *Dictionnaire de Huguet*. [en ligne], op. cit.

¹⁰²⁷ Dictionnaire Godefroy. Un seul sens pour le mot « rolle » : « Parchemin roulé contenant quelque chose d'écrit ou d'imprimé ».

dues, listes de présence¹⁰²⁸...), puis par extension un des sens du mot deviendra « écrit, registre, livre », d'où dérivent les expressions « mettre par rôle » : qui signifie « écrire, enregistrer ». L'auteur entend « mettre en rôle » les « chimères et monstres fantasques »¹⁰²⁹ enfantés par son esprit. Il utilise aussi le verbe « enrôler » qui signifie inscrire une affaire au « rôle » d'une audience d'une juridiction ou, par extension, écrire, noter, enregistrer : « J'écoute à mes rêveries parce que j'ai à les enrôler »¹⁰³⁰. Mais le terme le plus intéressant qu'il emploie est sans doute celui de « contrerôle », très souvent utilisé pour décrire le projet de l'auteur : « c'est un contrerôle de divers et muables accidents, et d'imaginations irrésolues »¹⁰³¹. En juriste averti, Montaigne n'a certainement pas utilisé par hasard le mot de « contrerôle » plutôt que celui de « rôle ». À l'origine, un « contrerolle » est un « registre tenu en double, l'un servant à vérifier l'autre appelé rôle »¹⁰³² avant d'adopter le sens plus large de « contrôle ». Ce terme suggère une distance à soi, et évoque la mise en place d'un tribunal intérieur qui est une des images traditionnelles de l'examen de soi. Il rejoint donc le verbe « consulter » que nous analyserons plus loin, et il est lié à ceux d'« étude » et même de « science » :

Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée à mes pensées : que je ne contrerôle et étudie que moi : Et si j'étudie autre chose c'est pour soudain le coucher sur moi ou en moi, pour mieux dire. Et ne me semble point faillir si, comme il se fait des autres sciences sans comparaison moins utiles, je fais part de ce que j'ai appris en cette-ci : quoique je ne me contente guère du progrès que j'y ai fait¹⁰³³.

Le caractère second de cet enregistrement apparaît ainsi comme une façon de suggérer encore une fois la tension entre l'immédiateté du premier registre et l'élaboration du second. L'immédiateté du registre est donc d'abord mise à mal par cette dimension analytique qui s'y superpose. Elle est ensuite concurrencée dans les *Essais* par la pratique de l'addition, les additions superposent au fil initial une temporalité verticale et sédimentaire tout à fait absente des pratiques traditionnelles de l'examen de soi avant Montaigne. Alors que les textes antiques ainsi que les textes chrétiens antérieurs à la Renaissance portaient en eux de façon virtuelle un possible prolongement dans de nouveaux textes, les *Essais* se prolongent en eux-mêmes. Le texte de Loyola est sans doute significatif d'un tournant qui s'opère alors. Ce repli de l'œuvre sur elle-même est tout à fait nouveau et méritera d'être

¹⁰²⁸ *Dictionnaire de Furetière*.

¹⁰²⁹ *Essais*, I, 8, p. 154.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, II, 18, p. 486.

¹⁰³¹ *Ibid.*, III, 2, p. 34.

¹⁰³² Dictionnaire Trésor de la Langue Française.

¹⁰³³ *Essais*, II, 6, p. 76.

interrogé. Enfin, l'immédiateté du registre semble mise à mal par le fait que les *Essais* soient simultanément présentés par leur auteur comme un autoportrait.

Dès les premiers siècles de notre ère, l'examen de soi a adopté une forme écrite davantage élaborée que pendant la période hellénistique. Il enregistre alors les données de façon plus organisée et moins fragmentée sous la forme d'un récit de soi, ce que le christianisme devait poursuivre. Les *Essais*, quant à eux, ne sont pas narratifs, par contre ils laissent une large place à la description. De fait, s'il est une autre caractérisation du texte qui est revendiquée par l'auteur, c'est bien celle de peinture de soi. Elle aussi met à mal l'immédiateté du registre, car la représentation qu'elle suppose est reconstruite. Montaigne « se peint », est-ce à dire qu'il se représente ? Lorsque ce terme apparaît dans les *Essais*, ce n'est pas pour le désigner lui-même directement, comme le montrent ces deux occurrences extraites de l'essai « De la vanité » :

Là où mon dessein est de représenter en parlant, une profonde nonchalance, et des mouvements fortuits et imprémédités¹⁰³⁴

et

Je représente mes maladies, pour le plus, telles qu'elles sont¹⁰³⁵.

Il représente un trait de caractère (la nonchalance), et un trait de sa physiologie (ses maladies). De fait, ce ne sont pas ses traits physiques qu'il donne à voir, mais des traits singuliers qui ne sont pas immédiatement visibles, mais qui sont le fruit d'une élaboration. Mais leur mise en évidence est-elle antérieure ou simultanée à la peinture de soi ? Cette peinture de soi évoque aujourd'hui le genre pictural de l'autoportrait. Si ce terme n'existe pas encore, ce motif pictural émerge en Occident, depuis la fin du XIV^e siècle, accompagnant l'émergence de la conscience individuelle. Montaigne s'examine dans le but de souligner ses traits singuliers plutôt que ceux qu'il partage avec d'autres. Pour ce faire, il ne rechigne pas à révéler son intimité, et s'amuse du fait qu'il se serait volontiers peint « tout entier, et tout nu »¹⁰³⁶ si les règles de la bienséance le lui avaient permis. Or, à l'époque où il écrit, ce sont surtout les textes spirituels qui sont le lieu d'une révélation de l'intime. Cette volonté de se peindre soulève aussi une autre question. Car il se peint en pensant, et c'est là une différence majeure : il ne se représente pas. Le début de l'essai « Du Repentir », qui précise le projet d'écriture, pose clairement ces deux dimensions :

Les autres forment l'homme, Je le récite [...]. Or les traits de ma peinture ne fourvoient point, quoiqu'ils se changent et diversifient. [...] Je ne peins pas l'être. Je peins le passage : Non un passage d'âge en autre, ou comme dit le peuple « de sept en sept ans » :

¹⁰³⁴ *Ibid.*, III, 9, p. 259-260.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, I, 1, p. 117.

mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourrai tantôt changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention : C'est un contrerôle de divers et muables accidents, et d'imaginations irrésolues¹⁰³⁷.

Loin de s'opposer à la « peinture », le registre (« contrerôle ») semble mis au service de cette dernière. Cependant le terme de « passage » s'oppose à la fixité de la peinture. L'instantanéité du registre, c'est-à-dire la fréquence avec laquelle il collecte les données, sert la précision du portrait. C'est par souci du détail qu'il veut se décrire plus encore que « de jour en jour, de minute en minute ». Le revers de cette technique est la redite, qu'il n'évoque pas ici, mais sur laquelle il revient très souvent dans les *Essais*¹⁰³⁸. Celle-ci doit être distinguée de la variation, que Terence Cave présente comme une caractéristique de l'écriture à la Renaissance. Selon lui, à cette époque,

la rhétorique (ou une discipline proche, car Érasme évite le terme au profit de *copia*) a reconquis le terrain de l'inventio, en privilégiant la matière à produire plutôt que les contraintes rigoureuses du système qui doit la produire¹⁰³⁹.

Et l'écriture tente alors de reproduire la variété de la nature, en cultivant la *varietas*, qui :

(...) transform[e] la même pensée (*sententiam*) en plus de formes que celles empruntées, dit-on par Protée¹⁰⁴⁰.

Comme l'expliquait l'extrait précédent, l'écriture du registre permet de garder traces des caprices de la Fortune, mais l'auteur ajoute qu'il garde aussi trace des variations de ses « intentions ».

Faire du registre de l'examen une peinture de soi, c'est lui attribuer l'ambition de donner à voir son auteur :

Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins¹⁰⁴¹.

Or la dimension visuelle est très importante pour la méditation, dans son aspect le plus immédiat et intuitif : contemplation de la Nature dans l'exercice antique du regard d'en haut, contemplation de la Création dans l'exercice chrétien. Dans les *Essais*, c'est le registre qui est le support de cette contemplation : celle proposée au lecteur, mais aussi à l'auteur lui-même quand il se relira, car l'œuvre doit faire voir son auteur, comme il l'écrit dès l'avis « Au lecteur » (« je veux qu'on m'y voie »¹⁰⁴²). Dans les *Essais*, le registre n'est pas seulement un inventaire destiné à garder une trace écrite de ses variations

¹⁰³⁷ *Ibid.*, III, 2, p. 34.

¹⁰³⁸ En voici un exemple parmi d'autres : « Je hay à me reconnaître, et ne retaste jamais qu'envie ce qui m'est une fois échappé. Or je n'apporte ici rien de nouvel apprentissage. Ce sont imaginations communes : les ayant à l'aventure conçues cent fois, j'ai peur de les avoir déjà enrollées. La redite est par tout ennuyeuse » (*Essais*, III, 9, p.

¹⁰³⁹ Terence CAVE, op. cit., p. 47.

¹⁰⁴⁰ ERASME, *De copia*, p. 34, cité par Terence CAVE, p. 50.

¹⁰⁴¹ *Essais*, I, « Au lecteur », p. 117.

¹⁰⁴² *Essais*, « Au lecteur », p. 117.

(de pensées, fantaisies, humeurs...), mais il les donne à voir, ce qui lui confère une portée méditative.

Cette méthode d'examen est notamment mise en application dans « De la Gloire ».

2- Exemple : « De la gloire » (II, 16), l'examen d'une passion

Les essais qui se focalisent sur une passion sont particulièrement nombreux dans les deux premiers livres des *Essais*. Ils répondent à des préoccupations que l'auteur partage avec ses contemporains. Dans cette période troublée, la recherche de la *tranquillitas animi* par la maîtrise des passions est plus que jamais d'actualité. Elle se manifeste par la multiplication des traités des passions publiés à l'époque. Ceux-ci analysent les désordres de l'âme et leurs répercussions, non seulement sur le corps individuel, mais aussi sur le corps social, dans le but de les domestiquer. Ce sont des textes érudits, d'abord écrits en latin, mais qui commencent aussi au XVI^e, à être écrits en français. On pense par exemple aux *Académies* de La Primaudaye, aux *Discours* de Ronsard (1562-1563), ou encore aux *Discours de la philosophie a Passicharis et a Rodanthe* d'Amadys Jamyn. Ces deux dernières œuvres ont été composées pour Henri III qui organisait également à la cour des débats des passions. Son confesseur, le père Emond Auger, appartient à l'ordre jésuite, et il a semble-t-il exercé une grande influence à la cour. Il est notamment l'auteur du premier catéchisme tridentin de langue française, mais aussi d'un grand nombre d'ouvrages doctrinaux. Son espoir est que la dévotion royale, par la vertu de l'exemple, pourra conduire à une transformation de la société :

Enseignant la soumission parfaite à la toute-puissance de Dieu, il nourrit sa piété de la pratique des œuvres et recommande, selon la méthode de saint Ignace, l'examen de conscience quotidien, ainsi que la confession et la communion fréquentes¹⁰⁴³.

Parallèlement, dans le domaine de la religion, la pratique de l'examen de conscience se formalise, avec la pratique des listes de péchés. Toujours dans le contexte chrétien, l'analyse casuiste se développe sous l'impulsion des Jésuites. Nous reviendrons plus particulièrement sur « De la Gloire » (II, 16), placé au milieu du deuxième livre et évoquerons, au besoin, l'essai suivant « De la Présomption » (II, 17), qui y est lié par sa forme comme par sa thématique, comme en témoigne sa première phrase : « Il y a une autre

¹⁰⁴³ Michel PERNOT, « L'univers spirituel du père Emond Auger, S.J., confesseur du roi Henri III », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 75, n°194, 1989. Les débuts de la Réforme catholique dans les pays de langue française (1560-1620), résumé.

sorte de gloire (...) »¹⁰⁴⁴. Si le premier développe un discours plus général et assez négatif sur la gloire, le second apparaît comme un essai, par l'auteur, « de sa propre modestie »¹⁰⁴⁵. Si « De la gloire » a été rédigé assez tôt, aux environs de 1578, cet essai « a été l'objet de nombreuses modifications de détail dans l'édition posthume, en particulier l'ajout d'exemples historiques et d'allégations de philosophes de l'Antiquité, ainsi qu'un développement sur l'imposture des religions païennes »¹⁰⁴⁶. Cependant l'authenticité de cette édition posthume demeurant problématique (puisqu'on ignore quelle part a pu y prendre Montaigne), nous préférons mener notre analyse comme à l'ordinaire, à partir de l'exemplaire de Bordeaux que nous avons pris comme référence. Les chapitres « De la Gloire » et « De la Présomption » proposent tous deux une réflexion qui n'est pas sans évoquer les traités des passions de l'âme, en revanche la critique a moins souvent évoqué leur intertexte chrétien, qui nous semble pourtant essentiel. En effet, pour le lecteur contemporain de Montaigne, les termes qui leur servent de titres (« gloire » et « présomption ») ont une connotation religieuse. Ils évoquent aussi des péchés véniels, que le manuel de Senlis¹⁰⁴⁷, pour reprendre l'exemple cité plus haut, rangeait dans la première catégorie de son catalogue : la *supervisa*. Thomas d'Aquin, dans sa *Somme théologique*, soulignait la vanité de la gloire (il la désigne toujours comme la « vaine gloire »), qu'il accusait d'être à l'origine de la « discorde » et de la « dispute »¹⁰⁴⁸. Il y consacre toute la question 132¹⁰⁴⁹, se demandant si le désir de gloire est un péché, s'il s'oppose à la magnanimité, si c'est un péché mortel, un vice capital, et quels en sont les « filles ». De fait, dans ce chapitre, les références religieuses sont bien présentes, et elles le sont sous une forme nettement moins allusive que d'ordinaire. « De la Gloire », dès la deuxième phrase, mentionne le nom de Dieu, cite Saint Paul et introduit la réflexion par une affirmation qui pourrait se trouver dans un examen de conscience chrétien :

Voilà comment c'est à Dieu seul, à qui gloire et honneur appartient : et il n'est rien si éloigné de raison, que de nous en mettre en quête pour nous : car étant indigents et nécessaires au-dedans, notre essence étant imparfaite, et ayant continuellement besoin d'amélioration, c'est là, à quoi nous nous devons travailler¹⁰⁵⁰.

Dès le départ, l'auteur présente donc la gloire comme une forme de vanité, alors que celle-ci était au contraire largement valorisée à l'époque, en particulier dans le milieu

¹⁰⁴⁴ *Essais*, II, 17, p. 438.

¹⁰⁴⁵ *Essais*, éd. André Tournon, Imprimerie Nationale, p. 826.

¹⁰⁴⁶ *Essais*, éd. Michel Magnien, Pléiade, introduction du chapitre par Jean BALSAMO, p. 1634.

¹⁰⁴⁷ *Supervisa : inobedientia, presumptio, hypoerisis, ingratitude, inanis gloria*.

¹⁰⁴⁸ Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, Partie 2, q. 37 et 38.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, Partie 2, q. 132- De la vaine gloire.

¹⁰⁵⁰ *Essais*, II, 16, p. 419.

aristocratique, comme en témoigne par exemple la *Méthode de l'histoire* de Bodin, qui selon Villey, aurait été une des lectures de Montaigne au moment où il écrivait cet essai¹⁰⁵¹. Montaigne lui emprunte du reste un exemple¹⁰⁵². Bodin y traite la question de la gloire en reprenant un lieu commun de l'époque selon lequel elle permettrait de pousser aux actions héroïques. S'il pense que cette envie de gloire est absurde, Montaigne ne semble pas pour autant nier ce pouvoir de motivation, qu'il ne condamne pas (« excusable ») :

Nous appelons agrandir notre nom, l'étendre et semer en plusieurs bouches : nous voulons qu'il y soit reçu en bonne part, et que cette sienne accroissance lui vienne à profit : voilà ce qu'il y peut avoir de plus excusable en ce dessein¹⁰⁵³.

Dès l'ouverture l'essai, il reprend la thèse chrétienne de l'incomplétude et des insuffisances de la nature humaine :

Il y a le nom et la chose : le nom, c'est une voix qui remarque et signifie la chose, le nom ce n'est pas une partie de la chose, ni de sa substance : c'est une pièce étrangère jointe à la chose, et hors d'elle. Dieu, qui est en soi toute plénitude, et le comble de toute perfection, il ne peut s'augmenter et accroître au-dedans : mais son nom se peut augmenter et accroître, par la bénédiction et louange que nous donnons à ses ouvrages extérieurs. Laquelle louange, puisque nous ne la pouvons incorporer en lui, d'autant qu'il n'y peut avoir accession de bien, nous l'attribuons à son nom, qui est la pièce hors de lui la plus voisine. Voilà comment c'est à Dieu seul à qui gloire et honneur appartient : et il n'est rien si éloigné de raison que de nous en mettre en quête pour nous : car étant indigents et nécessiteux au-dedans, notre essence étant imparfaite, et ayant continuellement besoin d'amélioration, c'est là à quoi nous nous devons travailler¹⁰⁵⁴.

Cette introduction commence, de façon assez didactique, par des distinctions : celle du « nom » et de la « chose », et celle du divin et de l'humain. La thèse principale de l'essai est que la gloire ne s'attache qu'au « nom » et manque la « chose » ou, en d'autres termes, « le jugement de la gloire repose sur la confusion majeure entre valeur intérieure et spectacle extérieur »¹⁰⁵⁵. Cette ouverture relie donc cet essai à celui « Des noms » qui, lui, n'hésite pas à s'attaquer directement aux codes de la noblesse d'épée. Ce passage, tout comme l'« Apologie de Raimond Sebond », expose aussi très clairement la conception montaignienne de la séparation de l'humain et du divin. Il en déduit en quelques lignes ce qui sera une des idées conductrices de l'essai : la gloire appartient à Dieu seul, notre nature en revanche est imparfaite, et nous devons « travailler » à l'améliorer. En reprenant dans la phrase suivante l'argument chrétien qui fait du désir de gloire une vanité (« creux et vides »), Montaigne semble reprendre le schéma chrétien de l'examen de

¹⁰⁵¹ MONTAIGNE, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, Quadrige/PUF, 2004, p. 608.

¹⁰⁵² *Essais*, II, 16, p. 430 : « Trogus Pompeius dit de Herostratus, et Titus Livius de Manilius Capitolinus, qu'ils étaient plus désireux de grande, que de bonne réputation. ». Exemple emprunté selon la note 3 à Jean BODIN, *Methodus*, prologue.

¹⁰⁵³ *Essais*, II, 16, p. 430.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p.419.

¹⁰⁵⁵ Note de Delphine REGUIG-NAYA, dans les *Essais*, éd. Naya., op. cit., p. 765.

conscience qui commence par l'aveu d'une défaillance, à la différence qu'il ne s'agit pas ici d'une faute :

Nous sommes tous creux et vides : ce n'est pas de vent et de voix que nous avons à nous remplir : il nous faut de la substance plus solide à nous réparer¹⁰⁵⁶.

Au seuil de l'essai, l'auteur pose donc la nécessité d'un travail sur soi dans le but de progresser, voire de se « réparer ».

Au regard de cette introduction très clairement connotée, nous montrerons que si Montaigne ne cite pas, dans cet essai, son intertexte chrétien, il se situe pourtant par rapport à lui. Il ne le reprend pas pour autant à son compte, mais emprunte également certaines caractéristiques aux traités moraux antiques comme ceux de Cicéron et de Plutarque.

a-1. Un examen à la manière des traités moraux de Cicéron et de Plutarque ?

Comme dans les examens de soi antiques sous forme de traités, cet essai développe un discours argumentatif qui intègre un grand nombre d'éléments empruntés à la tradition. Comme dans les textes de Cicéron et Plutarque¹⁰⁵⁷, ces sources sont très éclectiques. Pour autant, les *Essais* se détachent également de ces textes sur certains points qu'il faudra préciser.

Comme chez Cicéron, les poètes ont la part belle : Virgile, Horace, Homère et Ovide, ou encore Juvénal. Dans l'ensemble des éléments empruntés, les références antiques sont ici comme ailleurs les plus abondantes, cependant qu'il s'agit ici des références les plus Sénèque (*Lettres à Lucilius*), Cicéron (*De Officiis*, les *Tusculanes* et Plutarque (*Œuvres morales...*). En revanche, le discours des philosophes perd toute valeur d'autorité, au lieu de cela, il est passé au crible du jugement montaignien, qui y exerce ses facultés en l'évaluant, dans le cadre de commentaires personnels. Dans le passage suivant, le discours d'Épicure est approuvé (« vrais », « à mon avis ») :

Ces discours-là sont infiniment vrais, à mon avis, et raisonnables¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁶ *Essais*, II, 16, p. 419.

¹⁰⁵⁷ Un passage de l'essai « De la Colère (II, 10, p. 556-557) témoigne de l'enthousiasme de Montaigne pour les textes de Sénèque : « Les écrits de Plutarque, à les bien savourer [...] et je pense le connaître jusques dans l'âme : si voudrais-je que nous eussions quelques mémoires de sa vie ».

¹⁰⁵⁸ *Essais*, II, 16, p. 421.

Dans la citation suivante par contre, l'opinion de Cicéron est soumise à une évaluation négative (« fausse ») :

Qui est une opinion si fausse, que je suis dépit qu'elle ait jamais pu entrer en l'entendement d'homme, qui eut cet honneur de porter le nom de philosophe¹⁰⁵⁹.

C'est sa propre déception face à l'erreur de jugement de Cicéron que commente alors Montaigne. Lorsqu'il insère, quelques pages plus loin, une digression sur son nom, et les autres régions où on peut le rencontrer, il oppose sa propre posture, à savoir l'indifférence par rapport à la renommée, à l'opinion la plus largement répandue dans la philosophie romaine des premiers siècles (notamment chez Cicéron), mais aussi dans les conventions sociales de sa propre époque :

Moi, je tiens que je ne suis que chez moi, et de cette autre mienne vie qui loge en la connaissance de mes amis, à la considérer nue et simplement en soi, je sais bien que je n'en sens fruit ni jouissance, que par la vanité d'une opinion fantastique. Et quand je serai mort, je m'en ressentirai encore beaucoup moins : et si perdrai tout net l'usage des vraies utilités qui accidentellement la suivent parfois : je n'aurai plus de prise par où saisir la réputation, ni par où elle puisse me toucher ni arriver à moi. Car de m'attendre que mon nom la reçoive. Premièrement je n'ai point de nom qui soit assez mien : de deux que j'ai, l'un est commun à toute ma race, voire encore à d'autres. Il y a une famille à Paris et à Montpellier, qui se surnomme Montaigne : une autre en Bretagne, et en Xaintonge, de la Montaigne. Le remuement d'une seule syllabe mêlera nos fusées, de façon que j'aurai part à leur gloire, et eux, à l'aventure, à ma honte : Et si, les miens se sont autrefois surnommés Eyquem, surnom qui touche encore une maison connue en Angleterre. Quant à mon autre nom, il est à quiconque aura envie de le prendre. Ainsi j'honoreraï peut-être un crocheteur en ma place. Et puis, quand j'aurais une marque particulière pour moi, que peut-elle marquer quand je n'y suis plus, peut-elle désigner et favoriser l'inanité ?

*nunc leuior cyppus non imprimit ossa ?
Laudat posteritas, nunc non e manibus illis
Nunc non e tumulo fortunataque fauilla
Nascuntur violae ?*

Mais ceci j'en ai parlé ailleurs¹⁰⁶⁰.

Cette rupture est marquée par la tournure emphatique qui ouvre ce passage, ainsi que par la multiplication des marques de première personne sous toutes leurs formes (« moi », « je », « mienne », « mes »). Cette présence insistante du « je », tout comme l'évocation du « nom » qui sert généralement à définir une identité, montre le recentrement de l'examen sur l'individu qui le réalise. L'examen de la question de la gloire devient ainsi le moyen d'expression de convictions, qu'il relie à un certain nombre de valeurs personnelles que l'auteur se fixe pour objectif de défendre. Elles sont plus fortes que tous les préceptes philosophiques ou religieux. Rechercher la gloire posthume lui semble dérisoire et absurde, puisqu'il n'en aura plus la jouissance (« je m'en ressentirai encore beaucoup moins ») et puisque son nom ne pourra pas non plus s'en trouver fortifié (« je n'ai point de nom qui soit assez mien »).

¹⁰⁵⁹ *Essais*, II, 16, p. 423.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 431-432.

C'est pourquoi Montaigne abandonne toute déférence vis-à-vis de ces auteurs, comme le montre le passage :

C'était aussi des principaux dogmes d'Epicurus : car ce précepte de sa secte, CACHE TA VIE, qui défend aux hommes de s'empêcher des charges et négociations publiques, pré-suppose aussi qu'on méprise la gloire¹⁰⁶¹.

Le choix des majuscules, assez rare dans les *Essais*, met ici en relief la sentence épicurienne qui est intégrée au commentaire explicatif de l'auteur. Elle semble d'abord emporter son adhésion, comme il l'affirme lui-même un peu plus loin avec une certaine insistance : « ces discours-là sont infiniment vrais, à mon avis, et raisonnables ». Cependant, il ne s'arrête pas là, et enchaîne avec un « mais » qui va introduire un basculement :

Mais nous sommes, je ne sais comment, doubles en nous-mêmes, qui fait que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas : et ne nous pouvons défaire de ce que nous condamnons. Voyons les dernières paroles d'Epicurus, et qu'il dit en mourant : elles sont grandes et dignes d'un tel philosophe, mais si ont-elles quelque marque de la recommandation de son nom, et de cette humeur qu'il avait décriée par ses préceptes¹⁰⁶².

Épicure a lui-même recherché cette gloire que ses écrits condamnaient. Mais discréditer le philosophe ne discrédite pas pour autant la totalité de son enseignement. Montaigne explique en effet dans l'« Apologie de Raimond Sebond » que le christianisme est d'autant plus une grande religion que ceux qui le professent n'en sont pas toujours dignes. C'est à la notoriété des philosophes qu'il s'attaque dans cet essai, comme il le fait dans « De la solitude » (I, 39), « Considération sur Cicéron » (I, 40), et « De ne communiquer sa gloire » (I, 41). Ce faisant, il quitte toute déférence face à ceux qui faisaient d'ordinaire figure d'autorité. Cela ne l'empêchera pas leur emprunter des citations ou des idées, comme en témoigne cet essai, mais celles-ci seront vidées de toute valeur d'autorité intrinsèque. Dans « De la Gloire », les éléments empruntés à la tradition philosophique (sentences et raisonnements) semblent donc moins considérés comme un référent stable par rapport auquel il faudrait évaluer sa propre pensée, ou encore ses habitudes, que comme un point de comparaison par rapport auquel se situer pour faire émerger ses propres convictions. Ce n'était pas le cas dans la Grèce de la période hellénistique qui prônait l'attachement à une seule école de pensée, ni pour l'examen de conscience chrétien, qui suivait des lois divines. Cependant le passage ci-dessus ne prend tout son sens que quand on le met en parallèle avec un autre passage de l'essai :

Mais nous sommes, je ne sais comment, doubles en nous-mêmes, qui fait que nous croyons ce que nous ne croyons pas : et ne nous pouvons défaire de ce que nous condamnons¹⁰⁶³.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, II, 16, p. 421.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 421.

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 421.

Les philosophes ne sont pas les seuls à s'illusionner sur eux-mêmes, c'est le cas de tout homme (« nous »). Face à la contingence du jugement de gloire, et à la difficulté que nous rencontrons pour porter un regard lucide sur nous-même, l'auteur fait donc appel à un travail sur soi. Il faut apprendre à lire dans sa conscience intérieure, qui est la seule à dire vrai. Sur ce point, cet exercice semble s'inscrire dans la continuité de l'examen de conscience chrétien.

a-2. Un examen de conscience ?

Montaigne y reprend des sources bibliques aisément repérables, dont il mentionne parfois l'origine, et qu'il cite parfois de façon directe, ce qui est par ailleurs assez rare dans les *Essais*. La première est une citation de Paul :

Voilà comment c'est à Dieu seul à qui gloire et honneur appartient : et il n'est rien si éloigné de raison, que de nous en mettre en quête pour nous¹⁰⁶⁴.

C'est une citation traduite et approximative qui ne mentionne pas sa source et se fonde dans le discours de l'auteur. Voici ce qui est écrit dans la Bible :

*regi autem saeculorum immortalis inuisibili soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum amen*¹⁰⁶⁵.

Dans cette épître, Paul fait des recommandations à son disciple Timothée sur la direction de son ministère. Parmi celles-ci se trouve celle de rejeter la gloire. La citation suivante, en revanche, est directe et non traduite, elle se détache du reste de la phrase par un changement de police :

Comme disent nos ordinaires prières, *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus*¹⁰⁶⁶.

C'est encore le cas dans l'exemple suivant :

Qui tient sa mort pour mal employée si ce n'est en occasion signalée : au lieu d'illustrer sa mort il obscurcit volontiers sa vie : laissant échapper cependant plusieurs justes occasions de se hasarder. Et toutes les justes sont illustres assez. Sa conscience les trompant suffisamment à chacun. *Gloria nostra est testimonium conscientiae nostrae*¹⁰⁶⁷.

Il s'agit là d'une addition manuscrite. La présence du religieux dans ce texte est encore visible dans la répétition du terme « vain », qui y est employé à quatre reprises. C'est le christianisme qui a insisté sur la vanité de la gloire :

La vertu est chose bien vaine et frivole, si elle tire sa recommandation de la gloire. [...] De faire que les actions soient connues et vues, c'est le pur ouvrage de la fortune. C'est le sort qui nous applique la gloire selon sa témérité. Je l'ai vue fort souvent marcher avant le mérite. Et souvent outrepasser le mérite d'une longue mesure. Celui qui premier s'avisa

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 419.

¹⁰⁶⁵ *Vulgate*, Paul, Première épître à Timothée, I, 17.

¹⁰⁶⁶ *Idem*, citation de Luc, 1:14. Trad. Bible de Jérusalem : « Et ce sera pour toi joie et allégresse et beaucoup se réjouiront de sa naissance. »

¹⁰⁶⁷ *Essais*, II, 16, p. 426, Citation de Paul : *Vulgate*, Deuxième épître aux Corinthiens, I, 12.

de la ressemblance de l'ombre à la gloire fit mieux qu'il ne voulait. Ce sont choses excellemment vaines¹⁰⁶⁸.

La gloire est vaine, la vertu l'est aussi si elle s'y subordonne.

Chacun n'a la fermeté de Fabius à l'encontre des voix communes, contraires et injurieuses : qui aima mieux laisser démembrer son autorité aux vaines fantaisies des hommes, que faire moins bien sa charge avec favorable réputation et populaire consentement¹⁰⁶⁹.

La gloire dont parle ici Montaigne n'est pas celle que conçoivent les Anciens, en revanche elle correspond bien à la vision judéo-chrétienne du monde. La façon dont Montaigne conçoit la gloire est fortement empreinte de christianisme dans la mesure où elle est rattachée à l'orgueil et à la vanité.

L'écriture de cet essai manifeste donc une volonté de l'auteur de mener sa réflexion en l'émaillant de références empruntées aux diverses traditions. Ce texte, dans sa conception, rappelle les *Œuvres morales* de Plutarque comme celle sur la *Tranquillité de l'âme* que nous avons étudiée plus haut, et comme chez ce dernier, l'hétérodoxie des sources est une façon de ne s'asservir à aucune d'entre elles. Dans l'exercice antique, ce type d'examen avait pour but de rappeler un certain nombre de règles éthiques qui pourraient servir d'appui à l'action future. Cependant, par-delà la question de la gloire, cet essai expose plus généralement celle de la précarité du jugement humain : attaché aux apparences plutôt qu'aux choses elles-mêmes, il est souvent soumis à illusion. Cette critique du manque de fiabilité de tout jugement qui est l'objet de l'essai ne sape-t-elle pas les fondations de la réflexion ici mise en œuvre, à la manière de ce qu'il faisait dans l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir » ? C'est pourquoi, à défaut de se fier aux résultats de son jugement en promouvant des règles éthiques applicables par la suite, l'auteur propose d'exprimer plutôt ses convictions : non pas ce qu'il juge être bon, mais ce qu'il croit bon, peu importe si cela est vrai ou pas. Il se place ainsi à un autre niveau, celui de la vérité relative à un individu : c'est la véridiction analysée par Foucault. Les convictions qu'il exprime ici sont que la gloire est condamnable non pas parce qu'elle nous éloigne de Dieu (comme le pensent les Catholiques), mais parce qu'elle nous éloigne de nous-mêmes en nous tirant vers l'extérieur de nous et en nous engageant à nous fier au regard d'autrui là où notre propre regard serait le plus adapté. Il marque aussi son adhésion à certaines valeurs comme l'indépendance. Cette proclamation d'indépendance est cependant en rupture totale avec l'approche chrétienne. Pourtant, il semble reprendre l'idée chrétienne selon laquelle une véritable action vertueuse ne re-

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 423.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 429.

cherche pas la gloire : elle ne doit pas se fonder sur le regard d'autrui, mais sur le seul regard de la conscience. Cette thèse formulée notamment par Paul qui est cité dans le texte, mais en réalité le mot « conscience » n'a pas ici le même sens sous la plume de Montaigne. Il ne désigne pas en effet la conscience morale qui permet de distinguer le bien du mal, mais s'inscrit au contraire dans une démarche pragmatique en ne rejetant pas la gloire, même vaine, à condition qu'elle puisse présenter une certaine utilité. Mieux vaut alors assumer cette démarche. Cet essai manifeste en effet son rejet de l'hypocrisie, qui s'attache aux apparences et manque la chose elle-même, au profit d'un idéal de sincérité et de transparence. Cette hypocrisie est celle des nobles, qui seraient prêts à tout pour la gloire, mais c'est aussi celle des philosophes qui enseignent de mépriser la gloire et se soucient de leur propre renommée, et Montaigne s'y inclut.

3- L'examen de soi dans les *Essais* : un exercice de ses facultés

Montaigne entend se gouverner tel qu'il est. Il consacre à cette étude une grande partie de sa vie. L'examen qu'il mène pendant de si longues années est une « étude » qui demande vigueur et détermination. Mais comment envisager cette confrontation des expériences à des règles quelles qu'elles soient chez un auteur qui n'a de cesse de clamer l'indépendance de son jugement et son antidogmatisme ?

a- La matière étrangère subordonnée à la matière personnelle : l'usage des citations

Les *Essais* ont pour matière personnelle la vie du corps et celle de l'esprit, toutes deux étant conçues comme interdépendantes. Dans cette œuvre, la présence du corps, si souvent commentée par la critique, s'intègre à un travail d'examen de soi à coloration antique.

Le texte intègre une matière étrangère à la matière personnelle de l'auteur : des citations (doublement étrangères pour la plupart, parce qu'elles sont le plus souvent en latin), des arguments empruntés à la tradition, des lieux communs... Les variations formelles de l'examen de soi écrit reposent essentiellement sur deux critères : la nature des éléments enregistrés (étrangers ou personnels, relatifs à la vie de l'esprit ou à celle du corps) et la façon dont ils sont articulés entre eux (de façon fragmentaire, intégrés à une argumentation, à un récit...).

Le texte des *Essais* intègre un grand nombre de citations. Elles ont un statut à part au sein du texte, à mi-chemin entre la personne qui les fait et celle à qui elle l'emprunte :

La citation est un corps étranger dans mon texte, parce qu'elle ne m'appartient pas en propre, parce que je me l'approprie. Aussi, son assimilation, de même que la greffe d'un organe, comporte-t-elle un risque de rejet contre lequel il faut se prémunir et dont l'évitement est l'occasion d'une jubilation¹⁰⁷⁰.

Citer un texte est un acte volontaire d'appropriation d'un discours étranger. Comme pendant l'Antiquité, cette pratique est tout à fait habituelle à la Renaissance. Elle se manifeste d'une part par la multiplication de toutes sortes d'index et de recueils de lieux communs¹⁰⁷¹, et d'autre part par la pratique des recueils personnels de citations, encouragée par les différents collèges humanistes, dont le Collège de Guyenne où Montaigne a étudié. Les études de Villey ont montré qu'il possédait lui-même plusieurs exemplaires de recueils de lieux communs dans lesquels il puisait pour écrire ses *Essais*¹⁰⁷². La prépondérance des citations latines n'est pas non plus un phénomène propre à notre auteur, mais c'est aussi un phénomène largement répandu à la Renaissance :

La prodigieuse extension de la citation latine au XVI^e siècle, facilitée par l'imprimerie, est liée à la décadence de cette langue dans le discours, non seulement juridique. Le latin se meurt, il se fige, se momifie en citations ; quand la langue latine n'est plus génératrice d'énoncés nouveaux, elle devient le champ privilégié de la répétition¹⁰⁷³.

La répétition est un principe fondateur de la citation. Elle induit une de ces deux valeurs principales, distinguées par Compagnon :

(...) une « valeur de signification », ou d'usage, c'est-à-dire le sens du propos cité, mais aussi une « valeur de répétition », ou de mention, liée au fait de citer, par exemple dans le cadre d'un argument d'autorité¹⁰⁷⁴.

Dès l'Antiquité, et en particulier à l'époque impériale avec des auteurs comme Sénèque ou Marc Aurèle, l'examen de soi écrit combine ces matières étrangères avec une matière personnelle : examen de son sommeil, de ses actions, etc. Cependant leur articulation est hiérarchisée. Les éléments personnels sont confrontés à la matière étrangère conçue comme un point de référence : les citations des maîtres. Ceux-ci constituent des exemples à suivre. Elles ne sont pas toujours rappelées sous forme de citations, mais sont parfois entièrement assimilées au texte, comme c'est le cas par exemple dans les journaux spirituels comme le *Journal des motions intérieures* de Loyola. Si les *Essais* mêlent ces deux

¹⁰⁷⁰ Antoine COMPAGNON, *La Seconde main ou le travail de la citation*, 2^e éd., Paris, Seuil, coll. Points essais, 2016, p. 37.

¹⁰⁷¹ Voir à ce sujet Anne MOSS, *Recueils de lieux communs : méthodes pour apprendre à penser à la Renaissance*, op. cit.

¹⁰⁷² Nous avons montré dans le chapitre précédent qu'il empruntait notamment de nombreux exemples à Ravisius Textor dans l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir ».

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 299.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 512.

matières, comment les articulent-ils et quelle hiérarchie établissent-ils entre les deux ? Nous montrerons que cette intégration de matière étrangère n'a plus pour objectif de légitimer la parole de l'auteur en s'appuyant sur des auteurs faisant autorité, mais qu'elle ne se réduit pas pour autant à une valeur ornementale.

Dans la Grèce de la période hellénistique, comme au Moyen Âge, certaines citations avaient valeur d'autorité. Elles ne pouvaient être contestées, et leur seule mention permettait de valider le discours. En revanche, les philosophes romains des premiers siècles comme Cicéron, alléguaient des philosophes (principalement grecs) pour fonder leur propre autorité, et celle de la philosophie latine. La première n'avait donc rien d'absolu et les citations leur servaient en quelque sorte de faire valoir. C'est encore le cas au XVI^e siècle, où la citation humaniste « fait honneur à l'auteur moderne en même temps qu'elle rend hommage à l'auteur ancien »¹⁰⁷⁵. Comme le note Compagnon, la Renaissance est le moment d'une certaine « crise de l'autorité »¹⁰⁷⁶, dont témoigne la *Dialectique* de Ramus, publiée en 1555, mais aussi les *Essais* de Montaigne :

Ramus et Montaigne appartiennent pleinement à cette trouble période de transition vers un nouveau pouvoir, un nouveau contrôle, une nouvelle institution de l'écriture, dont le concile de Trente et l'âge classique définiront les règles¹⁰⁷⁷.

C'est pourquoi, à la Renaissance, la citation revêt un statut et un rôle particuliers :

la mention explicite d'un auteur ou l'emprunt ne signifie pas la reprise d'une idée empruntée, mais la mise en dialogue de la pensée de notre auteur avec les textes utilisés et connus des lecteurs¹⁰⁷⁸.

De fait, les *Essais* proposent un « dialogue entretenu avec des esprits et des doctrines philosophiques connus de tous. [Et] l'emprunt sert à la fois ou successivement de tremplin à [sa] pensée et de repoussoir afin de montrer l'originalité de cette pensée »¹⁰⁷⁹. C'est pourquoi, comme le fait remarquer Sébastien Prat, l'écriture montaignienne est d'une part une écriture de commentaire, et d'autre part une écriture dialogique. Dans les *Essais*, les citations suscitent d'abord une démarche de commentaire. Cette pratique appliquée à des textes de référence est devenue la principale technique d'enseignement dans les écoles de philosophie de l'Antiquité tardive. À la Renaissance, les humanistes s'inscrivent encore dans cette tradition en laissant une large place au commentaire de textes, notamment an-

¹⁰⁷⁵ Michael METSCHIES, *La citation et l'art de citer dans les Essais de Montaigne*, trad. Jules Brody, Paris, Champion, coll. « Études montaignistes » n°29, 1997, p. 45.

¹⁰⁷⁶ Antoine COMPAGNON, *La Seconde main*, op. cit., p. 295 sq.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 301.

¹⁰⁷⁸ Sébastien PRAT, *Constance et inconstance chez Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, coll. Essais philosophiques sur Montaigne et son temps, 2012, p. 28.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

tiques. André Tournon a analysé ces pratiques en les rapprochant des techniques mises en œuvre dans le discours judiciaire de l'époque.

Dans les *Essais*, les citations s'inscrivent ensuite dans une démarche dialogique. Ayant perdu toute valeur d'autorité, elles sont moins reprises en tant que réserve encyclopédique de connaissance que réserve de propositions à faire dialoguer entre elles. Comme nous l'évoquions dans le préambule de « De Democritus et Heraclitus » cité plus haut, il y a des sujets qui ont déjà été si souvent traités qu'il ne reste plus qu'à trouver sa propre voie parmi toutes les voies antérieures, et celle-ci passe par une façon personnelle de mettre en relation des éléments empruntés. Comme l'écrit Compagnon, la citation est aussi une « incitation »¹⁰⁸⁰ à développer sa propre pensée. Ces éléments empruntés le plus souvent aux poètes ou aux philosophes antiques, sont d'abord l'occasion d'une rencontre¹⁰⁸¹. En faisant entendre la pensée de tel ou tel, Montaigne les rend présents dans son discours. S'il regrette parfois que cette rencontre ne puisse se réaliser au sens propre du terme, la lecture et l'écriture sont pour lui une façon de rencontrer non seulement des philosophes, mais aussi des personnes¹⁰⁸². Ces deux pratiques sont surtout pour lui l'occasion de joutes. Si les mots de ces philosophes ne font pas pour lui autorité, ils demeurent des figures auxquelles il entend se mesurer. C'est pourquoi cet exercice prend la forme d'une épreuve. Comme l'auteur l'écrit lui-même en de nombreux passages des *Essais*, le but poursuivi ici est bien aussi d'exercer ses facultés :

C'est ici purement l'essai de mes facultés naturelles, et nullement des acquises¹⁰⁸³.

De même que les examens de soi de Cicéron et Plutarque, l'essai réalise un exercice du jugement, qui a pour matière les arguments traditionnels issus de différentes doctrines :

Quant aux facultés naturelles qui sont en moi, de quoi c'est ici l'essai, je les sens fléchir sous la charge : Mes conceptions et mon jugement ne marche qu'à tâtons, chancelant, bronchant et chopant : Et quand je suis allé le plus avant que je puis, si ne me suis-je aucunement satisfait : Je vois encore du pays au-delà : mais d'une vue trouble, et en nuage, que je ne puis démêler : Et entreprenant de parler indifféremment de tout ce qui se présente à ma fantaisie, et n'y employant que mes propres et naturels moyens, s'il m'advient, comme il fait souvent, de rencontrer de fortune dans les bons auteurs ces mêmes lieux que j'ai entrepris de traiter, comme je viens de faire chez Plutarque, tout présentement, son discours de la force de l'imagination : à me reconnaître au prix de ces gens-là si faible et si chétif, si pesant et si endormi, je me fais pitié ou dédain à moi-même. Si me gratifié-je de ceci, que mes opinions ont cet honneur de rencontrer souvent aux leurs, et que je vais au moins de loin après, disant que voire. Aussi que j'ai cela, qu'un chacun n'a pas, de connaître l'extrême différence d'entre eux et moi : Et laisse ce néanmoins courir mes inventions ainsi faibles et basses comme je les ai produites, sans en replâtrer et recoudre les défauts que cette comparaison m'y a découverts : Il faut avoir les reins bien fermes pour

¹⁰⁸⁰ Antoine COMPAGNON, *La Seconde main*, op. cit., op. cit., p. 78-81.

¹⁰⁸¹ Voir le livre d'Olivier GUERRIER, *Rencontre et reconnaissance dans els Essais de Montaigne*, op. cit.

¹⁰⁸² Nous reviendrons en troisième partie sur ce rapport familial aux auteurs antiques.

¹⁰⁸³ *Essais*, II, 10, p. 118.

entreprendre de marcher front à front avec ces gens-là. Les écrivains indiscrets de notre siècle, qui parmi leurs ouvrages de néant vont semant des lieux entiers des anciens auteurs, pour se faire honneur, font le contraire : Car cette infinie dissemblance de lustres rend un visage si pâle, si terni et si laid à ce qui est leur, qu'ils y perdent beaucoup plus qu'ils n'y gagnent¹⁰⁸⁴.

Son discours traite des « lieux »¹⁰⁸⁵ qu'il a « rencontrés » en lisant divers auteurs antiques. Ce passage date de la première strate de composition du texte, sauf la phrase : « Il faut avoir les reins bien fermes pour entreprendre de marcher front à front avec ces gens-là », qui est une addition manuscrite. Déjà Montaigne y commente la pratique qu'il vient de mettre en œuvre dans les lignes qui précèdent en reprenant les propos de Plutarque : « comme je viens de faire chez Plutarque, tout présentement, son discours de la force de l'imagination ». Pour l'auteur des *Essais*, s'examiner soi-même, c'est aussi se mesurer aux Anciens, même si cette confrontation doit mener au constat de ses propres insuffisances. Les termes dans lesquelles il les évoque dans le passage qui suit, méritent que l'on s'y attarde. Ils s'inscrivent dans le cadre d'une longue addition manuscrite qui vient s'intercaler au sein d'un texte dans l'ensemble rédigé assez tôt (à la fin 1579 ou début de 1580 selon Pierre Villey¹⁰⁸⁶). Ces joutes sont orchestrées par le texte qui les met en scène en faisant dialoguer la matière personnelle et la matière étrangère. Comme le faisait Cicéron qui mettait en scène Caton dans le *De Senectute*, tout en s'y projetant, Montaigne semble parfois instaurer ce dialogue implicite.

Le choix de la langue française, qui est tout à fait nouvelle pour un texte à teneur philosophique, contraste avec les citations latines. Il est source d'un décalage qui ne va pas dans le sens de l'autorité, mais au contraire la conteste :

(...) le décalage entre deux niveaux de discours, celui du maître et celui de l'apprenti, celui du Père mort et celui du disciple, serait rendu trop flagrant par la différence des langues ; il en deviendrait insupportable, comme si le latin faisait en soi auctoritas. La langue vulgaire représente une transgression ou une revendication telle qu'elle ne peut souffrir de tutelle et paraît nécessairement incompatible avec l'*auctoritas*¹⁰⁸⁷.

Le rapport de priorité entre le texte de départ et le nouveau texte produit est inversé. Abandonnant toute déférence envers des textes sources auxquels il dénie toute valeur d'autorité, il donne la priorité à son propre texte en pliant les citations à celui-ci :

je tords bien plus volontiers une bonne sentence pour la coudre sur moi que je ne tords mon fil pour l'aller quérir¹⁰⁸⁸.

¹⁰⁸⁴ *Essais*, I, 26, p. 313.

¹⁰⁸⁵ Il est intéressant de voir que Montaigne a pleine conscience de sa pratique des lieux communs, qu'il analyse ici avec un certain recul.

¹⁰⁸⁶ *Essais*, éd. Villey-Saulnier, op. cit., p. 145.

¹⁰⁸⁷ Antoine COMPAGNON, *La Seconde main*, op. cit., p. 299.

¹⁰⁸⁸ *Essais*, I, 26, p. 349.

Ces dernières n'ont plus de valeur en elles-mêmes, elles n'en ont que relativement à l'usage qu'en fera l'auteur dans son propre discours. Montaigne sort donc les citations de leur contexte et leur fait dire ce qui lui convient à lui, sans aucun souci de leur sens originel. Certes, les pratiques citationnelles sont très différentes à cette époque où la notion de plagiat n'était pas encore apparue. Si nous sommes aujourd'hui habitués à lire les *Essais* dans des éditions qui précisent en notes les traductions et références des citations, cela n'était pas le cas dans les éditions originales, ce qui pouvait poser problème à une partie de ses premiers lecteurs. C'est Marie de Gournay, sur la demande des éditeurs, qui entreprendra de les traduire¹⁰⁸⁹, puis ce sont quelques éditeurs et philologues comme Coste qui ont commencé à en identifier les sources, qui restaient malgré tout volontairement ignorées par certains moralistes qui les jugeaient inutiles¹⁰⁹⁰. Cette pratique de l'emprunt est commune à l'époque. De même, il était courant de prendre des libertés par rapport au sens initial des citations en contexte, d'autant que celles-ci étaient souvent empruntées à des florilèges. Très souvent dans les *Essais*, l'auteur retourne complètement une citation en lui donnant un sens tout à fait contraire à son sens d'origine. C'est le cas, la plupart du temps, quand il prétend être d'accord avec l'auteur cité. Faut-il y voir un test adressé au lecteur¹⁰⁹¹? Les citations sont moins importantes pour ce qu'elles affirment (elles n'ont plus pour fonction de conforter les arguments avancés) que pour ce qu'elles dénotent. Dans les *Essais*, ce que le texte affirme et avance (et notamment les citations) est moins significatif que ce qui est sous-entendu comme les ajouts, ou les ratures, et c'est cela qui est fondamentalement nouveau. C'est pourquoi Floyd Gray fait justement remarquer que Malebranche¹⁰⁹² se trompe lorsqu'il considère l'abondance des citations dans les *Essais* comme l'aveu d'une faiblesse du jugement, ou l'indice d'un manque de personnalité. En effet, la part de plus en plus importante qui leur est laissée au fil des éditions, c'est-à-dire à mesure que le livre devient de plus en plus personnel, va à l'encontre de ce jugement négatif. Alors que l'édition de 1580 ne compte que 315 citations (16 de plus dans

¹⁰⁸⁹ Floyd GRAY, *Montaigne bilingue : le latin des Essais*, Paris, Champion, coll. Études montaignistes n°7, 1991.

¹⁰⁹⁰ Pour davantage de précisions sur ces questions, se reporter à l'ouvrage de Christine BROUSSEAU-BEUERMANN, *La Copie de Montaigne. Étude sur les citations dans les « Essais »*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1989. Celle-ci fait notamment remarquer le changement d'emplacement des traductions de citations au fil des siècles : en fin de volume (dans l'édition de 1617), puis en fin de chapitre (dans l'édition de 1635), puis à l'intérieur du texte-même (dans l'édition de 1659).

¹⁰⁹¹ C'est ce que suggère Michael METSCHIES dans *La citation et l'art de citer dans les Essais de Montaigne*, op. cit., p. 126-127.

¹⁰⁹² MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Œuvres, dir. Geneviève Rodis-Lewis, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 275-284.

l'édition de 1582), celle de 1588 en contient 543 et l'Exemplaire de Bordeaux 454. C'est pourquoi on peut au contraire affirmer que :

la citation témoigne paradoxalement d'une certaine expérience d'essai, elle entre plus volontiers dans une écriture plus sûre de sa démarche. Leur prolifération dans ses essais définitifs révèle d'un choix dans lequel le jugement et le goût sont intervenus¹⁰⁹³.

Dans les *Essais*, la prolifération des citations est souvent signe de mise à distance. Il peut s'agir de citations du même auteur, voire du même ouvrage, dont l'auteur réalise un centon, comme à la fin de l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Il peut s'agir également d'accumulation de citations issues de sources diverses. Ce principe se trouvait déjà chez Plutarque qui affirmait diversifier et multiplier ses sources afin de ne s'attacher à aucune d'elles. Chez ces deux auteurs, le maître mot de cette accumulation est donc la diversité : les citations accumulées permettent de montrer les différents points de vue possibles avant de s'en démarquer. Cependant Montaigne pousse parfois cette pratique à l'extrême, jouant de contre-points plus ou moins provocateurs. Il se plaît ainsi à mêler les références philosophiques sérieuses à des citations d'auteurs traitant de sujets plus légers. Catulle y côtoie ainsi Socrate ou Platon. L'ensemble donne parfois une impression de bric-à-brac plus ou moins confus, que l'auteur justifie par son goût de « l'allure poétique à sauts et à gambades » :

Il est des ouvrages en Plutarque où il oublie son thème, où le propos de son argument ne se trouve que par incident : tout étouffé en matière étrangère. Voyez ses allures au démon de Socrate. O dieu ! que ces gaillardes escapades, que cette variation a de beauté, et plus lorsque plus elle retire au nonchalant et fortuit. C'est l'indiligent lecteur qui perd mon sujet, non pas moi : il s'en trouvera toujours en un coin quelque mot qui ne laisse pas d'être bastant quoiqu'il soit serré. J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades.¹⁰⁹⁴

Cependant ce goût personnel est aussi relié aux pratiques de Plutarque, un de ses auteurs favoris. Au-delà de la provocation, ce procédé peut avoir une portée critique. Il peut s'agir d'une façon subtile de réfuter les auteurs cités :

Mais il pouvait s'agir d'une ruse de sa part, calculée pour obliger des autorités opposées les unes aux autres à un accord commun avec ses propres opinions. Ce procédé citationnel, sans doute plus humoristique qu'ironique, mettait donc Montaigne en état, caractéristiquement, d'alléguer même des opinions qu'il ne partageait pas, tout en ayant l'air de les approuver¹⁰⁹⁵.

Cependant l'abondance des citations n'a pas seulement des objectifs critiques, elle s'inscrit également dans une recherche esthétique de l'abondance, telle que l'a définie et analysée Terence Cave dans son ouvrage *Cornucopia*. L'écriture abondante, ou *copia*, est un trait qui caractérise assez largement les textes humanistes, dont il étudie des

¹⁰⁹³ Floyd GRAY, *Montaigne bilingue : le latin des Essais*, op. cit., p. 31.

¹⁰⁹⁴ *Essais*, III, 9, p. 305.

¹⁰⁹⁵ Michael METSCHIES, *La citation et l'art de citer dans les Essais de Montaigne*, op. cit., p.

exemples chez Ronsard, Rabelais et Montaigne. C'est une notion humaniste que l'on retrouve dans toute théorie du texte au XVI^e siècle, et notamment dans la théorie de l'imitation (trouver son originalité en reprenant des modèles antiques), dans celles de l'interprétation (interpréter et réécrire des textes-modèles), mais aussi de l'inspiration (discours apparemment spontané, naturel)¹⁰⁹⁶. Selon Cave, les humanistes ont emprunté à certains textes anciens comme ceux d'Aulu-Gelle¹⁰⁹⁷ l'image de la corne d'abondance. Ils l'emploient pour désigner l'usage que l'on peut faire selon eux de certains textes antiques considérés comme des sources inépuisables :

Les introducteurs humanistes présentaient explicitement les textes d'Homère, mais aussi d'Hésiode, de Virgile, d'Ovide et d'autres grands auteurs anciens comme des réserves (*copiae*) encyclopédiques de connaissances et d'ornements rhétoriques ou poétiques, renfermant chacune la quintessence des idées et des styles littéraires antiques.¹⁰⁹⁸

Les textes sources étaient convoqués pour les savoirs, et pour les ornements rhétoriques qu'ils contenaient.

Montaigne reprend la vocation ornementale de la citation humaniste :

Les introducteurs humanistes présentaient explicitement les textes d'Homère, mais aussi d'Hésiode, de Virgile, d'Ovide et d'autres grands auteurs anciens comme des réserves (*copiae*) encyclopédiques de connaissances et d'ornements rhétoriques ou poétiques, renfermant chacune la quintessence des idées et des styles littéraires antiques¹⁰⁹⁹.

Le sens de ce qui est dit semble parfois moins important que la manière de le dire, l'auteur s'intéressant à certaines citations pour « la valeur expressive des mots »¹¹⁰⁰. Cela est d'autant plus vrai que la plupart des citations sont en latin et que cette langue a pour lui une saveur toute particulière. Cependant, le recours à la beauté du langage n'était exclu dans aucune de ces deux traditions, dans la mesure où le plaisir esthétique pouvait être source d'efficacité. Dans les *Essais*, les citations latines sont le lieu d'un certain plaisir : celui de l'écriture qui permet de prolonger et savourer celui de la lecture. Ces citations transportent Montaigne, elles vont parfois jusqu'à l'exciter au sens étymologique du terme (elles le font sortir de lui-même), mais aussi au sens propre, quand il s'agit de poésie érotique. C'est ce que montre le plus évidemment l'essai « Sur des vers de Virgile », qui dit en latin tout ce qu'il ne pourrait pas dire en français. Floyd Gray fait remarquer qu' :

(...) une véritable dissimulation est à l'œuvre dans ce chapitre qui s'intitule improprement Sur des vers de Virgile : sur les 80 citations de poètes, il y en a seulement 14 de Virgile, mais 3 de Lucrèce, 12 de Catulle, 10 d'Ovide et 9 de Martial, ce qui révèle au passage le goût de

¹⁰⁹⁶ Terence CAVE, « Cornucopia », dans *Littérature*, n°102, *Echos et traces*, mai 1996, p. 105.

¹⁰⁹⁷ Celui-ci utilise l'expression *copiae cornu* comme titre de miscellanées dans *Noctes Atticae*, Praef., 6 ; I, VIII, 1.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 105-115.

¹¹⁰⁰ Michael METSCHIES, *La citation et l'art de citer dans les Essais de Montaigne*, op. cit., 127.

Montaigne pour les grivoiseries... Et notre auteur [Montaigne] n'a pas tort de déclarer que ce chapitre pourrait à bon droit passer pour une « anthologie de textes érotiques de tout calibre »¹¹⁰¹.

Le passage suivant fait suite à la citation de Lucrèce, qui est une deux citations autour des quelles s'articule l'essai :

Quand je rumine ce, *rejecit, pascit, inhians, molli, foveat, medullas, labefacta, pendet, percurrit*, et cette noble, *circumfusa*, mère du gentil *circumfusus* (...) ¹¹⁰².

L'auteur glisse ainsi du latin au français, en réintégrant à son propre discours des termes latins de la citation qu'il vient de faire, mais aussi de l'autre citation-clef de l'essai, alors qu'elle se trouve plusieurs pages auparavant :

*Dixerat, et niveis hinc atque hinc diva lacertis
Cunctantem amplexu molli foveat : Ille repente
Acceptit solitam flammam, notus que medullas
Intravit calor, et labefacta per ossa cucurrit.
Non secus atque olim tonitru cum rupta corusco
Ignea rima miscans percurrit lumine nimbos :
Ea verba locutus,
Optatos dedit amplexus, placidumque petivit
Conjugis infusus gremio per membra soporem* ¹¹⁰³.

La citation latine n'est donc pas prise dans la linéarité du discours, mais elle reste virtuellement présente tout au long de l'essai. C'est elle qui en assure l'harmonie générale, comme dans une composition musicale. Certaines citations des *Essais* dépassent leur inscription contextuelle dans le texte, pour acquérir cette valeur méditative.

Dans les *Essais*, la matière d'origine étrangère devient intimement personnelle dès lors qu'elle est intégrée au texte. Comme il était d'usage dans les textes humanistes de l'époque, la valeur de signification des citations ne s'attache pas à être fidèle au texte de départ, mais sert le propos de l'auteur qui n'hésite pas à contredire leur sens originel, et qui semble même parfois s'en amuser. En outre, les *Essais* sont représentatifs d'une « crise d'autorité », dont on trouve déjà des traces chez Ramus, et qui se poursuivra au siècle suivant. La valeur de répétition des citations, sous la plume de Montaigne, n'établit plus un rapport d'autorité, mais tout au plus un effet de mention (mention de ce qui a été écrit par d'autres avant lui). Le jugement de l'auteur prime sur celui des Anciens qui sont réduits à être des points de repère. L'effet de mention permet d'établir un dialogue avec les auteurs en question, et de se mesurer à eux, loin de toute déférence, en exerçant sa propre faculté de jugement.

¹¹⁰¹ Floyd GRAY, *Montaigne et les livres*, op. cit., p. 98.

¹¹⁰² *Essais*, III, 5, p. 131.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 98.

b- L'exercice comme délibération.

Un verbe qui est une variante d'« examiner », revient très souvent dans les *Essais*, il s'agit de « consulter ». On le retrouve dans l'essai « Du Repentir » :

Lorsque je consulte, des déportements de ma jeunesse avec ma vieillesse¹¹⁰⁴,
dans « De l'Expérience » :

Je consulte d'un contentement avec moi,

C'est un terme nouveau à l'époque, qui ne figure dans aucun des dictionnaires du XVI^e siècle, et apparaît, de façon très laconique dans le Cotgrave, qui date de 1611 :

*To giue, or take, aduise; to consult, or deliberate; ponder, or thinke of; rest, or pause on, the matter.*¹¹⁰⁵

Le Trésor de la Langue Française en distingue les sens suivants : « délibérer de quelque chose », « prendre conseil (de quelqu'un) », « donner des consultations (pour les hommes de loi, et « regarder quelque chose [par exemple des livres] pour y trouver un renseignement ». Il s'agit d'un emprunt au latin classique *consultare* qui signifie « délibérer », « consulter, interroger ». L'emploi qu'en fait Montaigne est le plus ancien, et qui date du XV^e siècle : « consulter de quelque chose ». Ainsi construit, il signifie généralement « délibérer avec soi-même ou avec d'autres afin de prendre une décision ». Ce sens est le plus proche de l'origine du terme, puisqu'il s'agirait d'un emprunt au latin classique *consultare*, qui signifie précisément « délibérer » et « consulter, interroger ». L'usage répété de ce terme permet de préciser les modalités de l'examen de soi dans les *Essais*. Il souligne tout d'abord le rapport distancié que présuppose cette pratique. Il reprend ensuite l'image du tribunal intérieur, que l'on trouvait notamment chez Sénèque ou Augustin, et qui faisait de celui qui réalisait l'examen à la fois juge et l'accusé.

c- Un nouveau rapport à la règle

Dans les exercices antiques comme chrétiens, l'examen prenait pour point de référence des règles stables.

Dans la version antique de l'examen de soi, il ne s'agissait pas de proférer un jugement moral sur ses actes passés, qui n'étaient pas considérés comme des fautes, mais comme des erreurs, mais seulement d'en évaluer l'écart par rapport à des normes de conduite, dans un souci d'efficacité future. Montaigne, quant à lui, n'est pas normatif, il ne se situe pas par rapport aux lois morales, qu'il accepte de toute façon.

¹¹⁰⁴ *Essais*, III, 2, p. 47.

¹¹⁰⁵ Article « consulter », dans *Dictionnaire de Cotgrave*, op. cit., 1610.

Le jugement montaignien, qu'il soit dirigé vers autrui ou vers lui-même, n'évacue pas la dimension morale. C'est au nom de cette dernière que l'auteur condamne fermement les mauvais traitements infligés par les colonisateurs aux Indiens d'Amérique, ou encore les actes de barbarie commis au nom de la religion. Certains essais partent d'un intertexte antique pour y intégrer une dimension morale qui était absente de l'examen de conscience originel. C'est le cas par exemple de « Que le goût des biens et des maux dépend en grande partie de l'opinion que nous en avons » qui reprend l'idée stoïcienne selon laquelle il revient à tout un chacun de vivre les choses comme des maux ou comme des biens. L'importance de la notion d'« intention » dans les *Essais*, et notamment dans le premier livre,¹¹⁰⁶ corrobore cette idée. Elle constitue un critère discriminant permettant de juger d'un acte, en matière juridique, mais aussi dans l'exercice chrétien. Un essai du premier livre lui est tout entier consacré : « Que l'intention juge nos actions »¹¹⁰⁷. Dans sa version primitive, il reprenait simplement la question classique en morale et en droit, du rapport entre la responsabilité, l'acte et l'intention, à partir de l'analyse de deux « cas » contradictoires. Dans sa deuxième version, en revanche, il devient un prétexte pour évoquer une habitude qui commence à faire polémique à l'époque : l'aveu et la réparation de dernière minute (juste avant la mort). La dernière phrase de l'essai, qui est un ajout tardif, pose la nécessité d'« une éthique de loyauté envers soi et autrui »¹¹⁰⁸, qui entre en résonance avec les additions tardives que l'on trouve dans les essais voisins comme « Si le chef d'une place assiégée, doit sortir pour parlementer » (I, 5), « L'heure des parlements dangereuses » (I, 6) ou encore « des menteurs » (I, 9). De fait, les *Essais* mettent en avant un certain nombre de valeurs morales pour leur auteur, au premier rang desquelles, la sincérité et la loyauté. Elles se retrouvent un peu partout dans les *Essais*, et s'appliquent à la conduite de l'auteur comme à son projet d'écriture. Elles ont partie liée avec l'importance que revêt à ses yeux le fait de dire la vérité. Et c'est bien un jugement moral qu'il tient lorsqu'il dénonce les imposteurs de la vertu dans « De l'inégalité qui est entre nous »¹¹⁰⁹, ou dans « Des Boiteux »¹¹¹⁰ (III, 11). Il propose au contraire une école et une pratique de la bonne foi, et place cet engagement au cœur même des *Essais*, en ouvrant

¹¹⁰⁶ Les essais du premier livre dans lesquels cette notion apparaît sont : (I, 7), (I, 9), (I, 20), (I, 21), (I, 24).

Il est révélateur que l'essai dans lequel ce terme est utilisé plusieurs fois soit « Que philosopher c'est apprendre à mourir », dans lequel nous avons mis en évidence, dans le chapitre précédent, un important intertexte chrétien.

¹¹⁰⁷ *Essais*, I, 7, p. 150 sq.

¹¹⁰⁸ *Essais*, éd. Imprimerie nationale, op. cit., p. 525.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, I, 42, p. 468 sq.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, III, 11, p. 347.

son œuvre sur une déclaration de bonne intention : « C'est un livre de bonne foi lecteur »¹¹¹¹.

4- L'examen de soi dans les *Essais* : déchiffrement ou dévoilement ?

Exprimant d'emblée son ambition de se peindre, et de se donner à voir à son lecteur, Montaigne assigne-t-il à son examen une vocation exégétique ? Les *Essais* recherchent la connaissance de soi, l'auteur parlant d'explorer les profondeurs de ses moindres replis internes, insistant sur leur caractère insaisissable. Cependant les *Essais*, contrairement aux méditations chrétiennes, ne sont pas un texte organisé et orienté comme une enquête. Sont-ils encore une tentative de déchiffrement ? De plus, Montaigne ne recherche pas dans ses replis internes les traces d'une quelconque influence extérieure. Quel est donc ce « soi » sur lequel l'examen montaignien porte son attention ?

a- Les difficultés rencontrées, ou la nécessité d'une enquête sur soi

Si l'examen de conscience chrétien prend la forme d'une enquête, c'est qu'il pré-suppose que son objet d'étude n'est pas directement accessible, voire qu'il devra révéler quelque chose de plus ou moins obscur et caché. Cette conception de l'examen de soi repose sur une défiance certaine à l'égard du jugement et de la volonté humaine, entachés par le péché originel. Mettre en évidence une vérité sur soi ne peut être le résultat d'un simple travail intellectuel à la façon de celui proposé par les Anciens.

Montaigne souligne, lui aussi qu'il est difficile de porter sur soi un regard lucide :

Il n'est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes en utilité¹¹¹².

Il développe à de nombreuses reprises l'idée selon laquelle nous nous illusionnons volontiers sur nous-mêmes. L'essai « De la présomption » est celui qui traite le plus longuement de cette question. Avant d'y dresser l'inventaire de ses défauts et de ses qualités, le début du chapitre « De la présomption » souligne que si être « présomptueux », c'est-à-dire se surestimer, est mauvais, il est tout aussi mauvais de se sous-estimer. Cette idée est aussi développée dans l'essai « Des boiteux » :

¹¹¹¹ *Ibid.*, « Au lecteur », p. 117.

¹¹¹² *Ibid.*, II, 6, p. 76.

Ne cherchons pas des illusions du dehors, et inconnues : nous qui sommes perpétuellement agités d'illusions domestiques et nôtres¹¹¹³. L'examen de conscience chrétien, étant donné cette difficulté intrinsèque au jugement de soi, engageait ses fidèles à réaliser cette entreprise en ayant recours à de l'aide extérieure : celle du confesseur ou du directeur de conscience, et celle de Dieu (l'examen étant indissociable de la prière). L'examen antique, bien qu'il insiste moins sur cette difficulté, inscrivait aussi cette démarche dans le cadre d'une relation maître-élève, le maître devant jouer le rôle du guide. Montaigne en revanche, fait de l'examen une pratique solitaire, car, pour lui, nous sommes les seuls à pouvoir réellement nous juger. Aussi rejette-t-il toute aide extérieure :
 Les autres ne vous voient point, ils vous devinent par conjecture incertaine. Ils voient non tant votre nature que votre art. Par ainsi, ne vous tenez pas à leur sentence. Tenez-vous à la vôtre¹¹¹⁴.

Les examens chrétiens et notamment jésuites consignent fidèlement par écrit les mouvements internes de la pensée afin d'en saisir les causes (de les expliquer) et éventuellement d'y déceler un cheminement. C'est pour cette raison que Loyola recommandait de prendre des notes. L'examen jésuite par exemple, quand il envisage la faute commise par un individu, détermine son degré de responsabilité, puis l'analyse en y recherchant l'influence du bon ou du mauvais esprit ou en mettant à jour des intentions plus ou moins difficiles à cerner¹¹¹⁵. Montaigne reprend comme nous l'avons vu la notion d'intention, et manifeste une volonté certaine d'expliquer comment il est, comment il agit et comment il pense. Pour autant, il laisse aussi une part assez importante à la contingence. Il justifiait par exemple le fait que les actions glorieuses ne nous soient pas imputables, mais soient davantage dues à la Fortune. Dans l'essai « Du Repentir », il oppose ses fantaisies conduites « par sort » à celles de la musique :

Les fantaisies de la musique sont conduites par art, les miennes par sort¹¹¹⁶.

Comme le remarque Olivier Guerrier, cette contingence se matérialise dans le texte par la pratique de l'accumulation, de l'entassement, comme autant de monstres fantasques accumulés sans ordre particulier :

À même que mes rêveries se présentent, je les entasse : tantôt elles se pressent en foule, tantôt elles se traînent à la file. Je veux qu'on voie mon pas naturel et ordinaire ainsi détraqué qu'il est. Je me laisse aller comme je me trouve.¹¹¹⁷

C'est pourquoi la trace écrite (le registre de ses pensées, fantaisies, humeurs...) ne permet pas de mettre en évidence une quelconque progression. Bien au contraire, il reste dans la contingence et dans l'inachèvement. Nous avons du reste remarqué que le texte des *Essais* ne s'organisait pas du tout de façon narrative. Pour Montaigne, tout n'est pas explicable, parce que dans le domaine de la vie intérieure comme ailleurs, le hasard règne en

¹¹¹³ *Ibid.*, III, 11, p. 357.

¹¹¹⁴ *Essais*, III, 2, p. 39.

¹¹¹⁵ Voir B-2- L'examen de conscience jésuite.

¹¹¹⁶ *Essais*, III, 2, p. 35.

¹¹¹⁷ *Ibid.*, II, 10, p. 120.

maître. Dans cette perspective, il semble difficile d'envisager l'examen montaignien comme une tentative de déchiffrement de soi.

En revanche, quelque chose se joue de façon immédiate, c'est l'accord à soi dans l'instant : celui-ci fait l'objet d'une révélation. La conscience de soi que Montaigne examine est surtout celle conçue comme présence à soi. S'il commente sa démarche d'examen en rappelant sans cesse la difficulté de son entreprise (« nous sommes, je ne sais comment... »¹¹¹⁸), c'est parce que la façon dont il le fait, dont il bute sur des obstacles est, elle aussi, révélatrice de qui il est. C'est pourquoi, dans les *Essais*, l'examen devient lui-même objet d'examen c'est-à-dire de méditation¹¹¹⁹. Ce discours à plusieurs étages est rendu possible par la composition en plusieurs strates du texte, qui permet d'utiliser les additions pour commenter les pratiques antérieures. Jean-Yves Pouilloux et André Tournon¹¹²⁰ ont étudié ces additions en montrant qu'elles entretenaient avec le texte de départ cette relation de commentaire. La relecture de soi fait émerger dans l'instant une conscience de soi, qui se conçoit surtout comme une conscience de ses pensées, de ses convictions, facultés et prédispositions caractérielles. Comme le remarque Olivier Guerrier, le retour critique que permet l'addition met moins souvent l'accent sur la rigueur d'une construction que sur « la découverte de leur aspect « naturel », c'est-à-dire aléatoire »¹¹²¹. Ces additions constituent un exercice du jugement qui s'appuie sur des jugements antérieurs, et les ressaisit de façon réflexive.

b- L'étendue de la « forme maîtresse ».

Dans ce mouvement généralisé, reste-t-il de la place pour une identité stable que l'on pourrait découvrir ?

Nous avons montré que la matière personnelle qu'il enregistrerait n'était plus des actes ou des pensées stables, comme dans l'examen de soi antique, mais qu'elle relevait davantage des éléments de pensée les plus mouvants et insaisissables : les fantaisies, rêveries et imaginations. L'examen chrétien et notamment jésuite s'attache lui aussi à retracer les méandres de ce qu'il appelle les « motions intérieures ». Montaigne partage cette at-

¹¹¹⁸ *Ibid.*, II, 16, p. 421.

¹¹¹⁹ De même que l'exercice de la mort devenait lui-même objet de méditation dans l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir ».

¹¹²⁰ Jean-Yves POUILLOUX, *Lire les Essais de Montaigne*, Paris, Maspéro, 1969, et *Montaigne, l'éveil de la pensée*, Paris, Champion, coll. « Études montaignistes » n°19. André TOURNON, *La Glose et l'essai*, op. cit.

¹¹²¹ Olivier GUERRIER, *Rencontre et reconnaissance. Les Essais ou le jeu du hasard et de la vérité*, op. cit., p. 143.

tention aux mouvements internes et insiste sur la variété des éléments enregistrés. Mais s'il retranscrit les mouvements et la diversité de la vie intérieure, l'examen montaignien n'en conçoit pas moins l'existence d'une forme stable, qu'il nomme sa « forme maîtresse ». L'introduction de l'essai « Du repentir » situe cette question dans la perspective plus large de l'identité ou plutôt de l'absence d'identité. Celle-ci peut-elle être définie une fois pour toutes, comme un ensemble de caractéristiques individuelles ? Cette question est déterminante pour concevoir les modalités, mais aussi l'objet de l'examen de soi dans les *Essais* :

Les autres forment l'homme, Je le récite, et en représente un particulier, bien mal formé, Et lequel si j'avais à façonner de nouveau, je ferais, vraiment, bien autre qu'il n'est. Meshui c'est fait. Or les traits de ma peinture ne fourvoient point, quoiqu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse : La terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Egypte : Et du branle public, et du leur. La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est en l'instant que je m'amuse à lui. Je ne peins pas l'être. Je peins le passage : Non un passage d'âge en autre, ou comme dit le peuple « de sept en sept ans » : mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourrai tantôt changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention : C'est un contre-rôle de divers et muables accidents, et d'imaginations irrésolues. Et quand il y échet, contraires : Soit que je sois autre moi-même : Soit que je saisisse les sujets par autres circonstances et considérations. Tant y a, que je me contredis bien à l'aventure, Mais la vérité, comme disait Démades, je ne la contredis point. Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'essayerais pas, je me résoudrais. Elle est toujours en apprentissage, et en épreuve¹¹²².

L'examen prendra donc la forme d'un registre (un « contre-rôle ») et d'une « peinture » qui enregistre quelque chose de mouvant et d'insaisissable. L'objet comme les modalités de cet examen sont caractérisés de façon paradoxale, pris dans une tension entre unité (« ma peinture », « mon objet »...) et diversité (« diversifient », « divers »...). Un passage de l'essai « De la Vanité » revient sur cette tension en réfléchissant sur la multiplication des données amplifiée par la pratique de l'addition :

Mon livre est toujours un. Sauf qu'à mesure qu'on se met à le renouveler afin que l'acheteur ne s'en aille les mains du tout vides, je me donne loi d'y attacher, comme ce n'est qu'une marquetterie mal jointe, quelque emblème supernuméraire. Ce ne sont que surpoids [qui] ne condamnent point la première forme, mais donnent quelque prix particulier à chacune des suivantes¹¹²³.

L'« emblème supernuméraire » de l'addition ne contredit pas l'unité du livre, mais, paradoxalement, y contribue. Comme dans l'écriture catalogale antique, l'unité de l'ensemble prend appui sur la diversité des parties, parce que chacune d'entre elles est représentative

¹¹²² *Essais*, III, 2, p. 34.

¹¹²³ *Ibid.*, III, 9, p. 261.

de l'ensemble : chacune porte la forme entière du tout.¹¹²⁴ De même, dans les *Essais*, la méditation sur soi concilie unité et diversité en intégrant les variations de la vie intérieure. C'est pourquoi les divers enregistrements doivent être rapprochés : « de minute en minute »¹¹²⁵. À cette unité qu'il vise à atteindre, il donne le nom de « forme maîtresse ». Celle-ci est présentée comme un tempérament, une prédisposition caractérielle naturelle :

Il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution, et contre la tempête des passions qui lui sont contraires¹¹²⁶.

C'est pourquoi, les lectures de Screech qui y voit un « moule de l'esprit de chaque homme considéré individuellement »¹¹²⁷, ou de Pouilloux¹¹²⁸ qui reprend la métaphore montaignienne du « pli » (« disposition d'être, ignorée de celui-là même à qui elle donne sa forme »), nous semblent moins opérantes que celles de Goyet et de Brody. La « forme maîtresse » n'est pas un « déjà là » vers lequel la méditation permettrait de tendre et de se conformer. L'interprétation qu'en propose Alberto Frigo¹¹²⁹ nous semble intéressante. Il la rapproche en effet avec le concept aristotélicien d'*idia morphè* (la même forme), que seul le bon peintre (il parle plus précisément du dramaturge) pourrait faire émerger des traits de son tableau :

Comme nous rappelle la *Poétique* (XV, 1454 b 8-11), le bon peintre se reconnaît en effet à sa capacité de « délivrer l'*idia morphè* », c'est-à-dire justement la « forme maîtresse » de ce qu'il imite — et la sienne aussi lorsqu'il s'adonne à l'« épineuse entreprise » (II, 6, P. 78) de l'autoportrait¹¹³⁰.

En peignant le monde, le bon peintre ne donne jamais à voir que son *idia morphè*, sa nature propre : il se peint lui-même. Cette métaphore picturale semble des plus adaptées étant donné la vocation autodescriptive des *Essais*. Elle montre que l'écriture méditative, révèle progressivement la « forme maîtresse ». Le déchiffrement de soi que leur auteur emprunte à la méditation chrétienne (mais dont Foucault a trouvé des prémices chez Sénèque) n'est pas seulement un dévoilement de quelque chose de préexistant : l'écriture méditative révèle la forme maîtresse, mais également la parachève, la fait exister.

¹¹²⁴ En nous appuyant sur les travaux de Sylvie Perceau qui souligne que chaque élément du catalogue a une valeur en lui-même, nous avons montré que dans les *hypomnēmata*, chaque sentence avait valeur de règle et pouvait être extraite de l'ensemble.

¹¹²⁵ *Essais*, III, 2, p. 34.

¹¹²⁶ *Ibid.*, III, 2, p. 53 (VL, p. 811)

¹¹²⁷ Michael Andrew SCREECH, *Montaigne and Melancholy. The wisdom of the Essays*, Londres, Duckworth, 1983, p. 131.

¹¹²⁸ Jean-Yves POUILLOUX, *Montaigne, une vérité singulière*, Paris, Gallimard, 2012, p. 86.

¹¹²⁹ Alberto FRIGO, « "Un sujet bien mal forme" : expérience de soi, forme et reformation dans les *Essais* de Montaigne », dans *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, Presses universitaires de Caen, 2015, Le " je " empirique des philosophes, p. 73.

¹¹³⁰ ARISTOTE, XV, 1454b 8-11.

Si l'examen mené dans les *Essais* peut révéler quelque chose de soi, malgré l'éclectisme des sujets traités et le fait qu'il renonce bien souvent à expliquer les méandres de la vie intérieure dans laquelle il s'engouffre, c'est qu'il invite à une lecture méditative, qui seule sera capable de faire émerger la « forme maîtresse » de l'individu, c'est-à-dire non seulement de la révéler, mais aussi de la réaliser. Cette conception explique l'importance capitale que l'auteur confère au fait d'être cohérent avec soi-même, et les liens qu'il tisse sans cesse entre les dimensions éthique et morale d'une part et ses choix esthétiques d'autre part. La composition de l'œuvre est une composition de soi, car élaborer l'œuvre ne permet pas seulement de se reconnaître, mais aussi de se trouver, de se réaliser : grâce à elle, l'auteur devient ce qu'il est. Tout converge alors vers la « forme maîtresse », et tout part d'elle à la fois.

5- Un exercice plaisant

De fait, l'examen mis en œuvre dans les *Essais*, malgré le sérieux de ses objectifs, prend à bien des égards les allures d'un jeu, d'une activité jouissive. Alors que l'examen de soi, antique ou chrétien, passait par un travail dont les auteurs avaient très souvent pointé la pénibilité, l'examen montaignien met en avant le plaisir. C'est pourquoi les démarches ascétiques qui requièrent de passer par cette dernière sont l'objet de ses plus vives critiques. Il propose un examen qui non seulement apprend à vivre les plaisirs, mais est déjà en lui-même source de plaisir. Nous montrerons que celui-ci passe par l'acte de savourer, de goûter ce qui est enregistré, et par la place laissée à l'errance, au détriment de toute recherche de progression.

a- Le rejet de la douleur au profit du plaisir.

Pour les Stoïciens comme pour les Chrétiens, que le problème vienne de l'intérieur (par exemple pour les Stoïciens, d'un dérèglement des passions provoqué par les sens émus par l'extérieur, un être qu'on désire, ou deuil, etc.) ou de l'extérieur (les tentations du Diable pour les chrétiens), il s'agit d'une lutte, d'un combat, comme en témoigne l'image stoïcienne de la citadelle intérieure développée par Marc-Aurèle et reprise par Pierre Hadot comme titre de son étude des *Pensées*¹¹³¹. Même les Épicuriens, qui ont insisté sur l'importance du plaisir, ont fait de celui-ci un horizon et non une don-

¹¹³¹ Pierre HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

née simultanée à l'examen : il s'agit de se souvenir des plaisirs passés afin d'apprendre à jouir dans le futur, mais la jouissance ne provient pas de l'acte de s'examiner en lui-même. S'il entend « manier sa vie » et se gouverner, Montaigne dénonce les dangers de l'ascétisme¹¹³². L'ascèse ne doit pas être pénible, et encore moins douloureuse, ce qui serait contre nature. Sur ce point, ce sont les pratiques pénitentielles chrétiennes qui sont très clairement visées, comme dans ce passage de l'essai « De la modération » :

La sagesse humaine fait bien sottement [l'] ingénieuse de s'exercer [à] rabattre le nombre et [la] douceur des voluptés qui nous appartiennent : comme elle fait favorablement et industrieusement [d'] employer ses artifices à nous peigner et farder les maux et [en] alléger le sentiment. Si j'eusse été chef de part, j'eusse pris autre voie, plus naturelle : qui est à dire vraie, commode et sainte : et me fusse peut-être rendu assez fort pour la borner. Quoique nos médecins spirituels et corporels, comme par complot fait entre eux, ne trouvent aucune voie à la guérison, ni remède aux maladies du corps et de l'âme, que par le tourment, la douleur et la peine. Les veilles, les jeûnes, les haïres, les exils lointains et solitaires, les prisons perpétuelles, les verges et autres afflictions ont été introduites pour cela¹¹³³.

Dans ce passage, comme dans d'autres, Montaigne joue d'un paradoxe à partir du terme « sagesse ». Ici elle devient sotte. Tout comme dans l'essai « Sur des vers de Virgile », où « La sagesse a ses excès, et n'a pas moins besoin de modération que la folie »¹¹³⁴. Mais la sagesse dont il est question ici n'est pas la véritable sagesse, car elle est placée du côté de l'art (elle est « ingénieuse », « artifices », « farder ») alors que la véritable est de celui de la nature. La critique des pratiques pénitentielles chrétiennes se double ainsi d'une dimension ironique puisqu'elle retourne contre elles leur propre argumentaire. L'opposition de l'art et de la nature est en effet une constante de la méditation néo-stoïcienne, pour fonder la nécessité de la pénitence. Nous l'avons reconnue, dans des termes très proches, dans le traité *De la Sainte philosophie* de Guillaume du Vair, quand celui-ci décrit le « spectacle » des beautés et des plaisirs trompeurs de la « félicité mondaine »¹¹³⁵. On y retrouve les termes de « douceur » (des voix, des viandes), et « l'aise » que reprend souvent Montaigne dans d'autres endroits des *Essais*. Pour Du Vair en effet :

Pour nous faire perdre le goust des delices et delicatesses, il faut que nous establissions en nous-mesmes certaine peine à nos cupiditez, et changeions les heures de nos plaisirs en exercices de rigueur et d'austérité, et qu'au temps que nous souliions prendre une folle et desbordée resjouissance, nous examinions avec humilité la dureté des tourmens que merite notre vie vicieuse et detestable¹¹³⁶.

¹¹³² Il le fait notamment dans l'essai « De la modération », I, 30, p. 385 sq., et dans « De fuir les voluptés au prix de la vie », I, 33, p. 414 sq. qui souligne la déraison des doctrines ascétiques antiques comme chrétiennes.

¹¹³³ *Essais*, I, 30, p. 389.

¹¹³⁴ *Ibid.*, III, 5, p. 87.

¹¹³⁵ Guillaume du VAIR, *De la sainte philosophie*, op. cit., p. 91. Pour plus de détails, se reporter dans le chapitre précédent, l'analyse du texte de Du Vair.

¹¹³⁶ Guillaume du VAIR, op. cit., p. 108.

Sur ce point, le christianisme rejoint le stoïcisme, et Du Vair emprunte la première partie de sa phrase (jusqu'à « austérité ») à Cicéron, qui parle de la façon de raisonner un homme rendu fou par la passion amoureuse¹¹³⁷. Mais pour Montaigne au contraire, le rejet du plaisir est absurde. Pour lui en effet, la nature même de la vertu la relie au plaisir. C'est une idée que l'on retrouve à différents endroits des *Essais*. Dans « Sur des vers de Virgile », Montaigne définit la vertu en ces termes : « La vertu est qualité plaisante et gaie »¹¹³⁸. Au début de « Que philosopher c'est apprendre à mourir », il l'associe au terme de « volupté » (« quoi qu'ils disent, en la vertu même le dernier but de notre visée c'est la volupté »¹¹³⁹). Ce passage fait justement partie de ceux qui reprennent les termes de « douceur », et d'« aise » ou de « contentement » mis en évidence chez Du Vair, mais en en retournant les finalités :

Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est notre but, quoiqu'elles en prennent divers moyens, autrement on les chasserait d'arrivée : car qui écouterait celui qui pour sa fin établirait notre peine et mésaise ? Les dissensions [des sectes philosophiques en ce cas, sont verbales.]. *Transcurramus solertissimas nugas*. Il y a plus d'opiniâtreté et de picoterie qu'il n'appartient à une si sainte profession. Mais quelque personnage que l'homme entreprenne, il joue toujours le sien parmi. Quoi qu'ils dient, en la vertu même le dernier but de notre visée c'est la volupté. Il me plaît de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contrecœur. Et s'il signifie quelque suprême plaisir et excessif contentement, il est mieux dû à l'assistance de la vertu qu'à nulle autre assistance. Cette volupté, pour être plus gaillarde, nerveuse, robuste, virile, n'en est que plus sérieusement voluptueuse. Et lui devons donner le nom du plaisir, plus favorable, plus doux et naturel : non celui de la vigueur, duquel nous l'avons dénommée. Cette autre volupté plus basse, si elle méritait ce beau nom, ce devait être en concurrence, non par privilège. Je la trouve moins pure d'incommodités et de traverses que n'est la vertu. Outre que son goût est plus momentané, fluide et caduc, elle a ses veillées, ses jeûnes et ses travaux, et la sueur et le sang. Et en outre particulièrement ses passions tranchantes de tant de sortes, et à son côté une satiété si lourde qu'elle équipolle à pénitence. Nous avons grand tort d'estimer que ces incommodités lui servent d'aiguillon et de condiment à sa douceur, comme en nature le contraire se vivifie par son contraire, Et de dire quand nous venons à la vertu que pareilles suites et difficultés l'accablent, la rendent austère et inaccessible¹¹⁴⁰.

Cependant, chez Du Vair, le plaisir, la douceur étaient des termes péjoratifs, parce qu'ils étaient trompeurs. Ici au contraire, ils sont célébrés par Montaigne, et entrent en opposition avec « la pénitence » qui impose la douleur physique comme unique chemin vers la vertu. Montaigne reprend donc l'argumentation chrétienne pour la retourner contre elle-même, faisant du plaisir quelque chose de naturel, et qui doit être intégré à toute tentative de gouvernement de soi. La vertu peut encore être acquise au prix d'efforts, mais elle vient aussi naturellement à qui sait l'accueillir, c'est ce qui explique la prosopopée finale

¹¹³⁷ Voir la note 2 de l'édition de Du VAIR par Bruno PETEY-GIRARD, p. 108 : CICÉRON, *Les Tusculanes*, IV, XXXV, 74.

¹¹³⁸ *Essais*, III, 5, p. 92.

¹¹³⁹ *Essais*, I, 20, p. 221. Nous avons montré dans le chapitre précédent que l'addition manuscrite du début de cet essai opposait d'une part les termes de « vertu », « volupté », « douceur », « plaisirs », « aise », et d'autre part ceux de « mésaise », « pénitence »

¹¹⁴⁰ *Essais*, I, 20, p. 221.

qui célèbre l'œuvre de la Nature. Cette posture d'accueil, et d'acceptation de ce qui est donné par Dieu était conceptualisée par le christianisme sous le terme de « contentement », elle est ici reprise par Montaigne, qui emploie très souvent ce terme dans l'essai, mais pour justifier une tout autre démarche.

Le plaisir dont il parle n'est pas un plaisir ravageur, c'est un plaisir doux et tranquille, source de bien-être (comme en témoigne l'importance des thèmes de l'aise et de la douceur, évoquée précédemment). Nous avons montré dans le chapitre précédent que l'action de la Nature était très souvent valorisée pour sa douceur (c'est le cas dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir »), par opposition à l'art qui prétendait la brusquer¹¹⁴¹. On trouvait déjà dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, qui disait « jouir de sa paresse » au début de la lettre 77, cette valorisation d'un certain plaisir à laisser les choses s'écouler, et la possibilité surprenante d'une mort douce, presque agréable. Mais ce plaisir que Montaigne met en avant, peut aussi être rapproché du plaisir essentiel, ou « en repos » des épicuriens, celui qui découle de la santé, et se définit comme un bien-être, par opposition aux plaisir secondaires, ou « en mouvement »¹¹⁴². Il a beau mettre en avant le corps et ses plaisirs, ceux-ci sont rarement évoqués chez lui sans rapport avec l'esprit. « Intellectuellement sensibl [e], sensiblement intellectue [l] »¹¹⁴³, tout plaisir passe d'une certaine façon par ce dernier. Au premier rang de ces plaisirs qu'il recherche, se trouve sans doute la mise à l'épreuve de son jugement. La confrontation des points de vue, l'évaluation et la pesée des expériences proposées, sont une activité agréable. Dans la pratique de ces deux auteurs, le plaisir intellectuel de l'exercice du jugement est indissociable du plaisir d'écrire.

Pour Montaigne, qui recherche la cohérence entre sa conduite éthique et morale et son tempérament (sa forme maîtresse) préserver sa liberté de conscience c'est se préserver soi-même, ne pas se brusquer. Si la conception morale et éthique de Montaigne laisse une si large place au plaisir, c'est qu'elle est en accord avec son tempérament, sa forme maîtresse. Pour lui qui recherche partout la cohérence entre les idées et les actes, une éthique du plaisir ne peut passer par une démarche ascétique qui soit au contraire pénible, voire douloureuse. C'est pourquoi, l'examen de soi ne doit pas engendrer la douleur, mais doit au contraire être agréable. Cela explique la légèreté qui vient parfois contrebalancer les propos les plus graves :

¹¹⁴¹ Voir Partie 2- Chapitre 1- a-L'exercice de la mort dans que philosopher c'est apprendre à mourir. a-1-4- Un exercice qui bascule vers une autre forme de méditation : la méditation naturelle, p. 112.

¹¹⁴² Rafal KRAZEK, *Montaigne et la philosophie du plaisir*, Paris, Classiques Garnier, p. 224.

¹¹⁴³ *Essais*, III, 13, p. 468.

Il y a tant de mauvais pas, que pour le plus sûr, il faut un peu légèrement et superficiellement couler ce monde. Il le faut glisser, non pas s'y enfoncer¹¹⁴⁴.

Cette légèreté montre la capacité de l'auteur à prendre du recul par rapport aux sujets même sérieux. Cette distanciation salutaire, qui s'opère par le travail du texte, permet à l'examen de rester toujours un lieu de jouissance et de plaisir.

b- Le plaisir de l'examen : plaisir de se recentrer

Si nous avons plus d'une fois relevé au cours de ce chapitre, des termes par lesquels Montaigne dédramatisait l'examen auquel il se livrait pourtant avec tellement d'assiduité pendant toutes les années, c'est que la sagesse montaignienne est indissociable d'une certaine gaieté, elle est « gaie et civile »¹¹⁴⁵. Cependant pour « civile » qu'elle soit, la pratique de l'examen reste solitaire, et cette solitude est source de plaisir. La « vraie solitude », c'est « ramener [son âme] et retirer en soi »¹¹⁴⁶, idée qu'il emprunte à Sénèque et à d'autres¹¹⁴⁷. Montaigne dit vouloir « se rouler en [lui-même] »¹¹⁴⁸, « se goûter »¹¹⁴⁹, jouir de lui-même, ce que la méditation écrite lui permet de faire.

Par l'écriture, il s'arrête sur des mots, et prend le temps de les savourer. Le bon précepteur défini dans l'essai « De l'institution des enfants » est précisément celui sait faire « goûter les choses », afin de « les choisir et discerner d'elles-mêmes »¹¹⁵⁰. Dans « Sur des vers de Virgile », juste après une des deux citations autour desquelles s'organise son essai (celle de Lucrèce) il écrit :

quand je rumine ce *rejecit, pascit, inhians, molli, foveat medullas, labefacta, pendet, percurrit*, et cette noble circumfusa, mère du gentil circumfusus, j'ai dédain de ces menues pointes et allusions verbales qui naquirent depuis¹¹⁵¹.

On retrouve du reste cette idée de s'arrêter sur quelque chose d'agréable pour en profiter à divers endroits des *Essais*, et notamment dans « De l'expérience » à propos du sommeil (se faire réveiller pour sentir qu'on dormait, et savourer ce plaisir). De même, Montaigne s'arrête sur les citations latines qu'il savoure et apprécie. Il revient plus d'une fois sur son admiration pour cette langue, qui est plus ou moins sa langue maternelle, et sur le plaisir

¹¹⁴⁴ *Essais*, II, 10, p. 318.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, III, 5, p. 91.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, I, 38, p. 444.

¹¹⁴⁷ SÉNÈQUE, *De la tranquillité de l'âme*, XIV, 2.

¹¹⁴⁸ *Essais*, II, 17, p. 475 : « je n'ai affaire qu'à moi, je me considère sans cesse, je me contrerolle, je me goûte ».

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 476 : « moi je me roule en moi-même ».

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, I, 26, p. 319.

¹¹⁵¹ *Ibid.*, III, 5, p. 131.

qu'elle lui procure. L'auteur se complaît aussi dans certaines pensées, rêveries et fantaisies qui lui sont agréables, et l'écriture le lui permet :

Mais mon âme me déplaît, de ce qu'elle produit ordinairement ses plus profondes rêveries, plus folles et qui me plaisent le mieux, à l'improvu, et lorsque je les cherche le moins : Lesquelles s'évanouissent soudain¹¹⁵².

L'écriture permet à l'auteur, non pas de se faire honte à lui-même ni d'évaluer sa conformité à des règles quelconques, mais de savourer des pensées agréables (qui lui « plaisent »), et d'une certaine façon de s'y arrêter. Elle est redevable à la fortune de ce qu'elle lui offre ces pensées, et accepte avec délectation tout ce que celle-ci peut lui offrir, à défaut de le contrôler.

Les autres sentent la douceur d'un contentement, et de la prospérité : je la sens ainsi qu'eux : mais ce n'est pas en passant et glissant. Si la faut-il étudier, savourer et ruminer, pour en rendre grâces condignes à celui qui nous l'octroie. Ils jouissent les autres plaisirs comme celui du sommeil, sans les connaître. À celle fin que le dormir que [...] je consulte d'un contentement avec moi, je ne l'écume pas, je le sonde : et plie ma raison à le recueillir, devenue chagrine et dégoûtée.¹¹⁵³

Jouir des plaisirs, ce n'est pas les maîtriser, mais les ressentir et les accueillir : en un mot, s'en « contenter ». C'est pourquoi l'écriture méditative est indissociable d'une certaine célébration. Les exercices de la mort étudiés dans le précédent chapitre ont montré que la répétition était aussi une forme de célébration¹¹⁵⁴, dans la méditation gréco-latine comme chrétienne, et que la fin de « Que philosopher c'est apprendre à mourir » réalisait une sorte d'action de grâce profane, face l'œuvre de la Nature. De même, l'examen est alors l'occasion de célébrer ce qui en soi ne dépend pas de nous, mais de ce que la Nature nous a donné.

c- Quête de soi et égarement : la place du plaisir

La philosophie antique tout comme le christianisme ont prôné la concentration sur soi comme seul moyen d'atteindre la tranquillité de l'âme, le bonheur, ou encore la sagesse. Le christianisme condamne avec force toute forme de divertissement, d'éparpillement, qui éloigne de ce but : l'attention à soi qui permet d'effectuer un retour à Dieu. Le divertissement rend l'homme inconsistant, et vain, parce qu'il le prive de stabilité. L'auteur ne rejette pas les différentes formes de divertissement, il ne les condamne pas : il affirme par exemple son goût des voyages, explique ailleurs que sa pensée ne va que quand ses jambes l'agitent (tout endroit reculé requiert un promenoir). Dans le do-

¹¹⁵² *Essais*, III, 5, p. 137.

¹¹⁵³ *Ibid.*, III, 13, p. 475.

¹¹⁵⁴ Voir partie 2- chapitre 1. On pense par exemple à la célébration de Vénus à l'ouverture du *De rerum natura*.

maine éthique comme esthétique, le divertissement et l'instabilité qu'il engendre ont leur place dans les *Essais*, par ce que l'égaré y est source de plaisir. Cette errance est « réfléchie »¹¹⁵⁵, c'est pourquoi elle s'intègre à la pratique des exercices spirituels et revêt notamment une dimension exégétique.

L'égaré se retrouve au niveau de l'écriture du texte. La composition souple des *Essais*, qui s'enflent d'abondantes digressions, laisse une place importante à l'errance. L'auteur s'en amuse, et le commente par endroits, comme dans ce passage de l'essai « De la vanité », où il justifie la longue digression qu'il vient de faire :

*Quo diuersus abis ?*¹¹⁵⁶

Cette farcissure est un peu hors de mon thème. Je m'égaré : mais plutôt par licence que par mégarde. Mes fantaisies se suivent : mais parfois c'est de loin : Et se regardent, mais d'une vue oblique. [C] J'ai passé les yeux sur tel dialogue de Platon mi-parti d'une fantastique bigarrure, le devant à l'amour, tout le bas à la rhétorique. Ils ne craignent point ces nuances. Et ont une merveilleuse grâce à se laisser ainsi rouler au vent, ou à le sembler. [...] Il est des ouvrages de Plutarque où il oublie son thème, où le propos de son argument ne se trouve que par incident : tout étouffé en matière étrangère. Voyez ses allures au Démon de Socrate. Ô dieu, que ces gaillardes escapades, que cette variation a de beauté, et plus lorsque plus elle retire au nonchalant et fortuite. C'est l'indiligent lecteur qui perd mon sujet, non pas moi : il s'en trouvera toujours en un coin quelque mot qui ne laisse pas d'être bastant, quoiqu'il soit serré : J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades.¹¹⁵⁷

Ainsi, ce qui aurait pu passer pour une erreur de construction, est pleinement assumé par l'auteur comme un choix : il s'égaré « par licence », c'est-à-dire parce qu'il peut le faire, et choisit de le faire, et non pas par « mégarde ». Et il le veut parce que l'examen, et notamment la pratique digressive, peuvent être source d'un certain amusement, voire d'un certain plaisir, comme le montre le jeu de mots entre « m'égaré » et « mégarde ». Ce plaisir de l'errance n'est pas vain dans la mesure où il permet d'être présent à soi-même et acquiert ainsi une valeur méditative. Montaigne emprunte aux Épicuriens cette place fondamentale du plaisir dans l'établissement d'un rapport à soi. Dans les *Essais*, la quête de soi passe nécessairement par une forme de plaisir. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

Pour conclure, quand Montaigne rédige ses *Essais*, l'exercice de l'examen de soi est omniprésent sous sa forme chrétienne. Depuis le Moyen Âge, la religion catholique définit l'homme par sa nature peccamineuse, faisant du repentir une nécessité prédominante. Une théologie de la pénitence se met en place et le *cognitio sui* (« connais-toi ») prend la forme d'un *judicio sui* (juge-toi). L'apparition du sacrement de confession lors

¹¹⁵⁵ Olivier GUERRIER, *Rencontre et reconnaissance dans l'écriture des Essais*, op. cit., p. 17.

¹¹⁵⁶ VIRGILE, *Enéide*, V, 166, trad. : « où vas-tu t'égarer ? »

¹¹⁵⁷ *Essais*, III, 9, p. 304-305.

du Concile de Trente, est le résultat de cette lente évolution. Elle se double d'un essor de la pratique de l'examen de conscience, concomitant de l'incroyable essor de la littérature méditative à partir des années 1570 et jusqu'au début du siècle suivant. La forme chrétienne de l'examen qui s'impose alors s'inscrit dans une piété intime et subjective et témoigne d'une religion intériorisée :

Sa fonction principale devint pour les croyants catholiques le complément personnel et subjectif de la confession officielle et l'approfondissement émotionnel des thèses religieuses. Pour les protestants, elle remplace complètement la confession¹¹⁵⁸.

La littérature à laquelle elle donne lieu est finalement assez antidogmatique, dans la mesure où elle reflète « un des processus essentiels du siècle de la Réforme : l'individualisation et l'intériorisation de la doctrine réformatrice »¹¹⁵⁹. Montaigne, qui pratique la religion chrétienne, n'est pas étranger à ce contexte, et le fait qu'il s'oppose assez largement aux dogmes de l'Église rejoint finalement ces textes méditatifs. Il est aussi familier de l'examen de soi antique, notamment chez Cicéron, Sénèque et Plutarque. Il connaît tout aussi bien cet exercice dans sa version antique que chrétienne et se situe par rapport à elles, en maintenant une posture critique et réfléchie.

Il emprunte à l'exercice antique l'importance de l'examen du corps (de ses humeurs, du corps malade et souffrant...) dont il fait un point d'ancrage dans sa condition naturelle, et un rempart contre les excès de sophistication de la philosophie. Il fait :

(...) appel à la « sagesse du corps » qui fait confiance, contre l'obscurantisme dogmatique, à l'obscur travail, en nous, des forces naturelles — s'inscrit à contre-courant d'un puissant élan de la Renaissance scientifique qui vise à corriger et à surpasser les maîtres antiques, particulièrement dans la description du corps humain¹¹⁶⁰.

Ces « forces naturelles » qui sont en nous, mais qui nous échappent ne touchent pas uniquement le corps, elles régissent aussi l'activité de l'esprit. On trouvait déjà chez les Stoïciens l'idée selon laquelle il faut distinguer ce qui dépend de nous et ce qui dépend de la Nature. Cependant l'examen de soi portait précisément sur la première catégorie (les actes, les pensées stables), la seconde faisant l'objet d'un autre type d'exercice à savoir le regard d'en haut : un exercice d'ouverture au monde extérieur (se replacer au sein de l'univers en pratiquant la contemplation). Or, Montaigne consacre précisément son examen à ce qui nous échappe, c'est-à-dire à l'étude des mouvements internes les plus instables : ses fantaisies, rêveries, et songes. Pour lui, le spectacle ne se joue donc pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de nous-mêmes. C'est un trait distinctif qu'il partage avec

¹¹⁵⁸ K. ERDEI, « Méditation et culpabilisation. Une spiritualité du péché », dans *La Méditation en prose à la Renaissance*, Paris, éd. Rue d'Ulm, 1990, p. 22.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁶⁰ Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, op. cit., p. 310

les méditations chrétiennes. Dans le chapitre des *Confessions* sur la concupiscence de la chair, Augustin met en scène la distance qui le sépare de lui-même. Il constate avec effroi qu'il ne parvient pas à maîtriser ses désirs lorsqu'il est endormi. De la même façon, l'examen de conscience jésuite porte sur les motions intérieures, ces mouvements internes qui sont le fruit d'une influence extérieure (divine ou diabolique). Toutefois les méditations chrétiennes abordaient ce constat de ce qui nous échappe avec inquiétude. Elles en faisaient le signe de l'impuissance humaine et une preuve du besoin de recourir à une aide extérieure. Montaigne, au contraire, s'étonne et s'émerveille devant les mouvements incontrôlés de sa pensée, là où les traditions antérieures, philosophiques comme chrétiennes, avaient essayé de les démêler pour les contrôler voire les corriger. Cet étonnement, qui est le fondement de toute démarche philosophique, est à l'origine de la quête menée dans les *Essais*, il conduit non pas à un déchiffrement mais à une révélation de soi.

En effet, l'examen montaignien a avant tout une vocation exégétique à laquelle se subordonne l'objectif éthique. Ce faisant, il reprend l'inflexion que la pratique de cet exercice a connue à partir des deux premiers siècles de notre ère, avec des philosophes comme Sénèque, Marc Aurèle et Épictète, mais qui a été largement reprise et amplifiée par le christianisme. Pour autant, il n'évacue pas la dimension éthique. En effet, la connaissance de soi est conçue comme un support pour accepter ce qui ne dépend pas de nous (notre « forme maîtresse ») et pour établir des règles de conduite personnelles qui y soient adaptées. Il réalise alors un ingénieux mélange de laisser-faire et d'orchestration, pour reprendre l'image de l'harmonie musicale que l'on trouvait chez Plutarque. Les deux versants de la méditation, que sont l'élaboration et la spontanéité, s'y retrouvent. L'immédiateté du registre des pensées et des fantaisies, enregistrée « par articles décousus », est contrebalancée par une élaboration avant tout descriptive (puisqu'il s'agit de faire un autoportrait), mais aussi argumentative (puisqu'il met à l'épreuve son jugement en le confrontant à des expériences particulières, les siennes, et celles qu'il emprunte). Se connaître permet à Montaigne de formuler ses propres règles de conduite, celles-ci sont à la fois d'ordre éthique et moral.

C'est pourquoi il développe un ensemble de valeurs personnelles comme la fidélité à soi, sincérité, loyauté) qui débouchent sur le développement de règles de conduite. Celles-ci sont sous-jacentes à l'ensemble de l'œuvre, consubstantielle à son auteur. C'est pourquoi le maître mot de l'examen montaignien est la conformité :

Le seul comportement acceptable devient dès lors [...] de veiller à conserver « en sa maison » comme à l'extérieur, à l'égard de soi-même comme à l'égard d'autrui, une attitude cohérente, con-forme ; d'être toujours soi, d'être toujours un¹¹⁶¹.

Dans un idéal de transparence et de cohérence, l'esthétique des *Essais* est dirigée par les mêmes règles que l'ensemble de sa vie : l'addition plutôt que la biffure au nom de la fidélité à soi, la composition souple qui laisse place aux digressions plutôt qu'une structure rigide (parce que les âmes les plus belles sont celles qui ont le plus de souplesse)... La façon dont ces règles éthiques, morales et esthétiques sont mises en œuvre, est elle-même révélatrice de qui est l'auteur. C'est pourquoi, si l'examen exégétique permet la formulation de règles éthiques, la mise en application de celles-ci éclaire à nouveau l'exégèse de soi dans un processus circulaire. L'écriture est méditative parce qu'elle entretient et cette conformité à soi-même.

¹¹⁶¹ Michel MAGNIEN, « La « forme maîtresse » (III, 2), dans Lectures du troisième livre des Essais de Montaigne, dir. Philippe Desan, Paris, Champion, coll. Classiques essais, 2016, p. 92

Conclusion

Lieu d'expression simultané non seulement de la pensée, mais encore du vécu de leur auteur¹¹⁶², les *Essais* ont bien une portée méditative. Montaigne s'engage personnellement dans son discours, il médite parce qu'il se soucie de lui-même, ce qui l'inscrit dans la tradition de l'*epimeleia heautou* (le souci de soi). C'est pourquoi les *Essais* reprennent différents exercices spirituels, notamment la méditation de la mort et l'examen de soi que nous venons d'étudier¹¹⁶³. Les principaux critères permettant de définir ces pratiques s'y retrouvent. Tout d'abord, Montaigne connaît manifestement les techniques propres à ces exercices dans leur version antique comme chrétienne. Il en propose une réadaptation résolument pragmatique, empruntant à l'une et à l'autre les éléments qui lui conviennent, comme s'il s'agissait de simples outils orientés vers une fin pratique : une *epistrophé*, un retour à soi conçu comme un retour à l'origine. De fait, le projet d'écriture de l'œuvre s'accompagne d'un retrait du monde, soit d'un passage du *negotium* à l'*otium* propice à ce recentrement. L'auteur des *Essais* n'a de cesse de revendiquer ce retour réflexif sur lui-même : il s'étudie plus que tout autre sujet, s'observe, se roule en lui-même... Pour ce faire, il emprunte certains éléments aux pratiques traditionnelles afin d'en proposer sa propre méthode.

Les exercices que nous avons étudiés sont de nature discursive (ce sont des exercices en pensée de la pensée), aussi était-il essentiel d'en définir le cadre. Ces pratiques, même lorsqu'elles adoptent la forme solitaire de l'écriture, requièrent un destinataire qu'il s'agit généralement d'instruire. Cicéron s'adresse à son ami Atticus le *De Senectute*, en réponse à une demande de sa part. Plutarque prétend envoyer à Paccius des notes sur la tranquillité de l'âme (*De Tranquillitate animi*) qu'il aurait rassemblées à la hâte pour ré-

¹¹⁶² Jean MESNARD, « Introduction », dans *La méditation en prose à la Renaissance*, op. cit., p. 11.

¹¹⁶³ Il serait intéressant de poursuivre cette étude comparative par l'exercice de contrôle des représentations.

pondre à ses attentes. Les *Essais*, sont eux aussi un discours adressé, mais leur destinataire est un lecteur anonyme, fruit de la publication du texte. De ce fait, il n'y a pas de véritable dialogue possible avec lui, mis à part celui qui est parfois artificiellement mis en scène. La dimension dialogique des exercices se retrouve cependant à un autre niveau, entre ces différents auteurs qu'il semble parfois faire dialoguer entre eux (comme dans les *disputationes* antiques et médiévales), mais surtout entre Montaigne et les différents auteurs qu'il cite. Cependant, derrière ces dialogues factices, une seule voix émerge réellement, celle de l'auteur qui s'est approprié ces citations en les intégrant à son propre discours parfois jusqu'à l'indistinction. L'origine des idées qu'il emprunte importe moins que l'utilisation qu'il en fait. En effet, si les exercices spirituels s'intègrent généralement dans le cadre d'une relation entre un maître et son élève, la nature de ce qui est transmis varie selon les courants. Les exercices de la période hellénistique enseignent également des éléments de doctrine, tout comme l'exercice chrétien, tandis que ceux de Cicéron, Sénèque, Plutarque et Lucrèce, qui sont les auteurs favoris de Montaigne, transmettent avant tout une méthode et mettent à l'épreuve des éléments de doctrine qui doivent être passés au crible du jugement de celui qui réalise l'exercice. Notre auteur, qui ne prétend « former »¹¹⁶⁴ ni l'homme en général ni lui-même, s'inscrit dans la continuité de ces derniers. Il fait de l'exercice une mise à l'épreuve de ses facultés de jugement qui s'effectue par la confrontation des différentes doctrines (principalement l'épicurienne, la stoïcienne et les diverses traditions chrétiennes), mais plus encore par sa propre confrontation avec elles. En s'y confrontant, Montaigne se mesure aux Anciens, ce qui est pour lui à la fois une épreuve (un entraînement qui recherche une efficacité éthique) et un exercice de repérage¹¹⁶⁵ (il mesure la distance qui le sépare de ces derniers) qui lui permet de se connaître lui-même, mais aussi de se sentir exister en éprouvant un plaisir intellectuel. Comme les méditations de ses auteurs antiques favoris, ou encore celle du parlementaire Guillaume Du Vair, l'exercice montaignien s'inscrit dans le cadre de l'*otium* et se conçoit de ce fait comme un divertissement qui recherche ce plaisir lettré.

En outre, la méthode montaignienne de l'exercice ne peut se concevoir en dehors du contexte historique spécifique dans lequel elle se développe : celui de la Réforme et de la Contre-Réforme, et de l'incroyable essor du genre méditatif pendant les années où il

¹¹⁶⁴ *Essais*, III, 2, p. 34 : « Les autres forment l'homme, je le récite ».

¹¹⁶⁵ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 412 : « Dans une épreuve on peut réussir ou on peut échouer, on peut gagner ou perdre, et il s'agit, à travers cette espèce de jeu ouvert de l'épreuve, de se repérer soi-même, de mesurer le point d'avancement où on en est, et de savoir au fond ce qu'on est. Il y a un aspect de connaissance de soi dans l'épreuve, qu'on ne trouve pas dans la simple application d'une abstinence ».

rédige son œuvre. Aussi était-il indispensable de situer les exercices montaigniens par rapport à ces méditations chrétiennes que l'auteur ne pouvait ignorer, et qui devaient renouveler durablement les pratiques méditatives même profanes. Montaigne leur emprunte avant tout ce caractère très intime, déjà présent dans les *Confessions* d'Augustin, mais qui prend encore une autre envergure à la Renaissance, au moment où la doctrine réformatrice est progressivement individualisée et intériorisée¹¹⁶⁶. Dans les *Essais*, il se met à nu, et se confie à son lecteur mais ne se confesse pas, car les défaillances que présuppose toute pratique de l'exercice ne sont pas vécues par lui comme des fautes dont il faudrait se repentir. Sur ce point il s'oppose totalement aux méditations chrétiennes de son temps et rejoint les exercices philosophiques. Pour autant, cette intimité du discours montaignien dépasse tout à fait la simple dimension personnelle de ce dernier. L'exercice de la mort n'évoque plus cette dernière comme une réalité générale source d'une peur abstraite et supposée commune à tout homme. Il en fait bien au contraire une réalité intime, qui suscite des angoisses propres à chaque individu. Pour ce qui le concerne, il a peur de s'échapper à lui-même, aussi vit-il son vieillissement comme une progressive dissolution ou déperdition de son être, qui doit le conduire à la mort. Comme il est impossible de lutter contre ce phénomène naturel, l'écriture méditative n'a d'autre choix que d'accompagner ce mouvement et d'apprendre à vivre avec cette peur afin qu'elle ne nous empêche pas de jouir de la vie. C'est pourquoi il n'est pas question pour l'auteur de renoncer à élaborer son discours de façon rationnelle dans le but de poursuivre un enjeu éthique de maîtrise de soi, mais seulement de faire passer ce fonctionnement méditatif au second plan, après l'apprentissage de l'acceptation (accepter ce qui ne dépend pas de nous) et de la jouissance (retirer du plaisir de ce qui ne nous appartient pas). La formulation de règles éthiques, dans les *Essais*, a pour fondement la connaissance de soi.

C'est pourquoi Montaigne emprunte également aux méditations chrétiennes l'importance qu'elles accordent à cette dimension exégétique, rendue nécessaire par la perte de transparence à soi. Notons cependant, avec Foucault, que cette évolution avait déjà été amorcée dans la philosophie romaine des premiers siècles, chez des auteurs comme Sénèque. Cependant la connaissance de soi dont il est question chez Montaigne est très différente de celle que poursuivent l'exercice chrétien comme l'exercice sénèqueien : il s'agit de sa nature singulière, « complexion naturelle »¹¹⁶⁷ ou encore « forme

¹¹⁶⁶ K. ERDEI, « Méditation et culpabilisation. Une spiritualité du péché », dans *La méditation en prose à la Renaissance*, op. cit., p. 18.

¹¹⁶⁷ *Essais*, II, 8, p. 85.

maîtresse »¹¹⁶⁸. Aussi la méditation ne cherche-t-elle plus à connaître notre nature humaine, et encore moins à révéler à quel point elle est entachée par le péché, mais plutôt à connaître sa nature singulière. Cela explique l'importance nouvelle qu'il attribue à la description de lui-même, là où l'examen sous forme épistolaire et les méditations comme celles d'Augustin avaient privilégié le récit de soi. Les multiples passages dans lesquels l'auteur des *Essais* précise son tempérament, son caractère, ses habitudes, et qui interrompt bien souvent le fil de l'argumentation n'ont donc rien de digressif. Ils font partie intégrante de la méditation dont ils constituent le point d'ancrage. On ne peut lutter contre ses complexions naturelles, mais il est possible, plutôt que de les recevoir de façon passive, de les transformer en choix en y fondant sa méthode, et ses propres normes. Inversement, la mise en application des règles éthiques ainsi mises en évidence permettra à nouveau de progresser dans la connaissance de soi (épreuve-repérage), dans un processus circulaire.

C'est pourquoi la méditation montaignienne, articule de façon complexe une tentative d'élaboration de soi qui passe par une élaboration discursive (élaboration) et la volonté de rétablir une présence à soi (réception). Paradoxalement, cette élaboration discursive qui repose sur le développement d'une argumentation et l'intégration d'éléments empruntés comme les citations, est assez naturelle sous la plume d'un auteur pétri de culture antique, et qui a intériorisé et fait sienne toute cette tradition. Inversement, le rapport plus immédiat à soi-même qu'il souhaite mettre en avant, sur le modèle de Socrate, n'est pas ce qui lui vient naturellement. Sa formation intellectuelle et son éducation en ont voulu autrement. Tel est dès lors le véritable enjeu de ces pratiques : la méditation est là pour rétablir ce rapport primitif et naïf à soi que la culture et la coutume ont rendu impossible. Pour lui, ce retour au naturel passe paradoxalement par un ensemble de pratiques très élaborées et réfléchies, qui s'inscrivent dans ce vaste projet.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, III, 2, p. 43.

**PARTIE 3- « PAR QUELQUE
ORDRE ET PROJET... »**

Introduction

Aux fins de ranger ma fantaisie à rêver par quelque ordre [et] projet, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que de donner corps, et mettre en registre tant de menues pensées qui se présentent à elles. J'écoute à mes rêveries parce que j'ai à les enrôler. Quant de fois étant marri de quelque action que la civilité et la raison me prohibaient de reprendre à découvert, m'en suis-je dégorgé, non sans dessein [de] publique instruction¹¹⁶⁹.

À ce point de notre enquête, nous avons établi que les *Essais* reprenaient certains exercices spirituels classiques comme la méditation sur la mort et l'examen de soi. Nous montrerons que ces pratiques ne demeurent pas isolées, mais qu'elles s'inscrivent bien au contraire dans un projet plus large de définition d'un art de vivre parce qu'elles posent un certain rapport à soi. Celui que Montaigne établit spontanément par rapport à lui-même est très intellectualisé, celui vers lequel il tend en revanche, se veut plus naturel et primitif. C'est pourquoi le projet de l'auteur apparaît d'emblée comme paradoxal : comment la pratique très réfléchie et élaborée des exercices spirituels permet-elle de refonder un rapport à soi plus naturel et immédiat que le serait un rapport instantané ?

Lorsqu'il évoque ses *Essais*, les mots qui reviennent sous la plume de Montaigne renvoient à ce que la vie intérieure peut produire de moins maîtrisé : « fantaisies », « rêveries », « ravasseries », « songes », « chimères »¹¹⁷⁰... Cette instabilité, habituellement combattue par les exercices de tous bords, semble au contraire revendiquée puisqu'il affirme ne rien combattre mais « [se] laisse[r] aller comme [il] est venu »¹¹⁷¹. Pourtant, dans la citation de l'essai « De la présomption » reproduite ci-dessus, les « fantaisies » enregistrées ne sont pas laissées à leur spontanéité, elles sont bien au contraire intégrées au projet de régie de soi puisqu'il s'agit de « ranger [sa] fantaisie à rêver par quelque ordre et projet ». Comme l'a montré l'étude de la méditation sur la mort et de l'examen de conscience, Montaigne ne cherche pas à corriger la spontanéité de la fantaisie par l'ordonnance rationnelle du discours, il ne l'empêche pas de se déployer. En revanche, ce

¹¹⁶⁹ *Essais*, II, 18, p. 486.

¹¹⁷⁰ Nous empruntons cette remarque à l'introduction d'Olivier Guerrier dans : Olivier GUERRIER, *Quand les poètes feignent*, op. cit., p. 15.

¹¹⁷¹ *Essais*, III, 12, p. 395.

passage montre qu'il fait de ce déploiement une forme de projet réfléchi, si bien que les élans de la fantaisie participent à la démarche de l'exercice spirituel au même titre que le travail de la raison. La fantaisie devient dès lors quelque chose qui se « range », et inversement, la raison, libérée du carcan des dogmes, « conquiert le droit d'imaginer »¹¹⁷², de « rêver ». De ce fait, l'activité intellectuelle n'est plus incompatible avec une certaine spontanéité, parfois synonyme de désordre. Le déploiement de la réflexion n'exclut pas l'errance¹¹⁷³ et laisse ainsi place au surgissement de l'intuition.

Montaigne reprend la pratique des exercices spirituels parce qu'il poursuit à travers eux le projet d'un certain rapport à soi. Nous nous attacherons à présenter les fondements de ce projet en mettant en évidence la nouveauté des difficultés qui en sont à l'origine, à savoir celles de l'être à soi, avant d'explorer les nouvelles solutions proposées par Montaigne afin de les dépasser : une méthode qui fait du détour l'instrument d'un retour à soi.

¹¹⁷² Jeanne HERSCH, *L'étonnement philosophique*, op. cit., p. 126.

¹¹⁷³ Olivier Guerrier parle d' « errance réfléchie » dans : Olivier GUERRIER, *Rencontre et reconnaissance*, op. cit., « Deuxième partie : « La plume au vent... ». L'errance réfléchie », p.

Chapitre 1- L'art naturel d'être à soi.

La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi. Il est temps de nous dénouer de la société puisque nous n'y pouvons rien apporter. Et qui ne peut prêter, qu'il se défende d'emprunter. Nos forces nous faillent : retirons-les et resserrons [en] nous. Qui peut renverser [et] confondre en soi les offices de l'amitié et de [la] compagnie, qu'il le fasse. En cette chute qui le rend inutile, pesant et importun aux autres, qu'il se garde d'être importun à soi-même, et pesant, et inutile. Qu'il se flatte et caresse et surtout se régente : respectant et craignant sa raison et sa conscience. Si qu'il ne puisse sans honte broncher en leur présence. *Rarum est enim ut satis se quisque uereatur*. Socrate dit que les jeunes se doivent faire instruire, les hommes s'exercer à bien faire, les vieux se retirer de toute occupation civile et militaire, vivant à leur discrétion, sans obligation à nul certain office. Il y a des complexions plus propres à ces préceptes de la retraite les unes que les autres¹¹⁷⁴.

« Être à soi » semble d'abord quelque chose d'évident, d'immédiat, pourtant Montaigne en fait ici l'objet d'un « savoir », donc de quelque chose qui s'apprend¹¹⁷⁵. Dans cet extrait de l'essai « De la solitude », il le relie à une certaine forme de retour à soi permis par la retraite. Ce faisant, il l'associe également au moment de la vieillesse. Mais que signifie « être à soi » ? L'étude de l'examen de conscience a montré qu'il refusait le repentir au nom de la fidélité qu'il estime se devoir à lui-même, tout en soulignant également le danger de se suivre : on peut être esclave de soi-même comme des autres. Être à soi, ce n'est donc pas, pour lui, adhérer à soi-même¹¹⁷⁶, mais coïncider avec ce que l'on est dans l'instant, être présent à soi, jouir de soi à défaut de s'appartenir. Dans cette perspective, il faut certes se « flatter », se « caresser », mais surtout se « régenter », en gardant comme points de repère notre « raison » et notre « conscience ». Ce rapport à soi particulier respecte les fluctuations de la Nature et s'adapte aux spécificités de la nature singulière de l'auteur : c'est à ce double titre qu'il peut être qualifié de « naturel ».

Nous montrerons d'abord que, pour Montaigne, il est devenu impossible d'établir un rapport immédiat à soi-même, ce qu'il explique par la coutume. C'est pourquoi il est

¹¹⁷⁴ *Essais*, I, 39, p. 447. Citation latine : QUINTILIEN, *Institution oratoire*, X, VII, 24. Trad. (note d. éd. Naya) : « Il est rare en effet qu'on se respecte assez soi-même ».

¹¹⁷⁵ Cette question du « savoir être à soi » a fait l'objet d'un colloque organisé à l'ENS de la rue d'Ulm par Emmanuel Naya et Olivier Ottaviani, en janvier 2011.

¹¹⁷⁶ Voir partie 2-chap. 2- B.

devenu nécessaire de l'élaborer en apprenant à se conformer non seulement à la Nature, mais surtout à sa propre nature. Cette élaboration paradoxale du naturel restaure la possibilité d'une révélation intuitive de soi, qui la nourrit à son tour d'une meilleure connaissance de sa nature propre.

A- L'échec du rapport immédiat à soi-même.

L'étude de l'examen de conscience a montré une évolution dans la manière dont le rapport à soi était conçu. Pour les Anciens, l'homme est transparent à lui-même, aussi le travail de la raison permet-il de se connaître. Pour les Chrétiens au contraire, cette transparence est perdue, c'est pourquoi le rapport immédiat à soi-même est impossible, et demande la médiation divine : seule la grâce peut éclairer le rapport à soi-même. Montaigne partage le constat de cette difficulté sans requérir une aide extérieure.

Les *Essais* présentent l'intériorité comme une réalité mouvante et difficile à cerner, si bien que mieux se connaître demande un travail sur soi. Pourtant, face à cette difficulté d'avoir prise sur soi-même, il renouvelle à de nombreuses reprises la déclaration de s'abandonner à la Fortune, comme s'il renonçait à toute tentative de s'élaborer. Il a alors recours à l'expression « laisser-aller », comme dans l'essai « De la physionomie » :

Je me laisse aller, comme je suis venu, je ne combats rien. [...] Je me laissai aller au parti le plus naturel et le plus simple : comme je fais toujours. [...] Et suis homme en outre, qui me commets volontiers à la fortune : et me laisse aller à corps perdu entre ses bras¹¹⁷⁷.

Nous la retrouvons encore dans « Des livres » :

Je n'ai point d'autre sergent de bande, à ranger mes pièces, que la fortune. À même que mes rêveries se présentent, je les entasse : tantôt elles se pressent en foule, tantôt elles se traînent à la file. Je veux qu'on voie mon pas naturel et ordinaire ainsi détraqué qu'il est. Je me laisse aller comme je me trouve¹¹⁷⁸.

Dans « De la présomption », il choisit le verbe « s'abandonner » et la métaphore de la « plume au vent » :

(...) de quelque côté que je me tourne, je me fournis toujours assez de cause, et de vraisemblance pour m'y maintenir : Ainsi j'arrête chez moi le doute, et la liberté de choisir, jusques à ce que l'occasion me presse : Et lors, à confesser la vérité, je jette le plus souvent la plume au vent, comme on dit, et m'abandonne à la merci de la fortune : Une bien légère inclination et circonstance m'emporte (...) ¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁷ *Essais*, III, 12, p. 395-397.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, II, 10, p. 120.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, II, 17, p. 470.

Contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture rapide de ces passages, Montaigne ne défend pas pour autant l'idée d'une attitude passive vis-à-vis de soi-même, qui viendrait contredire le travail que requiert la connaissance de soi. Ces déclarations de « laisser-aller » fondent la poursuite d'un rapport naturel et primitif à soi-même qui doit nécessairement être reconstruit. Telle est la fonction de l'écriture méditative qui enregistre le surgissement de la pensée dans l'instant et, ce faisant, le ressaisit. Loin de se réduire à un simple choix esthétique, la recherche d'une spontanéité de l'écriture¹¹⁸⁰ apparaît avant tout comme une technique. Nous montrerons que Montaigne prend Socrate et les Indiens d'Amérique pour modèles de ce rapport primitif et naturel à soi-même vers lequel il souhaite tendre. Avant de revenir sur les fondements de l'impossibilité de ce rapport à soi instantané qui justifie la nécessité de son élaboration.

1- Les Indiens et Socrate : éloge d'un rapport primitif à soi-même.

Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. 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 nu¹¹⁸¹.

Les premières lignes des *Essais* concentrent ce réseau de termes essentiels pour comprendre le projet qu'ils poursuivent : « simple », « nature », « naturel », « ordinaire », « naïve », « au vif ». Ils les inscrivent d'emblée dans la recherche d'une représentation de soi plus simple (« ordinaire »), mais aussi plus charnelle (« au vif »). En effet, présenter ses défauts « au vif », c'est non seulement les présenter vivement (de façon frappante, animée du mouvement vital), mais c'est encore étaler sa chair vive aux yeux de tous (« à vif » signifie la chair à nu¹¹⁸²) à la manière des écorchés qui se multiplient à l'époque¹¹⁸³. Se représenter « au vif », de façon « naturelle », c'est fuir « l'artifice » qui cache pour révéler la forme naïve, c'est-à-dire originelle. À l'époque où Montaigne écrit les *Essais*, le mot « naïf » est un synonyme de « naturel » et désigne quelque chose qui est donné à la naissance. Il a aussi le sens de « simple », « ingénu », mais aussi « sincère » ou « ressem-

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, III, 9, p. 260 : « Laisse, lecteur, courir encore ce coup d'essai et ce troisième allongail du reste des pièces de ma peinture ». Ou encore, *Ibid.*, p. 235 : « Qui ne voit, que j'ai pris une route, par laquelle sans cesse et sans travail, j'irai autant, qu'il y aura d'encre et de papier au monde ».

¹¹⁸¹ *Essais*, « Au lecteur », p. 117.

¹¹⁸² Article « Vif », Tlfi [en ligne], consulté le 29 septembre 2018.

URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/vif>.

¹¹⁸³ Cette expression encore récente est utilisée par Amyot dans sa traduction de Plutarque : AMYOT, trad. Plutarque, *Hommes illustres*, Pélopidas, 52, éd. G. Walter, t. 1, 1959, p. 651.

blant ». Son étymologie (*nativus* qui signifie « natif ») le relie également aux sauvages : lorsque le terme apparaît dans la langue française, au XII^e siècle, il signifie « indigène, autochtone ». Le sauvage qui sera la figure centrale de deux essais (« Des Cannibales » (I, 31), « Des Coches » (III, 6), mais réapparaîtra ponctuellement dans d'autres, est déjà présent dans cette première page. Il y est justement défini par son caractère primitif : « Premières lois de nature ». Cette forme particulière de représentation de soi présuppose d'avoir été capable de porter ce regard sur soi-même, et de le retranscrire ensuite par écrit. Aucune de ces deux exigences n'est acquise d'avance. D'abord, et Montaigne l'annonce d'emblée, il ne vit pas dans ces contrées lointaines, aussi ne peut-il pas échapper à la coutume (par exemple il ne peut se montrer « tout entier, et tout nu »). Or nous verrons que celle-ci brouille ce rapport primitif à la Nature. Ensuite, la représentation qu'il propose du naturel n'est que le reflet reconstruit d'une réalité vivante. Comment un texte peut-il mimer le naturel, donner l'illusion d'un rapport immédiat avec une personne ? Le projet d'établir un rapport primitif à soi-même et de le donner à voir à son lecteur semble d'emblée paradoxal.

Deux figures ressortent des *Essais* par leur caractère inhabituellement positif, il s'agit avant tout de Socrate, « le maître des maîtres »¹¹⁸⁴, mais également des Amérindiens. Ce parallèle pour le moins inhabituel émerge du texte lui-même, et de la similitude des termes employés pour les décrire. Ce sont les termes relevés dans « Au lecteur » qui reviennent dans chacun des passages qui les concernent respectivement. Ces termes montrent que ces figures se rejoignent par un rapport plus immédiat à la Nature et à soi-même, caractérisé par une certaine forme de naïveté et de simplicité, des qualités très valorisées par Montaigne. Tel est peut-être le seul idéal qui se dégage véritablement des *Essais*.

a- La figure du sauvage.

Les Amérindiens dont parle Montaigne sont en partie vidés de leur réalité afin de remplir le rôle de figures de l'être primitif, du sauvage, resté proche de la Nature :

Ils sont sauvages de même que nous appelons sauvages les fruits, que nature de soi et de son progrès ordinaire a produits : là où à la vérité ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice, et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux-là sont vives et vigoureuses, les vraies, et plus utiles et naturelles, vertus et propriétés, lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci, et les avons seulement accommodées au plaisir de notre goût corrompu. Et si pourtant [la] saveur même et délicatesse se trouve à notre goût excellente à l'envie des nôtres, en divers fruits de ces contrées-là sans culture¹¹⁸⁵.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, III, 12, p. 419.

¹¹⁸⁵ *Essais*, I, 31, p. 396-397.

Les sauvages sont ainsi d'emblée présentés comme la figure antithétique du civilisé. Ils sont placés du côté de la « nature » (une nature immédiate : « de soi », « ordinaire »), par opposition aux civilisés dont la vie est dominée par l'« artifice » et la « culture » qui « corrompent », « abâtardissent ». Cette figure renvoie à un modèle antique¹¹⁸⁶. Aussi la description des Cannibales rejoint-elle par exemple celle des Germains par Tacite, ou encore des Scythes par Hérodote¹¹⁸⁷. Plusieurs éléments caractérisent ces sauvages.

Ils sont avant tout enracinés dans leur nature corporelle. C'est parce qu'ils l'écoutent qu'ils demeurent reliés à la Nature. En témoignent leurs habitudes que Montaigne prend soin de décrire dans « Des Cannibales ». Ils la suivent en matière de sommeil, puisqu'« ils se lèvent avec le soleil »¹¹⁸⁸. De même, en matière alimentaire, ils ne boivent que quand leur corps en ressent le besoin (« ils boivent à plusieurs fois par jour, et d'autant »¹¹⁸⁹). Leur « breuvage » est conçu de telle sorte qu'il soit à la fois goûteux et bon pour l'estomac :

(...) il a le goût un peu piquant, nullement fumeux, salutaire à l'estomac, et laxatif à ceux qui l'ont accoutumé : c'est une boisson très agréable à qui y est duit¹¹⁹⁰.

En matière vestimentaire, ils sont généralement nus, même pour aller à la guerre¹¹⁹¹. La nudité est un motif qui revient dans les *Essais* (présent dès l'avis « Au lecteur » cité plus haut). L'auteur l'associe à une forme de pureté originelle. Les représentations iconographiques des Amérindiens dont l'imprimerie assure une large diffusion montrent « ce contraste dramatique de la chair sans défense et du fer du meurtrier [...] sur un arrière-plan paisible où gambadent librement les animaux de l'Éden »¹¹⁹².

De par cette attention prêtée au corps, les sauvages tournent naturellement leurs actions vers la recherche de la volupté, ce qui en fait aux yeux de Montaigne un peuple joyeux. La façon idéalisée dont il présente le contenu de leurs journées en témoigne :

Toute la journée se passe à danser. Les plus jeunes vont à la chasse des bêtes, à tout des arcs. Une partie des femmes s'amuse pendant à chauffer leur breuvage, qui est leur principal office¹¹⁹³.

¹¹⁸⁶ Frank Lestringant a montré comment le parallèle entre les Amérindiens et les textes antiques avaient permis de conférer à cet objet d'étude la dignité d'un objet scientifique. *L'Atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 94 sq.

¹¹⁸⁷ *Essais*, I, 31, p. 401, note 2.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 399.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 400.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 402.

¹¹⁹² Frank LESTRINGANT, « III, 6. Des Coches », dans « *Je suis moi-même la matière de mon livre* ». *Lecture du livre III des Essais*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, CNED, 2016, p. 95.

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 400.

La danse montre l'importance du jeu et du plaisir dans leurs habitudes de vie. Le chant est également évoqué dans cet essai. Le fait de réchauffer la boisson est lui-même présenté comme un « amusement ». Toutefois, cette nature très corporelle ne va pas sans une certaine violence que Montaigne se garde malgré tout de condamner. La guerre y est synonyme de « meurtre et [d'] effusion de sang »¹¹⁹⁴. Elle est prolongée par l'acte de cannibalisme sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre.

Dans les *Essais*, la figure du sauvage est relayée par d'autres qui partagent avec elle cette proximité avec la Nature : les enfants¹¹⁹⁵, les paysans¹¹⁹⁶, les animaux, voire les femmes. Cependant l'autre grande figure avec laquelle elles entrent en relation est bien plus surprenante, puisqu'elle est celle du philosophe Socrate.

b- La figure de Socrate.

Comme les Amérindiens, le Socrate de Montaigne apparaît très vite comme un archétype plus que comme une figure historique. S'il est présent à tous les instants de la composition des *Essais*, il est encore plus massivement convoqué dans les marges de l'Exemplaire de Bordeaux. Comme eux, il semble personnifier un idéal plus qu'une personne réelle. Ce qu'il représente rejoint sur de nombreux points les sauvages que nous évoquions précédemment, et Montaigne utilise souvent les mêmes termes pour en parler.

De même que les Cannibales, le philosophe est défini par antithèse à partir de l'image de l'homme civilisé de la Renaissance. Il représente avant tout la simplicité (il en est l'« interprète »¹¹⁹⁷) qui s'oppose à la sophistication excessive (« bouffies et enflées ») dans laquelle Montaigne et les humanistes en général voient la marque d'une corruption contemporaine :

Nous n'apercevons les grâces que bouffies, et enflées d'artifice : Celles qui coulent sous la naïveté, et la simplicité, échappent aisément à une vue grossière comme est la nôtre. Elles ont une beauté délicate et cachée : Il faut la vue nette et bien purgée, pour découvrir cette secrète lumière. Est pas, la naïveté, selon nous, germaine à la sottise, et qualité de reproche ? Socrates fait mouvoir son âme d'un mouvement naturel et commun. Ainsi dit un paysan, ainsi dit une femme. Il n'a jamais en la bouche que cochers, menuisiers, save-tiers et maçons. Ce sont inductions et similitudes, tirées des plus vulgaires et connues actions des hommes : Chacun l'entend¹¹⁹⁸.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 402.

¹¹⁹⁵ Nous renvoyons sur ce point à l'ouvrage de Marc Foglia : Montaigne, pédagogue du jugement, op. cit., « L'enfant, un philosophe naturel ? », p. 87-94.

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, III, 8, p. 207 : « Ce n'est pas tant la force et la subtilité que je demande, comme l'ordre. L'ordre qui se voit tous les jours aux altercations de bergers et des enfants de boutique : jamais entre nous ».

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, III, 12, p. 385 : « Nous n'aurons pas faute de bons régents, interprètes de la simplicité naturelle. Socrates en sera l'un ».

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, III, 12, p. 363.

Les mêmes termes sont employés dans ce passage que dans ceux qui évoquaient les sauvages : « naïveté », « simplicité », « naturel », « commun ». De fait, le rapprochement entre Socrate et les gens simples, à savoir les « paysans », les « femmes », les « cochers, menuisiers, savetiers et maçons » est ici explicite. Dans les *Essais*, la simplicité, qui les caractérise est le plus souvent présentée comme une qualité, ce en quoi Montaigne dit s'opposer à l'opinion commune. Elle est ce qui garantit un accès immédiat à la Nature. Les autres, dans lesquels il s'inclut, n'ont qu'une vue « grossière », épaisse dénuée de sensibilité, à moins qu'elle ne soit « purgée », c'est-à-dire dégrossie. C'est au prix de ce travail sur soi (un exercice spirituel), que le rapport immédiat à la Nature pourra être reconstruit. C'est pourquoi il admire Socrate qui n'a pas besoin de cet artifice :

(...) la façon d'argumenter, de laquelle se sert ici Socrates, est-elle pas admirable également, en simplicité et en véhémence. Vraiment, il est bien plus aisé de parler comme Aristote, et vivre comme César, qu'il n'est aisé de parler et vivre comme Socrates. Là, loge l'extrême degré de perfection et de difficulté : L'art n'y peut joindre. Or nos facultés ne sont pas ainsi dressées¹¹⁹⁹.

Ce passage est bâti autour d'une antithèse entre facilité et difficulté. C'est une simplicité qui pour lui est naturelle, mais qui pour nous ne l'est pas. Le langage de Socrate devient également l'archétype d'un discours naturel, emprunt d'oralité, où se rejoint la façon « de parler et vivre ». De fait, la simplicité de la parole rejoint celle des actes, de même que celle de la pensée :

Pourtant se trouvent les esprits communs et moins tendus, plus propres et plus heureux à conduire affaires : Et les opinions de la philosophie élevées et exquises, se trouvent ineptes à l'exercice. Cette pointue vivacité d'âme, et cette volubilité souple et inquiète, trouble nos négociations. Il faut manier les entreprises humaines, plus grossièrement et superficiellement, et en laisser bonne et grande part, pour les droits de la fortune¹²⁰⁰.

La simplicité et la philosophie de Socrate rejoignent celle, ordinaire, des « esprits communs et moins tendus » que nous évoquions précédemment (celle des paysans, des enfants, mais aussi des sauvages). La différence majeure est que celle du philosophe en est une forme réfléchie. C'est en ces termes que Montaigne décrit les derniers mots du philosophe :

Et tiens, que c'est un discours, en rang, et en naïveté, bien plus arrière. Il représente en une hardiesse inartificielle et niaise : en une sécurité puérile, la pure et première impression et ignorance de nature¹²⁰¹.

Les mêmes termes de sens voisins sont entassés avec insistance : « naïveté » est prolongé par « inartificielle » (plus explicite que « naturelle ») qui fait écho à « de nature », et encore par « niaise », « pure » et « première ». Il fait aussi un parallèle avec les enfants

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 389.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, II, 20, p. 500.

¹²⁰¹ *Ibid.*, III, 12, p. 388-389.

(« puérile »), autres êtres de Nature. Socrate représente la « sagesse gaie et civile »¹²⁰² que recherche Montaigne.

Il est un modèle de cohérence : ses actes sont cohérents avec son discours et sa pensée qui est elle-même fidèle à sa nature. Seule sa physionomie a suscité certaines réserves depuis l'Antiquité. Est-elle en désaccord avec le reste de sa personne ? Bernard Sève montre que la position de Montaigne a évolué sur cette question, au fil des éditions :

Les pages du chapitre « De la physionomie » consacrées à la laideur de Socrate ne doivent pas être séparées de celles consacrées à sa parole, notamment à son palidoyer devant ses juges [...]. La laideur de Socrate n'est pas diffirmité, elle est simple laideur de visage ; mais le visage parle, et la parole riche et profonde, sans éteindre la laideur, la fait oublier¹²⁰³.

De fait, s'il présenté comme un parangon de sagesse, c'est parce qu'il est l'antithèse de la « philosophie parlère » que Montaigne décrit par ailleurs. À l'inverse, la sienne est tournée vers la vie pratique, comme celle des sauvages, elle est cohérente avec ce qu'il est, c'est-à-dire tout d'abord un homme :

Socrate était homme : [et] ne voulait ni être ni sembler autre chose¹²⁰⁴.

C'est pourquoi il est un être de chair et d'os. Comme les sauvages, Socrate est suffisamment ancré dans sa nature corporelle pour accorder une grande place à la recherche de l'aise (comme le fait Montaigne à son tour), mais aussi pour trouver en lui-même tout ce dont il a besoin pour se gouverner :

Il ne nous faut guère de doctrine pour vivre à notre aise. Et Socrates nous apprend qu'elle est en nous : et la manière de l'y trouver, et de s'en aider. Toute cette nôtre suffisance, qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue [...]. Recueillez-vous : vous trouverez en vous les arguments de la nature contre la mort [...] Fussé-je mort moins allègrement après avoir lu les *Tusculanes*. J'estime que non¹²⁰⁵.

Socrate représente une philosophie naturelle, c'est-à-dire enracinée dans l'action, comme Montaigne entend l'être lui-même :

Ma philosophie est en action, en usage naturel et présent : peu en fantaisie¹²⁰⁶.

Cette cohérence que l'auteur des *Essais* prend pour modèle est une marque d'authenticité, de sincérité. De fait, loin de l'artifice qui ment et masque la Nature, Socrate personnalise la franchise : son parler-vrai le rapproche de la *parrhêsia* telle que la définit Foucault¹²⁰⁷.

¹²⁰² *Ibid.*, III, 5, p. 91.

¹²⁰³ Bernard SÈVE, « Le visage de Socrate ou le sens de la laideur », dans *Le socratisme de Montaigne*, Études réunies par Thierry Gonthier et Suzel Mayer, Paris, Classiques Garnier, coll. Études montaignistes, n°58, 2011, p. 303.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, III, 5, p. 159.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 366-367.

¹²⁰⁶ *Ibid.*, III, 5, p. 88.

¹²⁰⁷ Nous empruntons ce parallèle à Olivier Guerrier : Olivier GUERRIER, « Le Socrate de Foucault », dans *Le socratisme de Montaigne*, op. cit., p. 60 sq.

La simplicité est encore associée à l'ignorance. Celle-ci n'est pas non plus aussi négative qu'on pourrait le penser. Ainsi, l'essai « C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance » semble d'abord la présenter comme un défaut :

Ce n'est pas à l'aventure sans raison que nous attribuons à simplesse et ignorance la facilité de croire et de se laisser persuader¹²⁰⁸.

Cependant celui-ci est ensuite retourné en qualité : il faut parfois savoir accorder sa créance, du moins dans les domaines où notre ignorance est irréductible. La « simplesse » devient alors un gage d'humilité, une vertu chrétienne que Montaigne met très souvent en avant. Le maître de l'ignorance est Socrate qui la transforme en inscience réfléchie et en fait le fondement de sa philosophie. Il est celui qui sait ne rien savoir. L'auteur des *Essais* se fait le relais de ce constat de Socrate lorsqu'il déclare :

C'est par mon expérience que j'accuse l'humaine ignorance¹²⁰⁹.

Mais Socrate apparaît aussi comme une figure paradoxale puisqu'il ne se pose pas en modèle, mais invite au contraire son disciple à trouver ses propres règles. Si Socrate lui-même n'a pas, aux yeux de Montaigne, le rang de figure d'autorité (puisque l'auteur s'emploie à « faire clocher » l'exemple rhétorique), il acquiert cependant celui de « référence philosophique »¹²¹⁰, celle d'une figure hors de l'art, « juste au-delà de tout exemple »¹²¹¹.

Les sauvages et Socrate se révèlent alors les figures étrangement similaires d'un rapport immédiat à la Nature. L'ignorance dont ils font preuve n'est telle que relativement à la culture, puisqu'ils connaissent bien la Nature à laquelle ils ont su rester attentifs. Socrate fait de cette inscience une méthode réfléchie, qu'il place au fondement de sa pratique philosophique. Montaigne la prend pour modèle en invitant à tout remettre en doute afin de le refonder sur un jugement naturel. Pourtant l'auteur des *Essais* n'évacue pas la coutume et la culture dont il faut inévitablement tenir compte. Nous verrons qu'il n'exclut pas même les Cannibales.

¹²⁰⁸ *Ibid.*, I, 27, p. 359.

¹²⁰⁹ *Essais*, III, 13, p. 419.

¹²¹⁰ Sophie PEYTAVIN, « Socrate, un exemple pour Montaigne ? », dans *Le socratisme de Montaigne*, op. cit., p. 171.

¹²¹¹ *Essais*, III, 12, p. 386.

2- Un rapport désormais impossible.

Si le projet des exercices spirituels montaigniens était d'atteindre cet idéal de rapport immédiat à la Nature sans effort ni contention (pour reprendre le terme de « Au lecteur »), il serait d'emblée voué à l'échec. De fait ce rapport a été corrompu et perdu depuis bien longtemps, dans les sociétés civilisées, à cause de la coutume. Celle-ci est un objet de réflexion majeur à la Renaissance. On départage celles qui sont supposées bonnes des mauvaises afin de dégager des constantes¹²¹² qui permettraient de leur retrouver un fondement naturel. Elles sont considérées comme une des causes majeures de cet impossible rapport primitif à soi-même dans la société européenne de l'époque, du fait d'une rupture avec la Nature. Elles seraient à l'origine de l'excès de sophistication, du règne des faux semblants, et du mépris du corps. Montaigne s'inscrit donc dans la continuité de l'ensemble de l'humanisme en considérant que dans les pays civilisés, la coutume nous éloigne de la Nature, mais aussi de notre propre nature. De fait, elle se situe à la croisée de l'existence individuelle et collective puisque ce terme désigne à la fois une « manière de faire qu'on ha, *Institutum, Consuetudo, Ritus* » et « les coutumes particulières de chaque ville et cité, *Ius municipale* »¹²¹³. La coutume nous conditionne en nous pliant à des normes collectives, imposées de l'extérieur. La Boétie notamment, développe la même idée dans son « Discours de la servitude volontaire »¹²¹⁴. L'ouverture de l'essai « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue » est très proche de ce dernier :

Car c'est à la vérité une violente et traîtresse maîtresse d'école, que la coutume. Elle établit en nous, peu à peu, à la dérobée, le pied de son autorité : mais par ce doux et humble

¹²¹² C'est ce que l'on appelle l'argument du consensus (par exemple tous les peuples ont un roi).

¹²¹³ Article « Coutume », dans le *Dictionnaire d'Estienne* (1549) [en ligne], Classiques Garnier numériques, consulté le 29 septembre 2018, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

¹²¹⁴ LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*, 1549. Texte disponible en ligne : Copie anonyme de [1605], Bibliothèque Mériadeck, Bordeaux : Ms2199, éd. A. Legros, *Bibliothèques Virtuelles Humanistes*, 28/10/2016, éd. quasi-diplomatique.

URL : http://www.bvh.univ-tours.fr/MONLOE/DSV_Ms2199_diplo.pdf.

« Mais certes si ne pourroit il faillir dy auoir de la bonté, de ne craindre point de mal, de celui duquel on na receu que bien : Mais, bon Dieu ! que peut estre cela ? comment lapellerons nous ? quel malheur est ce ? ou quel vice ? ou plustost quel infortuné desuoyement desprit ? Vn nombre infini de personnes, non obeir, mais seruir, non estre gouuernés, mais tirannizés, nauoir bien, ni parens, ni enfans, ni femme, ni leur vie mesme qui soit a eux, & souffrir les pilleries, les paillardises, les cruautés, non pas dune armée, non pas dun camp barbare contre lequel il faudroit espandre son sang & sa vie deuant, mais dun seul, non dun Hercule, ne dun Sanson, mais dun seul hommet, & le plus souuent du plus lasche, et plus feminin de la nation, non pas accoustumé a la poudre des batailles, mais encor a grand peine au sable des tournois, non qui puisse par force commander aux hommes, mais tout empesché de seruir seruir villainement a la moindre femmelete : apellerons nous cela laschesté ? dirons nous que ceux qui seruent sont couards, & recreux ? Si deux, si trois, si quatre ne se deffendent d'un, cela est estrange, toutesfois possible ; bien pourra on dire lors que cest faute de coeur ; Mais si cent, si mille, endurent dun seul, ne dira lon pas quils ne veulent, non quils nosent se prendre a luy, & que cest non couardise, ains plustost mespris & desdain ».

commencement, l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps, elle nous découvre tantôt un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux. Nous lui voyons forcer tous les coups les règles de la nature. *Usus efficacimus rerum omnium magister*¹²¹⁵.

La coutume devient progressivement comme une seconde nature par la force de l'habitude (*usus*). Ce faisant, elle « force les règles de la nature », nous en « émancipe »¹²¹⁶. Plus grave encore, la coutume recouvre ces règles premières et nous empêche de les voir :

L'assuétude endort la vue de notre jugement¹²¹⁷.

L'accoutumance (« assuétude ») engendrée par l'habitude entrave notre jugement. La métaphore de « la vue » de ce dernier reprend la thématique du masque : la coutume masque la Nature et nous en dérobe l'accès, « les « lois naturelles » sont perdues »¹²¹⁸. Le jugement n'est plus naturel :

Y a-t-il opinion si bizarre (je laisse à part la grossière imposture des religions, de quoi tant de grandes nations, et tant de suffisants personnages se sont vus enivrés : car cette partie étant hors de nos raisons humaines, il est plus excusable de s'y perdre, à qui n'y est extraordinairement éclairé par faveur divine), mais d'autres opinions y en a-il de si étranges, qu'elle n'ait planté et établi par lois ès régions que bon lui a semblé. Et est très juste cette ancienne exclamation. *Non pudet physicum id est speculatorem venatoremque naturae ab animis consuetudine imbutis quaerere testimonium veritatis*¹²¹⁹.

C'est d'autant plus problématique qu'elle n'a pas de fondement stable. Elle n'est pas liée à des valeurs, mais se révèle arbitrairement liée au hasard de la naissance. Montaigne, comme tous les humanistes, en souligne la diversité et l'incohérence. L'essai « Des coutumes anciennes » « entasse »¹²²⁰ différentes coutumes afin d'en révéler la « continuelle variation »¹²²¹ : la manière de se vêtir, de se baigner, de dormir, etc.

Pour lui, la coutume est dangereuse si on la laisse nous commander malgré nous, cependant elle n'en est pas moins nécessaire à la vie collective :

Ces considérations ne détournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le style commun : ains au rebours il me semble, que toutes façons écartées et particulières partent plustost de folie ou d'affectation ambitieuse, que de vraie raison : et que le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement

¹²¹⁵ *Essais*, I, 23, p. 258. Réf. citation latine : PLINE l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXVI, VI, 11 (phrase citée par Juste Lipse, *Politicorum libri sex*, I, VIII), trad. : « En toutes choses l'usage est le plus puissant des maîtres ».

¹²¹⁶ *Ibid.*, I, 14, 188 : « (...) mais puisque nous sommes émancipés de ces règles ».

¹²¹⁷ *Ibid.*, I, 23, p. 263.

¹²¹⁸ Marc FOGLIA, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Classiques Garnier, coll. Essais philosophiques sur Montaigne et son temps, 1, 2011, p. 47.

¹²¹⁹ *Ibid.*, I, 22, p. 262. Réf. Citation latine : CICÉRON, *De natura deorum*, I, XXX, 83. Trad. : « N'est-il pas honteux pour un physicien, c'est-à-dire un observateur à l'affût de la nature, de demander à des esprits imbus de la coutume un témoignage sur la vérité ? »

¹²²⁰ *Ibid.*, I, 59, p. 519. Le verbe « entasser » renvoie ici à la méthode de la compilation qui était couramment utilisée par les humanistes afin de souligner le disparate de ces coutumes.

¹²²¹ *Ibid.*, p. 518.

des choses : mais, quant au-dehors, qu'il doit suivre entièrement les façons et formes reçues¹²²².

Friedrich notamment a souligné le conservatisme de cet auteur qui a la liberté de douter des coutumes, mais ne va pas jusqu'à proposer de les changer¹²²³. C'est pourquoi Montaigne en propose une autre approche : se défaire des coutumes en général, et n'adhérer volontairement qu'à celles qui ne sont pas contradictoires avec la Nature et notre propre nature. C'est parce que nous n'avons plus directement accès aux enseignements de la Nature « que nous sommes renvoyés à la seule force de nos facultés naturelles », qu'il revient à notre jugement de « maintenir son droit » en exerçant sa propre responsabilité¹²²⁴. Cela doit faire l'objet d'un apprentissage, d'un nouveau type d'exercice spirituel sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre¹²²⁵ : l'exercice de défamiliarisation.

Cet écart que la coutume a instauré entre nous et la Nature se transforme en un écart entre nous et notre nature singulière. Aux yeux de Montaigne, la coutume est en partie responsable de cet écart à soi, parce que nous sommes « doubles en nous-mêmes »¹²²⁶. À l'origine des exercices spirituels traditionnels se trouvait une défaillance, nous avons montré que pour Montaigne, celle-ci ne résidait ni dans les passions, ni dans des péchés, ni dans des erreurs de jugement qu'il acceptait comme naturelles. Elle réside au contraire dans cette incapacité à « savoir être à soi ». C'est ce qui justifie la nécessité de l'exercice. Pour lui, la nécessité de la pratique des exercices spirituels naît donc de cette incapacité d'établir spontanément un rapport primitif à soi-même. Nulle autre solution que de bâtir intellectuellement une méthode qui le reconstruise de façon artificielle, en articulant révélation et élaboration de soi.

¹²²² *Essais*, I, 23, p. 272-273.

¹²²³ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, op. cit., « Le conservatisme politique », p. 206-210. Nous renvoyons également sur ce point à un autre ouvrage : Guillaume CAZEAUX, *Montaigne et la coutume*, Paris, Mimésis, coll. « Philosophie et société », n°5, 2015, chap. 3- « Le conservatisme de Montaigne ».

¹²²⁴ Marc FOGLIA, *Montaigne, pédagogue du jugement*, op. cit., p. 51.

¹²²⁵ Partie 3- chap 2- L'exercice de défamiliarisation.

¹²²⁶ *Essais*, II, 16, p. 421 : « Mais nous sommes, je ne sais comment, doubles en nous-mêmes, qui fait que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas : et ne pouvons nous défaire de ce que nous condamnons ».

B- L'essai comme élaboration de soi : se conformer à sa propre nature.

La méditation montaignienne réalise un travail sur soi. Elle emprunte aux Anciens la recherche d'une certaine maîtrise par le développement d'un exercice de jugement qui occupe une très large place dans le texte des *Essais*, et s'inscrit dans la continuité de la tradition des exercices spirituels en insérant un grand nombre de références philosophiques, mais aussi chrétiennes, sous la forme de citations directes ou d'allusions. Paradoxalement, cette pratique très intellectuelle et élaborée participe au projet de reconstruire un rapport primitif à soi-même. Montaigne combine ces deux exigences d'une part en développant un discours naturel qui s'avère en réalité très pensé, et d'autre part en articulant « rôle » et « contrerôle » : un registre qui garde trace d'un jaillissement spontané de la pensée et l'analyse réflexive qui le ressaisit à chaque instant (« rôle » et « contrerôle »). Cette technique repose sur sa conception particulière des relations entre l'âme et le corps, et donne à ce dernier une place qu'il n'avait encore jamais eue dans les exercices discursifs traditionnels. Nous avons déjà évoqué le lien qui existait, dans la Grèce de la période hellénistique, entre les pratiques ascétiques et la gymnastique. Les exercices philosophiques comme sportifs étaient pensés en termes d'entraînement et poursuivaient l'objectif de se conformer à une norme idéale de performance. Dans les *Essais*, le corps n'est pas intégré aux exercices spirituels dans une perspective ascétique, pourtant il joue un rôle essentiel dans l'élaboration de soi.

1- Le discours naturel : discours de la Nature, discours de sa nature ?

La reconstruction d'un rapport primitif à soi-même passe d'abord par l'élaboration d'un « discours naturel »¹²²⁷ qui donne au texte une allure spontanée en substituant à une forme très maîtrisée et codifiée, une forme souple qui laisse place au hasard et recherche une certaine simplicité au nom du naturel :

¹²²⁷ Nous empruntons cette expression à Olivier Guerrier qui analyse les modalités de ce « discours naturel » dans le *Discours de la servitude volontaire* de la Boétie, ainsi que ses antécédents antiques. Olivier GUERRIER, « « Sortir des arbres par des moyens d'arbres »-La tradition du « discours naturel » (Antiquité-XVIe siècle) », dans *Nature et naturel : autour du Discours de la servitude volontaire*, dir. Laurent Gerbier et Olivier Guerrier, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 249-261.

le texte, par la forme déroutante qu'il adopte, constituerait une sorte de photographie des pensées en acte, une façon d'exposer dans le champ de la dénaturation un sujet resté « naïf », et un message qui n'a pas été corrompu¹²²⁸.

Or nous avons montré que Montaigne partageait cette volonté d'ériger le naïf, le primitif en modèle. Il le fait aussi en ce qui concerne sa manière d'écrire, qu'il qualifie en ces mêmes termes :

Le parler que j'aime, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche¹²²⁹.

Pourtant ce discours est loin d'être immédiat d'abord parce qu'il s'inscrit dans une démarche réfléchie (celle d'établir un certain rapport à soi), et ensuite parce qu'il relève d'un naturel nécessairement reconstruit. Il est bien évident que l'idée d'une langue naturelle n'est qu'un mythe et que le discours naturel demeure une convention, une construction artificielle. La recherche d'un tel discours n'est pas propre à Montaigne. Elle s'inscrit, bien au contraire, dans un renouveau du naturalisme caractéristique du XVI^e siècle. Celui-ci définit la nature comme *physis* (ou *natura naturans*¹²³⁰), c'est-à-dire comme :

Force diffuse qui commande toutes les manifestations de la vie et en assure le maintien ; flux vital, principe animé et animant, immanent aux êtres et aux choses, dont il règle le fonctionnement¹²³¹.

Cette conception de la Nature comme fécondité est déjà très présente dans la philosophie présocratique. On la retrouve dans l'étymologie du mot grec comme de sa traduction latine puisque *physis* (φύσις) vient de φύεσθαι, « naître », « croître », et *natura* vient de *nasci*, « naître »¹²³². La volonté de revenir à la simplicité naturelle habite l'humanisme tout entier (on la retrouve notamment chez Rabelais¹²³³ ou encore chez Érasme) qui en puise les sources dans la philosophie antique principalement hédoniste et présocratique. Mais cette recherche d'un discours naturel est aussi très présente dans les textes chrétiens,

¹²²⁸ Olivier GUERRIER, « "Sortir des arbres par des moyens d'arbres". Le Discours de la servitude volontaire et la tradition du "discours naturel" (Antiquité – XVI^e siècle) », *Cahiers La Boétie*, n° 4, 2014, *Nature et naturel : autour du Discours de la servitude volontaire*, p. 260.

¹²²⁹ *Essais*, I, 26, p. 350.

¹²³⁰ L'opposition entre *natura naturans* (nature naturante : principe de fécondité) et *natura naturata* (nature naturée : principe d'ordre) date du XIII^e siècle. Elle reprend toutefois une opposition déjà présente dans la philosophie grecque, comme en témoigne notamment l'opposition entre la conception épicurienne de la Nature (la matière serait mue par le hasard) qui relève de la première et celle des Stoïciens (la Nature gouvernée par la Providence) qui relève de la seconde.

¹²³¹ Michel JEANNERET, « Naturaliser l'art ? », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 55, 2012 – 1, p. 143.

¹²³² Pierre AUBENQUE, article « physis », dans *Encyclopaedia universalis* [en ligne], consulté le 26 septembre 2018, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/physis/>.

¹²³³ Comme Montaigne, Rabelais valorise la simplicité populaire et se rit des vaines subtilités. Son langage même en garde trace. Pour autant il a conscience que celui-ci demeure un artifice, et procède d'un naturel reconstruit. Pour plus de précisions, se reporter à : *Études rabelaisiennes*, tome XXXI. *Actes des conférences du Cycle « Rabelais et la nature » organisé durant l'année 1994* par Francis MÉTIVIER, dans *Travaux d'humanisme et Renaissance* n°CCCII, Genève, Droz, 1996.

avec un autre fondement (les Saintes Écritures) et une autre portée (la dénonciation des artifices humains, opposés à la Nature créée et régie par Dieu). C'est d'abord le cas dans la pensée évangélique :

Il existe chez les Évangéliques un fort courant d'antiintellectualisme dérivé de la lecture des Épîtres de saint Paul ou encore de la théologie mystique du pseudo-Denys l'Aéropagite¹²³⁴.

Cependant cette revendication concerne, plus largement, toute la méditation chrétienne de la Renaissance, qui réagit contre sa sophistication grandissante¹²³⁵ en proposant une forme nettement moins intellectuelle et davantage ancrée dans les réalités psychologiques (c'est le cas notamment chez les Jésuites). Néanmoins elle ne le fait pas au nom de la Nature, mais de Dieu. C'est parce que la méditation relève du domaine de la foi (charité, amour de Dieu), et non de la théologie (science de Dieu)¹²³⁶, qu'elle prône un certain naturel. Celui-ci repose sur une condamnation assez nouvelle¹²³⁷ de l'amour propre dont il fait la source de ce goût pour l'artifice. C'est pourquoi dans les textes chrétiens de la Renaissance, le rejet de la sophistication se justifie aussi par la dénonciation des fauxsemblants associés à la vie mondaine. Nous les trouvons déjà dans *De la sainte philosophie* :

(...) je vous priay de considerer mesmes les mesmes choses que vous admirez en ce monde [...]. Or voyons un peu dequoy vous assouvissez vos sens, et d'où naist cet aise et ce chatouïllement, auquel vous établissez le siege de vostre felicité mondaine. Est-ce pas de l'objet des choses naturelles qui sont venuës à quelque perfection ? Sont-ce pas les couleurs bien meslées, bien assorties, et bien opposées, et les proportions et dimensions exactement observées, qui vous rejouysent les yeux ? [...] Que si vous trouvez que toutes ces choses particulieres vous arrestent et saisissent par quelque vaine apparence de beauté, qui procede de cette artificieuse composition, que sera-ce que de vous, si vous les venez à considerer toutes ensemble, et toutes d'une veüe, depuis leur commencement jusqu'au plus haut degré de perfection ?¹²³⁸

¹²³⁴ Bénédicte BOUDOU, *Lire « Les Nouvelles récréations et joyeux devis » de feu Bonaventure Des Périers*, Clermont-Ferrand, Presse universitaire Blaise Pascal, 2009, p. 87.

¹²³⁵ De plus en plus codifiée au fil du Moyen Âge, la méditation chrétienne faisait l'objet de multiples traités précisant les sujets à méditer, les heures auxquelles il fallait s'y livrer, les lieux, etc. Le point culminant de cette évolution a sans doute été atteint avec le courant flamand de la *devotio moderna*.

¹²³⁶ Jean MESNARD, « Introduction », dans *La Méditation en prose à la Renaissance*, Paris, Presse de l'École Nationale Supérieure de la rue d'Ulm, Cahiers V. L. Saulnier 7, 1990, p. 12. « La Théologie est un discours purement intellectuel, scientifique, pourrait-on dire, une synthèse originale des vérités de la foi, qui a pour seul objet la connaissance ».

Remarquons que la méthode jésuite des exercices spirituels demeure tout de même très élaborée et codifiée.

¹²³⁷ Ce thème de l'amour propre sera repris par Pascal, et prendra une grande importance dans toute la pensée morale du XVII^e siècle.

¹²³⁸ Guillaume DU VAIR, *De la Sainte philosophie*, op. cit., p. 91-93.

Dans ce passage, la beauté véritable, parfaite, est celle des « choses naturelles », tandis que les beautés artificielles sont un leurre qui provoque tout au plus le « chatouillement », l'« aise »¹²³⁹, mais non pas la pleine félicité.

Montaigne met en avant la simplicité et se moque volontiers des excès de sophistication en s'inscrivant dans ce double héritage antique et chrétien. Il valorise une démarche « commune et naturelle » qu'il oppose à l'excès (au « trop ») de finesse (« finement »), c'est-à-dire d'artifice, d'une certaine philosophie :

Les sciences traitent des choses trop finement, d'une mode trop artificielle, et différente à la commune et naturelle. Mon page fait l'amour et l'entend. Lisez-lui Leon Hebreu, et Ficin : on parle de lui, de ses pensées, et de ses actions, Et il n'y entend rien¹²⁴⁰.

Ce sont ici les néoplatoniciens qui sont clairement visés, comme en témoigne la référence à Ficin et Leon Hebreu. Son page « n'y entend rien », ce qui ne l'empêche pas d'entendre directement les phénomènes : il « fait l'amour et l'entend ». Dans les *Essais*, la sophistication est rejetée parce qu'elle est mensongère. À l'opposé, le discours naturel est celui qui dit la vérité, lève les masques et dissipe les faux semblants. Montaigne rejoint la conception chrétienne sur ce point, mais aussi en en faisant un signe d'humilité, contre le discours excessivement sophistiqué, marque de vanité. Un essai tout entier est consacré à cette idée : « Des vaines subtilités »¹²⁴¹. Par son titre, il renvoie à la notion chrétienne de vanité, et à l'essai du même nom. Cependant, comme dans ce dernier, la critique du discours sophistiqué et vaniteux passe par un discours qui l'est aussi lui-même :

Le texte est d'emblée réflexif, témoignant par le titre de sa propre inanité de recueil de « vaines subtilités », vestige d'un jeu de société¹²⁴².

Le rejet par Montaigne d'une sophistication excessive rejoint la critique antique des sophistes par les philosophes¹²⁴³. Apparus dans la Grèce présocratique, ils prennent de plus en plus d'importance en devenant des éducateurs professionnels qui contribuent à l'enseignement éthique, en concurrence avec les maîtres des différentes écoles de philo-

¹²³⁹ Les termes de « chatouillement » et d'« aise » se retrouvent également dans les *Essais*, mais ils y sont très positivement connotés. Citons par exemple dans « Sur des vers de Virgile » (III, 5, p. 158) : « nous avons besoin d'être sollicités et chatouillés, par quelque agitation mordicante, comme est cette-ci. » Nous reviendrons plus loin sur l'importance de l'aise dans l'éthique montaignienne.

¹²⁴⁰ *Essais*, III, 5, p. 134.

¹²⁴¹ *Essais*, I, 54. Bernard Sève revient également sur cet essai dans *Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2007, chap 3- « « Des vaines subtilités » et la dialectique de l'esprit », p. 85-103.

¹²⁴² André Tournon, notice de l'essai I, 54, dans *Essais*, éd. André Tournon, op. cit., p. 634.

¹²⁴³ Cette critique des sophistes est particulièrement développée par Platon notamment dans le *Gorgias*, le *Protagoras*, et l'*Hippias majeur*, trois dialogues qui ont pour titre le nom des plus éminents sophistes de son époque. Mais on la retrouve également chez d'autres philosophes comme Aristote et Xénophon qui en fait l'objet d'une violente diatribe dans *L'art de la chasse* (chap. XIII).

sophie¹²⁴⁴. C'est justement dans « De l'institution des enfants » que Montaigne fait référence à ce débat antique, pour reprendre à son compte la critique des sophistes sur le mode de la moquerie, comme dans la diatribe antique :

Voire, mais, que fera-il si on le presse de la subtilité sophistique de quelque syllogisme ? le jambon fait boire, le boire désaltère, par quoi le jambon désaltère. Qu'il s'en moque. Il [est] plus subtil de s'en moquer que d'y répondre. Qu'il emprunte d'Aristippus cette plaisante contrefinesse : Pourquoi le délierais-je puisque, tout lié, il m'empêche ? Quelqu'un proposait contre Cleanthes des finesses dialectiques, à qui Chrysippus dit : Joue-toi de ces batelages avec les enfants et ne détourne à cela, les pensées sérieuses d'un homme d'âge. Si ces sottises arguties, *contorta et aculeata sophismata*¹²⁴⁵, lui doivent persuader une mensonge, cela est dangereux : mais si elles demeurent sans effet, et ne l'émeuvent qu'à rire, je ne vois pas pourquoi il s'en doive donner garde¹²⁴⁶.

Le bon précepteur ne doit pas faire de son élève un technicien du langage au risque d'oublier l'importance du fond. Montaigne reprend en cela la principale accusation portée par les philosophes aux sophistes : leur langage poli et sophistiqué n'est qu'une coquille vide de sens, c'est pourquoi il est à la fois dérisoire, parce qu'ils n'ont que l'apparence de la sagesse et dangereux, parce qu'il peut faire croire tout et n'importe quoi, surtout à un élève qui n'a pas terminé sa formation. La critique se fait satire en jouant d'un effet de décalage entre les hautes prétentions de la forme (« subtilités ») et l'inanité des sujets traités (le « jambon »). Par une pirouette verbale qui emprunte aux sophistes leurs propres armes, que Montaigne retourne la situation : n'est pas subtil qui croit l'être. Savoir « se moquer » de ce qui est effectivement risible (un syllogisme à propos du jambon) est une marque de subtilité bien plus grande. Dans ce passage, la critique de « la subtilité sophistique » passe donc paradoxalement par une « contrefinesse » tout aussi grande, qui plus est doublée de plusieurs références antiques : la critique de la sophistication prend la forme d'un discours lui-même très sophistiqué. En témoigne la fin de l'essai « Du pédantisme », où l'auteur revient sur la querelle entre les philosophes et les sophistes sur la question de l'enseignement. Il pousse le paradoxe jusqu'à faire l'éloge de l'antiintellectualisme en promouvant le modèle d'éducation des Spartiates :

Quand Agesilaus convie Xenophon d'envoyer nourrir ses enfants à Sparte, ce n'est pas pour y apprendre la Rhétorique, ou Dialectique : mais pour apprendre (ce dit-il) la plus belle science d'obéir et de commander. Il est très plaisant de voir Socrates, à sa mode, se moquant de Hippias qui lui récite comment il a gagné spécialement en certaines petites villettes de la Sicile bonne somme d'argent à régenter. Et qu'à Sparte il n'a gagné pas un sol. Que ce sont des gens idiots qui ne savent ni mesurer ni compter, ne font état ni de grammaire ni de rythme. S'amusant seulement à savoir la suite des Rois, établissements et

¹²⁴⁴ Pour plus de précisions, se reporter à : Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, Paris, Verdier, coll. Philosophie, 2016, « Les philosophes n'ont pas le monopole de l'enseignement éthique », p. 57.

¹²⁴⁵ CICÉRON, *Premiers académiques*, II, XXVI, 75. Trad. : « ces sophismes contournés et subtils ».

¹²⁴⁶ *Essais*, I, 26, p. 348.

décadences des États, et tels fatras de contes. Et au bout de cela Socrate lui faisant avouer par le menu l'excellence de leur forme de gouvernement public, l'heur et vertu de leur vie, lui laisse deviner la conclusion de l'inutilité de ces arts¹²⁴⁷.

Ici encore, l'intellectualisme est sujet de moquerie. C'est Socrate qui dénigre Hippias (« se moquant de Hippias »), et c'est avec lui Montaigne qui qualifie de « petite vilette » (le suffixe diminutif est redoublé par l'adjectif), le dernier endroit où le sophiste a été bien accueilli, par opposition à la grande ville de Sparte qui l'a rejeté. Comme dans l'exemple précédent, le sophiste est vaincu par ses propres armes, Socrate parvenant à lui faire dire le contraire de ce qu'il avançait. Mais une fois encore, la moquerie se retourne aussi contre l'auteur, puisque sa critique de la sophistication passe par une référence, elle-même très intellectuelle, à un dialogue de Platon¹²⁴⁸. En outre, l'ensemble du chapitre, qui critique le pédantisme et les « risques de sclérose des disciplines littéraires » qui recherchent la sophistication à outrance « est lui-même étoffé de lieux communs d'origine platonicienne et stoïcienne »¹²⁴⁹.

Dans les *Essais*, le discours naturel est un discours fécond. Montaigne reprend ainsi une « vieille métaphore traditionnelle [employée notamment par Socrate dans le *Phèdre*, mais aussi par Horace], une figure censée représenter la nature organique [...] de la création intellectuelle et qui exprime aussi l'effort requis pour sa production »¹²⁵⁰ : le texte est l'enfant de son auteur. Ce rapprochement qui sous-tend l'ensemble des *Essais* est explicite dans le passage suivant, qui souligne l'autonomie de l'œuvre vivante, émancipée de son créateur :

Et je ne sais si je n'aimerais pas mieux beaucoup en avoir produit un [un enfant] parfaitement bien formé, de l'accointance des muses, que de l'accointance de ma femme. À cetui-ci, tel qu'il est, ce que je donne, je le donne purement et irrévocablement, comme on donne aux enfants corporels : ce peu de bien que je lui ai fait, il n'est plus en ma disposition : il peut savoir assez de choses que je ne sais plus, et tenir de moi ce que je n'ai point retenu¹²⁵¹.

Cette image attribuée à l'homme artiste une fonction féminine, elle confère également au texte une matière informe (la composante féminine de la génération) qui appelle à être fécondée par un principe masculin. Cette conception renaissante de la génération occupe les premières lignes de l'essai « De l'oisiveté » :

Comme nous voyons des terres oisives, si elles sont grasses et fertiles, foisonner en cent mille sortes d'herbes sauvages et inutiles, Et que pour les tenir en office, il les faut assu-

¹²⁴⁷ *Ibid.*, I, 25, p. 310.

¹²⁴⁸ PLATON, *Hippias majeur*, 282 e-286 c.

¹²⁴⁹ André TOURNON, Notice de l'essai « Du pédantisme », dans *Essais* éd. André Tournon, op. cit., p. 570.

¹²⁵⁰ Richard L. REGOSIN, « Rhétorique de la femme : « de farder le fard » », dans *Montaigne et la rhétorique*, op. cit., p. 224.

¹²⁵¹ *Essais*, II, 8, p. .

jettir et employer à certaines semences, pour notre service. Et comme nous voyons, que les femmes produisent bien toutes seules, des amas et pièces de chair informes, mais que pour faire une génération bonne et naturelle, il les faut embesogner d'une autre semence¹²⁵².

Or, dans la citation de « De l'affection des enfants au père », le livre est présenté comme « de l'accointance de [sa] femme », plus que de celle des « muses », parce qu'il n'est pas bien « formé ». Cette difformité du texte est soulignée tout au long des *Essais*. La mesure et le foisonnement, principes féminins, le caractérisent. Il va alors jusqu'à le comparer à un enfant monstrueux¹²⁵³. Elle rejoint le choix de la langue française, tandis que celle des poètes latins est décrite par des mots qui renvoient très clairement à la puissance virile. Cette conception du discours comme fertile et féminin, rattachée à la conception montaignienne de la Nature, justifie son rejet des « critères d'ordre traditionnel, la mesure, la modération » et la proposition d'« une production sans limites, sans bornes, une écriture qui débordera les marges, qui n'en finira jamais »¹²⁵⁴. Le texte est condamné à demeurer un « essai » qui s'approche du but sans jamais l'atteindre : il est un enfant inabouti dont la conception a été interrompue par la mort de son auteur de père. Sans cela, il l'aurait sans doute encore remanié et étendu. Sans doute peut-on y voir le signe d'un nouveau rapport entre l'écriture, l'individu et le temps, que l'on retrouvera au siècle suivant dans les *Maximes* de La Rochefoucauld, les *Caractères* de La Bruyère mais aussi les *Pensées* de Pascal, trois textes auxquels leurs auteurs n'ont pas non plus mis de point final¹²⁵⁵.

C'est encore cette conception de l'écriture comme féminine qui explique le rejet des méthodes scolastiques (notamment de la classification « par le menu », et d'une rhétorique très construite). De fait, la conception du monde comme « branloire pérenne »¹²⁵⁶, somme d'innombrables accidents, rend caduque toute tentative de faire entrer la réalité dans une quelconque classification. C'est valable pour un discours qui porte sur le monde extérieur, comme sur le monde intérieur de ses pensées :

Les savants partent et dénotent leurs fantaisies plus spécifiquement et par le menu. Moi, qui n'y vois qu'autant que l'usage m'en informe, sans règle, présente généralement les miennes et à tâtons. Comme en ceci. Je prononce ma sentence par articles décousus : ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc¹²⁵⁷.

¹²⁵² *Ibid.*, I, 8, p. 153.

¹²⁵³ Dans l'essai « D'un enfant monstrueux », Montaigne rappelle que les monstres ne sont pas contre-nature, mais qu'ils sont plutôt un signe de la fécondité de cette dernière : « Nous appelons contre nature ce qui advient contre la coutume » (I, 30, p. 552).

¹²⁵⁴ Richard L. REGOSIN, art. cit., p. 227.

¹²⁵⁵ Nous empruntons cette idée à Bérengère PARMENTIER qui la développe dans *Le siècle des moralistes*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 2000, p. 18.

¹²⁵⁶ *Ibid.*, III, 2, p. 34.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, III, 13, p. 420.

Montaigne rejette la classification « par le menu », chère à la méthode scolastique, et préfère présenter ses fantaisies de façon globale (« généralement »), ce qui ne veut pas dire cohérente (« informe »), mais plutôt « à l'état brut » (« ne se peut dire en bloc », « par articles décousus », « par le menu »¹²⁵⁸). Ce passage montre cependant que ce choix est assumé comme une revendication personnelle : c'est un « moi » qui s'oppose aux « savants » (le « moi » est redoublé par « les miennes »). Ce choix prend sa source dans la nature singulière de l'auteur, son tempérament libre (« sans règle »).

Montaigne s'oppose d'abord à cette méthode sur le plan logique, puisqu'elle repose sur la conviction qu'il est possible d'accéder au savoir en posant des vérités définitives, alors que lui-même n'y croit pas :

Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion¹²⁵⁹.

C'est la raison pour laquelle il n'a d'autre prétention que de nous livrer ses opinions. Liées au corps, et aux passions, celles-ci sont nécessairement « incertaines », variables :

Nous flottons entre divers avis (...) ¹²⁶⁰.

Ou encore :

Jamais deux hommes ne jugèrent pareillement de même chose, Et est impossible de voir deux opinions semblables exactement. Non seulement en divers hommes, mais en même homme, à diverses heures¹²⁶¹.

C'est pourquoi, s'il ne se prive pas d'assertions parfois même assez fortes, il ne s'y arrête jamais. Le texte donne à voir une pensée en train de se déployer, qui n'hésite pas à revenir sur elle-même. Il emprunte cette caractéristique à l'examen pyrrhonien¹²⁶² qui considère qu'aucun raisonnement ne peut aboutir, et reste donc toujours fondamentalement ouvert : le monde reste alors une école de recherche (c'est la quête zététique). En outre, la scolastique est universaliste alors que Montaigne est fondamentalement empiriste¹²⁶³.

¹²⁵⁸ L'expression « par le menu » était déjà utilisée dans l'extrait de l'essai « Du pédantisme » (I, 25, p. 310) cité plus haut.

¹²⁵⁹ *Essais*, II, 12, p. 395.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, II, 1, p. 16.

¹²⁶¹ *Ibid.*, III, 13, p. 406.

¹²⁶² L'école pyrrhonienne est fondée par Pyrrhon, philosophe grec du IV^e siècle av. J.-C. Sextus EMPIRICUS écrit ensuite les *Esquisses pyrrhoniennes* qui nous sont parvenues. Cette philosophie connaît un important regain d'intérêt en Europe au XVI^e siècle (d'abord en Italie puis en France). Montaigne les lit dans la traduction qu'en propose Henri Estienne autour de 1575, suite à quoi il fait frapper une médaille à son effigie qui est une profession de foi pyrrhonienne : une balance dont les deux plateaux restent en équilibre (ce qui symbolise l'incapacité du jugement à trancher) et la devise « Que sais-je ? » qu'il commentera dans l'« Apologie de Raymond Sebon ». Si cet essai demeure le plus marqué par cette philosophie, l'ensemble de l'œuvre en porte la marque.

¹²⁶³ L'essai qui l'exprime le plus clairement est bien sûr celui « De l'expérience » (III, 13).

C'est pourquoi il refuse toute prétention à la généralité, seuls les cas d'espèce sont accessibles :

La ressemblance ne fait pas tant, un, comme la différence fait autre. Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne [fût] dissemblable¹²⁶⁴.

Pour lui, tout est différent, divers, c'est pourquoi il n'est pas possible de classer car « tout exemple cloche »¹²⁶⁵ :

Distingo, est le plus universel membre de ma Logique¹²⁶⁶.

Montaigne s'amuse ici à rapprocher le « *distinguo* » de l'« universel », lui qui rejette les universaux et défend une approche nominaliste. Cette opposition logique qui justifie, avant toute chose, son rejet de la méthode scolastique, a des répercussions importantes sur sa conception de l'écriture. Elle justifie son choix de traiter ses sujets « par articles découssus »¹²⁶⁷ comme il l'affirme dans la citation de l'essai de l'expérience reproduite ci-dessus. Les déclarations qui vont dans le sens de cet accueil de la diversité sont très nombreuses dans les *Essais*. Elles justifient la discontinuité du texte, l'importance de la variation, et le refus de se conformer à un quelconque modèle :

Platon me semble avoir aimé cette forme de philosopher par dialogues à escient pour loger plus décentement en diverses bouches la diversité et variation de ses propres fantaisies. Divercement traiter les matières est aussi bien les traiter que conformément, et mieux : à savoir plus copieusement et utilement. Prenons exemple de nous. Les arrêts font le point extrême du parler dogmatiste et résolutif¹²⁶⁸.

Nous avons montré dans la partie précédente que cette dimension dialogique était justement reprise par Montaigne. Il la justifie par la diversité d'opinions qu'elle permet d'introduire dans le texte. La recherche de la variété s'inscrit dans celle de l'abondance, décrite par Terence Cave comme une caractéristique majeure de l'esthétique de la Renaissance. Cette façon « copieuse » (jeu de mot probable avec la *copia*) poursuit non seulement une fonction esthétique, mais elle est aussi utile à la « pensée » parce qu'elle présente les différentes opinions possibles sur une même idée.

De fait, Montaigne s'oppose aussi à la méthode scolastique sur le plan rhétorique. Les rapports qu'il entretient avec cette dernière s'avèrent nettement plus complexes et ne peuvent se résumer à une simple opposition¹²⁶⁹. S'il la rejette en partie, l'auteur a cons-

¹²⁶⁴ *Essais*, III, 13, p. 403.

¹²⁶⁵ *Ibid.*, p. 410.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, II, 1, p. 19.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, III, 13, p. 420.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, II, 12, p.

¹²⁶⁹ La question du rapport de Montaigne avec la rhétorique demeure un sujet très débattu. Sophie Peytavin a analysé la façon dont Montaigne reprend certaines techniques rhétoriques tout en les maintenant à distance : Sophie PEYTAVIN, *Montaigne, les Essais : critique de la raison rhétorique*, thèse de doctorat de philosophie, soutenue le 10 novembre 2007 à l'Université Paris IV-Sorbonne, devant un jury composé de Monsieur le Professeur Frédéric Brahami (Université de Franche-Comté) – président –, Madame le Pro-

science qu'il ne peut véritablement y échapper, la critique de la rhétorique empruntant inévitablement les termes mêmes de la rhétorique. En outre, celle-ci a elle-même intégré le principe de négligence en proposant la catégorie de l'*ordo neglectus* qui la reconstruit artificiellement¹²⁷⁰. À l'époque, celui-ci est particulièrement en vogue « dans les arts plastiques, la poésie, la vie mondaine »¹²⁷¹. Dans le dernier cas, Pétrarque parle d'*habitus neglectior* par opposition au *magnus cultus*. Cependant, contrairement à cette conception rhétorique, l'ordre négligé du discours montaignien ne relève pas du simple calcul¹²⁷², il demeure fondamentalement lié non seulement à sa conception de la Nature, mais encore, et avant tout, à sa nature singulière :

Relâcher les articulations, se vouloir léger, se laisser porter par la matière même du langage et les champs de force du parler, ce n'est pas le fait de la négligence. Ce sont les marques d'un art qui supprime les cloisons entre penser, voir, sentir et dire, pour en tirer l'unité d'un organisme cohérent¹²⁷³.

La principale composante de la rhétorique à laquelle il s'oppose est sans doute la disposition¹²⁷⁴. Montaigne insiste volontiers sur l'aspect « dérégulé » de son discours, qu'il relie à son aversion pour les règles imposées. Plus encore, son langage est personnifié puisqu'il a lui-même ses propres « dispositions » (« mon langage [...] ayant ses dispositions libres et dérégulées »¹²⁷⁵). Ce rejet de la règle lui confère un aspect « informe » (« un parler informe

fesseur Jacqueline Lagrée (Université de Rennes I), Monsieur le Professeur Pierre-François Moreau (ENS-LSH). La thèse de Blandine Perona sur la prosopopée s'inscrit dans cette même démarche, en particulier dans l'analyse qu'elle propose de l'essai I, 20. Pour elle, Montaigne reprend le procédé rhétorique de la prosopopée de façon distanciée et ironique : celle-ci « a quelque chose de l'imposture » (p. 272) et « le recours à l'artifice prépare le lecteur à mieux l'entendre » (p. 274) et établit un lien de connivence avec le lecteur. Blandine PERONA, *Prosopopée et persona à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque de la Renaissance », n°12, 2013. Selon Déborah Knop en revanche, les *Essais* s'inscrivent bien dans un cadre rhétorique, même si celle-ci s'avère cryptée. Elle décèle une attention soutenue de l'auteur à ce qui « répugne » son lecteur et à ce qui le « passionne », qui témoigne de sa volonté d'établir avec lui une certaine familiarité qui rejoindrait la pratique des exercices spirituels. Déborah KNOP, *La Cryptique chez Montaigne*, thèse de doctorat soutenue le 08 déc. 2012 à l'université Grenoble, dir. Francis Goyet. <NNT: 2012GRENL024>. <tel-01153672>. Le colloque « Montaigne et la rhétorique », organisé du 28 au 31 mars 1992 à St Andrews par John O'BRIEN, Malcom QUANTON et James J. SUPPLE défendait la même idée d'une rhétorique montaignienne.

¹²⁷⁰ Pétrarque notamment, a commencé à définir cet *ordo neglectus* dans : *Lettres familières*, XVIII, 7. Castiglione et le Tasse l'ont également analysé. Cependant l'origine de cette notion remonte vraisemblablement à l'Antiquité. On en décèle les prémisses dans : HORACE, *Épîtres*, II, 2, v. 124 et OVIDE, *Ars amatoria* III, v. 153 sq.

¹²⁷¹ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, op. cit., p. 350.

¹²⁷² Nous empruntons cette remarque à Olivier GUERRIER dans *Rencontre et reconnaissance*, op. cit., p. 123.

¹²⁷³ Hugo FRIEDRICH, *Ibid.*, p. 381-382.

¹²⁷⁴ Georges MOLINIÉ, article « Disposition », dans *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de poche, 1992, p. 119 : La disposition « consiste en l'organisation du discours, c'est-à-dire *savoir en quel lieu on doit dire ce qu'on a à dire* ; c'est aussi l'*arrangement de tout ce qui entre en discours, selon l'ordre le plus parfait* ; ou encore *une utile distribution des choses ou des parties, assignant à chacune la place et le rang qu'elle doit avoir.* »

¹²⁷⁵ *Essais*, II, 17, p. 447.

et sans règle »¹²⁷⁶) qui, comme nous l'avons écrit précédemment, est un gage de fécondité et de spontanéité naturelles. Lorsqu'il souligne à l'occasion qu'il ne se sent pas attaché au plan rhétorique en cinq parties (exorde, narration¹²⁷⁷, confirmation, réfutation, péroraison), préférant souvent la libre association d'idées à la rigueur de la déduction logique, il détache encore une fois un « moi » qui vient fonder ce choix dans l'ordre du discours :

[Les] belles matières tiennent toujours bien leur rang [en] quelque place qu'on les [sème].
Moi qui ai plus de soin du poids et utilité des discours que de leur ordre et suite ne dois
[pas] craindre de loger [ici] un peu à l'écart, une [très] belle histoire¹²⁷⁸.

Cette remarque, qui place la recherche du « poids » et de « l'utilité » de ce qui est dit avant le soin de sa forme, précède justement une digression. L'usage abondant qu'il fait de ces dernières répond à sa volonté de suivre son esprit qui a pour caractéristique de sauter très vite d'une idée à une autre en se détournant souvent de son fil initial¹²⁷⁹. « L'allure poétique à sauts et à gambades »¹²⁸⁰ est une tendance naturelle de ce dernier avant d'être celle de son style. L'auteur assume ces digressions, dont il marque la fin avec une certaine désinvolture. Pour ne citer que quelques exemples, au chapitre « De l'ivrognerie », il en clôt une par la formule « mais revenons à nos bouteilles »¹²⁸¹, ou encore à la fin de « Des Coches », « retombons à nos cochés »¹²⁸². Dans *La Glose et l'Essai*, André Tournon analyse l'usage que fait Montaigne de cette technique¹²⁸³. De fait, le texte des *Essais* apparaît plus composé que construit. L'auteur utilise du reste ce terme de « composition » :

Est-ce pas faire de même, ce que je fais en la plupart de cette composition¹²⁸⁴ ?

C'est pourquoi il se vante de « prononce[r] [sa] sentence par articles décousus »¹²⁸⁵, ce qui est pour lui une qualité qu'il partage avec Sénèque et Plutarque. Il souligne ainsi ce qui pourrait apparaître comme un défaut de « jointure » :

Mon livre est toujours un, sauf qu'à mesure qu'on se met à le renouveler afin que l'acheteur ne s'en aille les mains du tout vides, je me donne loi d'y attacher, comme ce n'est qu'une marqueterie mal jointe, quelque emblème supernuméraire¹²⁸⁶.

¹²⁷⁶ *Ibid.*

¹²⁷⁷ Il fait ponctuellement référence à ces différentes parties du discours rhétorique, comme dans ce passage où il évoque la « narration » : « il n'est rien si contraire à mon style que narration étendue » (I, 21, p. 254).

¹²⁷⁸ *Essais*, II, 27, p. 532-533.

¹²⁷⁹ *Ibid.*, II, 17, p. 465 : « (...) s'il me tombe en fantaisie chose que j'y veuille aller chercher ou écrire, de peur qu'elle ne m'échappe en traversant seulement ma cour, il faut que je la donne en garde à quelqu'autre ».

¹²⁸⁰ *Ibid.*, III, 9, p. 305.

¹²⁸¹ *Ibid.*, II, 2, p. 29.

¹²⁸² *Ibid.*, III, 6, p. 192.

¹²⁸³ André TOURNON, *La Glose et l'Essai*, Seconde partie- De la glose à l'essai, chap. IV, p. 147-202.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, I, 25, p. 300.

¹²⁸⁵ *Ibid.*, III, 13, p. 420.

Francis Goyet insiste sur l'importance du terme « joint »¹²⁸⁷, souvent mal interprété dans l'analyse de cette expression :

« Mal jointe » ne veut donc pas dire que le fil se défait, ou que le joint de mortier ou de colle interstitiel se dégrade. Car il n'y a pas de joint au sens moderne du mot, de garniture assurant l'étanchéité, la ligature. « Mal jointe » signifie que les pièces rapprochées sont mal ajustées. Elles ne sont pas entièrement jointives, leurs bords ou surfaces ne se recouvrent pas exactement. S'il y a des béances interstitielles dans la marqueterie, tant pis, « manco male » au sens de « ce n'est pas si mal », « j'ai fait ce que j'ai pu ». Le marqueur des *Essais* n'est pas perfectionniste¹²⁸⁸.

Montaigne utilise également le terme de « tissure » dans un passage de l'essai « De l'institution des enfants » sur lequel nous reviendrons plus loin :

Je n'aime point de tissure où les liaisons et les coutures paraissent : Tout ainsi qu'en un beau corps, il ne faut qu'on y puisse compter les os et les veines¹²⁸⁹.

L'absence de jointure (la couture sans fil apparent) est clairement justifiée par la poursuite d'une beauté naturelle, qui rapproche le texte au corps humain (auquel renvoie aussi le mot « joint »). Ce terme prolonge alors l'image du texte comme corps enfanté par l'auteur ou comme reflet du corps de ce dernier. Si cette phrase se révèle une citation approximative d'un passage de l'*Institution oratoire*, il s'agit là d'un *topos* qui parcourt toute l'Antiquité et la Renaissance, et qui sous-tend la façon dont Montaigne conçoit l'ensemble de son œuvre. Le passage le plus évident à cet égard, se situe dans « De l'exercitation » :

Je m'étaie entier. C'est un squeletos où d'une vue les veines, les muscles, les tendons paraissent, chaque pièce en son siège¹²⁹⁰.

L'essai « De la présomption » est celui qui revient le plus clairement sur cette concordance entre le discours naturel et la nature singulière de celui qui le produit :

Comme à faire, à dire aussi je suis tout simplement ma forme naturelle¹²⁹¹.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, III, 9, p. 261.

¹²⁸⁷ Selon Goyet, la confusion vient du fait que l'on oublie souvent le premier sens de ce mot, sans doute parce qu'il a aujourd'hui quasiment disparu. « Joint » a deux sens principaux : « Le substantif joint avait et continue à avoir deux sens assez distincts. Ou une surface (un point de contact, une interface), ou un espace. Pour citer le petit Robert (éd. 1976, vo joint), le premier sens est « ligne, surface où se rejoignent les éléments d'un assemblage, d'une Construction » – sens que le Robert qualifie de technique, autre manière de dire que ce n'est plus le sens courant. Le deuxième sens est « espace qui subsiste entre des éléments joints ». Il s'en déduit les sens qui suivent dans le même dictionnaire. À la ligne ou surface correspondent ses sens 3 et 4, « endroit où deux os s'articulent », « articulation entre deux pièces » : « trouver le joint » signifie trouver dans une volaille l'articulation entre deux os. À l'espace correspond le sens 5 et dernier, « garniture assurant l'étanchéité d'un assemblage », par exemple le joint de caoutchouc. » Francis GOYET, « Les Essais entre marqueterie « mal jointe » et nid « bien joint » », dans *Montaigne Studies An interdisciplinary Forum 2014*, n°26, Montaigne écrivain, 2017, p. 344.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p.346.

¹²⁸⁹ *Essais*, I, 26, p. 350. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, Introduction.

¹²⁹⁰ *Ibid.*, II, 6, p. 77.

¹²⁹¹ *Essais*, II, 17, p. 448.

Le long passage dans lequel il décrit ensuite son style commence par une évocation de son caractère et tisse un abondant réseau de liens entre celui-ci, ses goûts, et sa façon d'écrire :

Tout est grossier chez moi : il y a faute de gentillesse et de beauté. Je ne sais faire valoir les choses pour plus qu'elles ne valent. Ma façon n'aide rien à la manière. Voilà pourquoi il me la faut forte, qui ait beaucoup de prise, et qui luise d'elle-même. Quand j'en saisis [des] populaires et plus gaies, c'est pour me suivre à moi, qui n'aime point une sagesse cérémonieuse [et] triste comme fait [le] monde : Et pour m'égayer, non pour égayer mon style, qui les veut plutôt graves et sévères : au moins si je dois nommer style un parler informe et sans règle : Un jargon populaire. Et un procédé sans définition, sans partition, sans conclusion, trouble : à la guise de celui d'Amafanius et de Rabirius. Je ne sais ni plaire, ni réjouir, ni chatouiller : Le meilleur conte du monde se sèche entre mes mains, et se ternit¹²⁹².

L'évocation de sa nature grossière, de son manque d'élégance (de « gentillesse ») et de « beauté » explique que son style soit porté vers un « jargon populaire », et qu'il ne soit pas de ceux qui « chatouillent » délicatement. Cependant cette humilité de bon ton qui souligne volontiers des défauts (« je ne sais ni... ni... »), se retourne aisément. S'il est incompetent sur ce terrain, c'est qu'il est peu enclin à l'artifice, sa nature le portant vers la sincérité plutôt que vers le mensonge :

« Naturaliser l'art », cela veut dire le rendre perméable au tempérament de l'auteur et écrire dans un style expressif individuel, sans tour rhétorique¹²⁹³.

Un passage de l'essai « De l'institution des enfants » nous semble particulièrement intéressant pour définir le langage des *Essais*. L'auteur y tisse un réseau de correspondances entre le style d'écriture et le style vestimentaire, dont il emprunte peut-être l'idée aux Anciens. L'importance de l'esthétique dans la société antique se manifestait en matière vestimentaire par une série de recommandations très codifiées sur la manière de porter sa toge, etc. Il est fort à parier que Montaigne a en tête ce genre de texte lorsqu'il écrit ce passage. Il a peut-être également à l'esprit le texte de Pétrarque que nous évoquions plus haut au sujet de l'*habitus neglectior* :

Le parler que j'aime, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche : Un parler succulent et nerveux, court et serré, non tant délicat et peigné, comme véhément et brusque.

*Hæc demum sapiet dictio, quæ feriet*¹²⁹⁴.

¹²⁹² *Ibid.*, II, 17, p. 446.

¹²⁹³ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, op. cit., p. 379.

¹²⁹⁴ Vers final de l'épithaphe de Lucain, rapportée dans la *Vie de Lucain* qui ouvre les éditions du poète à la Renaissance. Trad. : « L'expression est bonne si elle frappe ».

Plutôt difficile qu'ennuyeux. Éloigné d'affectation : Dérégulé, décousu, et hardi : Chaque lopin y fasse son corps : Non pédantesque, non fratesque, non plaideresque, mais plutôt soldatesque, comme Suetone appelle celui de Julius Caesar : et si ne sens pas [bien] pourquoi il l'en appelle. J'ai volontiers imité cette débauche qui se voit en notre jeunesse, au port de leurs vêtements. Un manteau en écharpe, la cape sur une épaule, un bas mal tendu, qui représente une fierté dédaigneuse de ces parements étrangers, et nonchalante de l'art. Mais je la trouve encore mieux employée en la forme du parler. Toute affectation, notamment en la gaieté et liberté française, est mésavenante au courtisan. Et en une monarchie tout gentilhomme doit être dressé à la façon d'un courtisan : Parquoi nous faisons bien de gauchir un peu sur le naïf [et] méprisant. Je n'aime point de tressure où les liaisons et les coutures paraissent : Tout ainsi qu'en un beau corps, il ne faut qu'on y puisse compter les os et les veines. *Quæ veritati operam dat oratio, incomposita sit et simplex*¹²⁹⁵. *Quis accurate loquitur, nisi qui vult putide loqui*¹²⁹⁶? L'éloquence fait injure aux choses, qui nous détourne à soi. Comme aux accoutrements c'est pusillanimité de se vouloir marquer par quelque façon particulière et inusitée. De même au langage la recherche des phrases nouvelles et des mots peu connus vient d'une ambition puérile et pédantesque. Puissé-je ne me servir que de ceux qui servent aux halles à Paris. Aristophanes le grammairien n'y entendait rien, de reprendre en Epicurus la simplicité de ses mots : et la fin de son art oratoire, qui était perspicuité de langage seulement. L'imitation du parler par sa facilité suit incontinent tout un peuple. L'imitation du juger, de l'inventer ne va pas si vite. La plupart des lecteurs, pour avoir trouvé une pareille robe pensent très faussement tenir un pareil corps. La force et les nerfs ne s'empruntent point, les atours et le manteau s'empruntent¹²⁹⁷.

Montaigne décrit le style vestimentaire qu'il aurait pris pour modèle pendant sa jeunesse. Un certain flou demeure quant au contexte, le « leur » n'étant pas clairement référencé. Sachant qu'il ne peut renvoyer uniquement à Suétone et Jules César qu'il vient d'évoquer, le lecteur en déduira qu'il s'agit du moins d'un style à l'antique. De fait, l'important n'est pas là, ce discours sur « le port de leurs vêtements » n'étant qu'un prétexte pour parler de sa manière d'écrire. Après avoir fait mine de décrire le premier, l'auteur nous invite à le relire en faisant ce parallèle (« l'éloquence...comme aux accoutrements... de même au langage... »). Les termes qui définissent la façon de se vêtir peuvent tout aussi bien s'appliquer à la façon d'écrire, et à toute forme d'« art » naturalisé : « décousu », « mal peigné », « point de tressure »... Ce style se caractérise par un certain négligé qui rejoint l'*habitus neglectior* défini par Pétrarque, et par ricochet l'*ordo neglectus* de la rhétorique. Cette « débauche » est visible dans la façon de porter le manteau « en écharpe », de ne mettre la cape que sur une épaule, et d'avoir le bas « mal tendu ». Cette négligence est-elle calculée ? Montaigne la relie à une attitude générale, caractérisée par une certaine « nonchalance » à l'égard des règles (« nonchalante de l'art »). Cette nonchalance qu'il revendique à propos de son écriture dans d'autres passages des *Essais*¹²⁹⁸ va même

¹²⁹⁵ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, LIX, 5. Trad. : « Le discours qui veut servir la vérité doit être sans recherche et tout simple ».

¹²⁹⁶ *Ibid.*, LXXXV, 1. Trad. : « Qui parle avec recherche, si ce n'est celui qui veut parler avec affectation ? »

¹²⁹⁷ *Essais*, I, 26, p. 349-351.

¹²⁹⁸ *Essais*, III, 9, p. 259-260, « Là où mon dessein est de représenter en parlant, une profonde nonchalance (...) ».

jusqu'à un certain mépris des règles en vigueur (méprisant ») dont l'auteur fait un gage de « liberté » attaché à la coutume française (« une liberté française »), mais aussi de naturel (« naïf »). La représentation du naturel passe par une certaine exagération du naturel et du dédain : « nous faisons bien de gauchir un peu sur le naïf et méprisant. »

Dans les *Essais*, la recherche d'un discours naturel se révèle donc contradictoire à bien des égards. Elle s'accompagnait chez certains auteurs, d'un abandon des citations grecques et latines. Ce n'est pas du tout le cas du texte des *Essais*, truffé de références culturelles et de citations latines malgré le choix du français comme langue principale. Néanmoins, ce qui peut nous sembler contradictoire l'est peut-être moins pour un auteur dont le latin est non seulement la langue maternelle, mais aussi celle qui recèle cette énergie féconde à laquelle le français n'est pas encore parvenu. Il suffit de lire les lignes consacrées en particulier au langage de ses poètes préférés, pour comprendre qu'ils constituent la parole « vive » qui fait figure d'idéal dans son propre texte¹²⁹⁹ :

À ces bonnes gens, il ne fallait pas d'aiguë et subtile rencontre : Leur langage est tout plein, et gros d'une vigueur naturelle et constante. Ils sont tout épigramme : non la queue seulement, mais la tête, l'estomac, et les pieds. Il n'y a rien d'efforcé, rien de traînant : tout y marche d'une pareille teneur. *Contextus totus virilis est : non sunt circa flosculos occupati*¹³⁰⁰. Ce n'est pas une éloquence molle, et seulement sans offense : Elle est nerveuse et solide, qui ne plaît pas tant, comme elle remplit et ravit : Et elle ravit d'autant plus, les plus forts esprits. Quand je vois ces braves formes de s'expliquer, si vives, si profondes, je ne dis pas que c'est bien dire, je dis que c'est bien penser¹³⁰¹.

En termes de composition de même, la pratique de l'écriture confronte Montaigne à un paradoxe : la recherche du naturel, si l'Art ne lui prête quelque secours, ne le conduit pas à un texte plus simple, mais au contraire plus complexe. Il l'écrit lui-même :

Au demeurant mon langage n'a rien de facile et poli : il est âpre et dédaigneux : Ayant ses dispositions libres et dérégées : Et me plaît ainsi : sinon par mon jugement, par mon inclination. Mais je sens bien que parfois je m'y laisse trop aller : et qu'à vouloir éviter l'art et l'affectation, j'y retombe d'autre part :

*Brevis esse laboro,
Obscuro fio*¹³⁰².

De fait, l'auteur se rend à l'évidence : la Nature a parfois besoin de l'Art pour s'exprimer en toute clarté. C'est pourquoi tous deux répondent, dans les *Essais*, à la figure de l'antipéristase qui conduit à un « processus circulaire » :

(...) quand la nature est bonne, l'art est mauvais, mais quand la nature est mauvaise, l'art est bon¹³⁰³. Si la nature m'afflige, je sollicite les ressources de l'art, mais dès que l'art

¹²⁹⁹ Nous reviendrons sur cette question dans le prochain chapitre à propos de « Sur des vers de Virgile ».

¹³⁰⁰ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, XXXIII, 1. Trad. : « Leur discours est mâle tout entier ; ils ne perdent pas leur temps à des fleurettes ».

¹³⁰¹ *Ibid.*, III, 5, p. 131.

¹³⁰² *Ibid.*, II, 17, p. 447. Réf. de la citation : HORACE, *Art poétique*, 25-26. Trad. : « je m'efforce d'être bref et je deviens obscur ».

¹³⁰³ Nous développerons dans

verse dans l'excès, je retourne à la nature, dans une série d'oscillations qui peut continuer à l'infini¹³⁰⁴.

Pour Montaigne, la culture (notamment celle de l'Antiquité) a été tellement incorporée¹³⁰⁵ qu'elle est devenue, en lui, plus naturelle que Nature¹³⁰⁶. C'est pourquoi la simplicité ne passe pas par un discours simple, mais au contraire très élaboré : elle n'est pas immédiate, mais demande à être artificiellement reconstruite. Le discours est néanmoins naturel parce qu'il rend lisible le déploiement de la fécondité naturelle, dans tout ce qu'elle a d'aléatoire et d'instable.

2- Rôle et contrerôle : transformer le naturel en choix

Le rapport naturel à soi-même est ensuite reconstruit par le fait d'articuler à tous les instants le « rôle » et le « contrerôle »¹³⁰⁷, c'est-à-dire la mise en registre de quelque chose de spontané et le regard réflexif qui l'analyse. Le rôle a pour principal objet les productions de son esprit (fantaisies, imaginations, pensées irrésolues). Il ne va cependant pas sans un contrerôle. Dans les *Essais*, le « laisser faire » maintes fois revendiqué par l'auteur est tout relatif : s'il dit laisser courir ses fantaisies, il prétend aussi les « ranger à rêver selon quelque ordre et projet ». S'il ne les combat pas, il les « dirige »¹³⁰⁸, les contrerôle :

(...) au rebours, faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soi-même, qu'il n'en prenait pour autrui : Et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ai commencé de la mettre en rôle, Espérant avec le temps, lui en faire honte à lui-même¹³⁰⁹.

L'expression « je consulte », absente des deux premiers livres, mais qui revient par trois fois dans le dernier, montre que ce travail de contrerôle s'accompagne d'un doublement : « Je consulte des déportements de ma jeunesse »¹³¹⁰, « Je consulte

¹³⁰⁴ Michel JEANNERET, « Naturaliser l'art ? », art. cit., p. 144-145.

¹³⁰⁵ Nous pensons ici à l'image de l'abeille qui a assimilé le thym et la marjolaine pour en faire son miel (I, 26, p. 321).

¹³⁰⁶ Nous verrons, dans le prochain chapitre, que l'essai « Sur des vers de Virgile » montre comment l'Art peut se faire plus naturel que la Nature elle-même en rendant à la vieillesse la fécondité qui lui faisait défaut.

¹³⁰⁷ Nous avons présenté ces deux termes dans : Partie 2- chap. 2- B. L'examen de soi dans les *Essais*-1-b.

¹³⁰⁸ André TOURNON, *Routes par ailleurs*, op. cit., p. 352.

¹³⁰⁹ *Essais*, I, 8, p. 154.

¹³¹⁰ *Essais*, III, 2, p. 47.

d'un contentement avec moi »¹³¹¹, « Je consulte peu des altérations que je sens »¹³¹². La consultation est un retour sur soi-même qui demande un dédoublement interne : sur ses « déportements », ses « contentements », ses « altérations » (physiques). Le verbe « consulter » est encore nouveau à l'époque où Montaigne l'utilise. Il signifie à la fois « donner » et « prendre » un conseil (« *to give, or take, advise* »)¹³¹³ ce qui exprime bien l'ambiguïté de la posture du soi qui est à la fois celui qui pose la question et y répond. Il désigne aussi une sorte de délibération (« *deliberate* », rappelons que Montaigne a été juge) qui demande que l'on s'arrête (« *rest, or pause on, the matter* ») afin de peser le pour et le contre (« *ponder* »). Montaigne insiste sur cette nécessité de prendre le temps dans la suite de la deuxième occurrence :

Je consulte d'un contentement avec moi, je ne l'écume pas, je le sonde¹³¹⁴.

« Sonder » montre un travail approfondi. La définition ci-dessus montre également que cette élaboration requiert de faire émerger de ce dédoublement interne une instance à même de se juger, mais surtout de se gouverner. Le jugement mesure la conformité d'un évènement passé avec une norme tandis que le gouvernement utilise des normes dans le but d'une efficacité à venir. Nous avons montré que le contrerôle montaignien était une forme de jugement. Citons pour exemple ce passage de l'essai « Du repentir » :

Lorsque je consulte, des déportements de ma jeunesse avec ma vieillesse, je trouve que je les ai communément conduits avec ordre, selon moi : C'est tout ce que peut ma résistance. Je ne me flatte pas : À circonstances pareilles, je serais toujours tel¹³¹⁵.

L'auteur confronte son comportement actuel à un « ordre ». Cette norme est toute personnelle puisqu'il mesure les « déportements de sa jeunesse » à l'aune de « sa vieillesse ». Le jugement au présent (« je consulte ») porte sur des faits passés (sa conduite quand il était jeune : « je les ai [...] conduits ») et se projette dans un futur hypothétique (« je serais »).

La combinaison du rôle et du contrerôle engendre dans les *Essais* « une double temporalité » qui existe déjà en dehors des additions. Celle du premier est « hâtive et pressée, [elle] tente de rejoindre les instants successifs et ainsi de conjurer la perte continue à laquelle nous soumet l'écoulement inexorable du temps », et celle du contrerôle est « une temporalité seconde, qui double la première et enregistre l'écho de ce qui est

¹³¹¹ *Ibid.*, III, 13, p. 475.

¹³¹² *Ibid.*, p. 441.

¹³¹³ Article « consulter », dans Dictionnaire de *Cotgrave* (Randle), *A Dictionarie of the french and english tongues*, Londres, Islip (Adam), 1611. [En ligne], Classique Garnier numérique, URL. : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>

¹³¹⁴ *Essais*, III, 13, p. 475.

¹³¹⁵ *Ibid.*, III, 2, p. 47.

d'abord venu à l'expression en tâchant de faire sortir ce qui était respé inaperçu, de faire résonner des mots en travail »¹³¹⁶.

Je veux arrêter la promptitude de ma saisie, et par la vigueur de l'usage compenser la hâ-tiveté de son écoulement : à mesure que la possession de vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine.

Le texte ancré dans l'instant, se tourne vers le passé, parce qu'elle revient sur l'évènement qui s'est écoulé afin d'en faire émerger une cohérence :

L'écriture apparaît comme un lieu où peut s'accomplir ce travail de ressaisissement indéfini, sans cesse à recommencer, ou plus exactement sans cesse à commencer, et qui est une façon privilégiée d'avoir accès à un soi secret, d'avoir avec soi-même un commerce vrai¹³¹⁷.

Mais le texte ancré dans l'instant se projette aussi dans le futur parce que le contrerôle est un moyen de se gouverner, comme le montrent des affirmations comme « j'ordonne à mon âme » :

J'ordonne à mon âme, de regarder et la douleur et la volupté, de vue pareillement réglée : *eodem enim vitio est effusio animi in laetitia quo in dolore contractio* : et pareillement ferme¹³¹⁸.

De même que dans les exercices traditionnels, l'auteur revient sur les éléments enregistrés afin de les confronter à des normes et d'en mesurer la conformité dans la perspective de l'action future. Cependant la nature de ces éléments et les normes qui les régulent ont changé. Les premiers ne sont plus conçus comme le produit d'une élaboration intellectuelle, mais comme naturels et spontanés : ils s'enracinent dans la nature corporelle de l'auteur. Le registre prend pour objet les productions de son esprit. Cependant les imaginations, fantaisies et rêveries sont, pour lui, moins éloignées des spéculations de la raison qu'il n'y paraît. Elles surgissent et varient. Mais la raison a elle aussi ses élans car elle est tout autant soumise à la Fortune : toute production de l'esprit est, en réalité, précaire. Dans l'« Apologie de Raimond Sebond », l'auteur constate comment rêveries et spéculations s'articulent et se complètent. André Tournon parle à ce sujet de « fantaisies philosophiques »¹³¹⁹.

¹³¹⁶ Jean-Yves POUILLOUX, « La question de l'identité », dans *Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du colloque de Paris (18-20 mai 1992)*, dir. Claude Blum, Marie-Luce Demonet, André Tournon, Marc Fumaroli, Paris, éd. Interuniversitaires, 1994, p. 159.

¹³¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹³¹⁸ *Essais*, III, 13, p. 473-474. Citation latine : CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XXXI, 66. Trad. : « la dilatation de l'âme dans la joie n'est pas moins condamnable que sa contraction dans la douleur ».

¹³¹⁹ André TOURNON, *Routes par ailleurs*, op. cit., p. 350.

3- Le corps comme référent.

La reconstruction d'un rapport naturel à soi-même passe par le fait de réintégrer le corps au travail sur soi en en faisant le point de repère qui nous relie à notre nature primitive. En effet, ce dernier donne accès à une « sagesse instinctive »¹³²⁰. Par cette réévaluation du rôle du corps, Montaigne s'oppose à la conception néo-stoïcienne et chrétienne de l'âme et du corps, qui fait du second un sujet de suspicion et de mépris.

Dans les *Essais*, l'auteur prête une attention particulière à son corps, qu'il étudie tout autant que ses pensées. S'il est présent dès le début de l'entreprise d'écriture, comme l'avis « Au lecteur » peut en témoigner (il veut se montrer « tout entier et tout nu »¹³²¹), force est de constater que sa place devient par la suite de plus en plus importante. On se souvient par exemple du long développement de l'essai « De l'expérience » dans lequel il prend soin de détailler son régime après avoir développé comment il gouverne son esprit. Nombreux sont les passages des *Essais* dans lesquels il l'évoque encore, parfois de façon ponctuelle. Nous avons montré que, pendant l'Antiquité, cette définition d'un régime s'inscrivait dans le cadre général du souci de soi. Nous reviendrons plus loin sur la reprise que fait la médecine du XVI^e siècle de ces théories¹³²². Dans le prolongement de ces courants, Montaigne considère qu'il est important de s'occuper de son corps, et de l'étudier afin d'adopter le régime le plus adapté. Pour ce faire, il se défie de la médecine, qu'il critique abondamment (notamment dans « De l'expérience »), et lui préfère une approche personnelle. Comme la description de son caractère, la description qu'il fait de son corps a pour but de cerner sa complexion naturelle. C'est pourquoi, dans l'essai « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », il évoque ses « faibles reins », alors qu'il revient dans « De la présomption » sur sa petite taille. Mais son corps l'intéresse plus particulièrement pour les interactions dans lesquelles il entre avec son esprit, ses imaginations, ses pensées. À ce titre, il devient un centre d'intérêt capital dans le troisième livre, en tant que corps souffrant, au moment où l'auteur est de plus en plus en proie à la maladie, mais aussi en tant que corps vieillissant. Nous reviendrons sur ces questions dans le prochain chapitre.

De fait, avec Montaigne, le corps fait partie intégrante de la méditation. Pour lui, ce serait une grave erreur que de ne pas tenir compte du lien inextricable qui existe entre

¹³²⁰ *Ibid.*, *Montaigne en toutes lettres*, Paris, Bordas, coll. En toutes lettres, 1989, p. 40.

¹³²¹ *Essais*, « Au lecteur », p. 117.

¹³²² Nous reviendrons sur ces questions dans le prochain chapitre.

ses mouvements et l'activité de l'esprit. C'est pourquoi le registre concerne à la fois les humeurs et les fantaisies. Contrairement aux motions intérieures de Loyola, les mouvements que retracent les *Essais*, ne sont pas seulement d'ordre affectif (ce sont aussi des changements d'opinions, etc.). Leur origine n'est pas à rechercher à l'extérieur de l'homme dans une influence divine ou démoniaque, mais à l'intérieur de ce dernier, dans sa condition charnelle. Si les fantaisies que nous présentent les *Essais* sont des pensées contingentes, soumises aux variations de la fortune, c'est parce qu'elles sont ancrées dans le monde sensible par leur attachement au corps. La fantaisie est la :

(...) faculté des représentations, à la jointure de la perception sensible et du traitement rationnel de ces données. [...] [C'est] une faculté psychique et organique à la fois¹³²³.

En effet, Montaigne considère le corps comme la source d'un « dynamisme primitif »¹³²⁴. Il rejoint les Épicuriens sur cette conception de la matière, cependant il étend son application au domaine de la pensée rationnelle puisque, selon lui, la raison est elle aussi en interaction avec le corps. Autre point de divergence, cette fois-ci avec toutes les traditions antérieures des exercices, il n'est pas question pour l'auteur de brider ce mouvement, si naturellement attaché à la vie¹³²⁵, mais plutôt d'apprendre à l'accompagner, le « manier »¹³²⁶ en « raccouplant » l'âme et le corps :

Le corps a une grande part à notre être, il y tient un grand rang : ainsi sa structure et composition sont de bien juste considération. Ceux qui veulent déprendre nos deux pièces principales, et les séquestrer l'une de l'autre, ils ont tort : au rebours il les faut r'accoupler et rejoindre. Il faut ordonner à l'âme, non de se tirer à quartier, de s'entretenir à part, de mépriser et abandonner le corps (aussi ne le saurait-elle faire que par quelque singerie contrefaite), mais de se rallier à lui, de l'embrasser, le chérir, lui assister, le contrerôler, le conseiller, le redresser, et ramener quand il fourvoie. L'épouser en somme, et lui servir de mari : à ce que leurs effets ne paraissent pas divers et contraires, ains accordans et uniformes¹³²⁷.

Dans ce passage, l'auteur explicite les fonctions respectives qu'il entend leur donner dans l'art de vivre qu'il construit : le corps doit être associé à la fécondité de la pensée et à son jaillissement, l'âme est l'instance qui permet le retour réflexif sur les données spontanées. Elle est celle qui « contrerôle », « conseille », « assiste », « redresse », « ramène ». Ou, pour reprendre les termes cités plus haut, c'est à elle de « consulter », « juger », et « gou-

¹³²³ André TOURNON, *Routes par ailleurs*, op. cit., p.352-353.

¹³²⁴ Emiliano FERRARI, « Corps et passivité chez Montaigne : quelques réflexions », dans *Champ psy*, vol. 57, n°1, 2010, p. 197.

¹³²⁵ *Essais*, III, 3, p. 54 : « La vie est un mouvement inégal, irrégulier, et multiforme ».

¹³²⁶ *Ibid.*, III, 13, p. 469-470 : « Quoi ? avez-vous pas vécu ? C'est non] seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations. Si on m'eût mis au propre des grands [maniements], j'eusse montré ce que je savais faire. Avez-vous su méditer et manier votre vie, vous avez fait la plus grande besogne de toutes ».

¹³²⁷ *Ibid.*, II, 17, p. 449.

verner ». Pour autant, elle n'est pas un gage de stabilité, puisqu'elle est agitée par une rêverie sans corps et sans sujet.

Pour Montaigne, le corps est la source d'une irréductible « passivité » :

De la physiologie à la sensibilité, notre corps s'annonce porteur d'un dynamisme qui lui est propre et par rapport auquel *nous sommes passifs*¹³²⁸.

Les exercices antiques stoïciens comme épicuriens recommandaient de prêter une attention toute particulière à distinguer ce qui dépend de nous de ce qui se produit malgré nous. Cette distinction leur permettait de délimiter ce sur quoi l'exercice pouvait porter, c'est-à-dire essentiellement la gestion des passions. Depuis l'avènement du christianisme, le domaine de ce qui ne dépend pas de nous s'est considérablement étendu, touchant aussi le domaine de la raison. Si Montaigne partage cette extension, il en modifie complètement l'origine et la portée. L'étendue de ce qui ne dépend pas de nous n'est pas pour lui un fléau, encore moins une punition, mais plutôt une chose à laquelle on doit consentir parce qu'elle est naturelle. De la même façon que les Anciens recommandaient de consentir au vieillissement, à la mort, il enjoint à son lecteur d'accepter que toutes les productions de son esprit soient précaires. Pour autant, consentir à quelque chose, lui donner son assentiment, c'est d'une certaine façon reprendre prise sur elle, la transformer en choix. Starobinski parle à ce sujet de « consentement réfléchi à ce qu'il faut inévitablement subir »¹³²⁹. Est-ce cette démarche qu'il adopte face aux mouvements involontaires de son corps ? Plusieurs passages sont révélateurs de ces mouvements. Nous pensons par exemple au passage sur le membre indocile, ou à l'épisode de la chute de cheval dans « De l'exercitation ». Dans ce dernier, l'auteur raconte un violent accident de cheval qui lui est arrivé quatre ans auparavant. Il perd longuement connaissance jusqu'à passer pour mort auprès de ceux qui l'accompagnent. Lui-même avoue ne plus se souvenir de ce qui s'est passé alors :

Je ne pouvais croire que, à un si grand étonnement de membres et si grande défaillance des sens, l'âme peut maintenir aucune force au-dedans pour se reconnaître¹³³⁰.

Inversement, Montaigne envisage que dans la relation conjugale, l'épouse soit amenée à soutenir son mari : à son tour, l'âme doit aussi pouvoir s'appuyer sur le corps. Étudier son corps, le sentir, doit permettre de rester ancré dans la Nature, en faisant du plaisir « notre but »¹³³¹, ce qui conduit à rejeter toute pratique ascétique. Par ce rejet, Montaigne ne fait pas figure d'exception. Il s'inscrit bien au contraire dans un courant

¹³²⁸ Emiliano FERRARI, art. cit., p. 199.

¹³²⁹ Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Folio, coll. Essais, 2011, p. 449.

¹³³⁰ *Essais*, II, 6, p.

¹³³¹ *Ibid.*, I, 20, p. 221.

anti-ascétique assez répandu à la Renaissance, qui touche des auteurs comme Rabelais, mais se développe aussi au sein même du christianisme, notamment chez Luther ou Calvin¹³³². Ces différents courants ne parlent cependant pas du même plaisir. Ces derniers le conçoivent comme un don de Dieu auquel il faut rendre grâce. Il est donc proprement intellectuel et non pas corporel, et il a vocation à servir de tremplin vers autre chose. Montaigne va bien entendu beaucoup plus loin en faisant de la volupté « notre but »¹³³³, et en le justifiant non pas par la volonté divine, mais par notre nature corporelle. Il pose très clairement cette justification dans les premières pages de « Que philosopher c'est apprendre à mourir » ou dans l'essai « De la modération » où il associe l'erreur des « médecins spirituels » à celle des médecins « corporels » :

Si j'eusse été chef de part, j'eusse pris autre voie, plus naturelle : qui est à dire vraie, commode et sainte : et me fusse peut-être rendu assez fort pour la border. Quoique nos médecins spirituels et corporels, comme par complot fait entre eux, ne trouvent aucune voie à la guérison, ni remède aux maladies du corps et de l'âme, que par le tourment, la douleur et la peine¹³³⁴.

La « voie naturelle » dont il parle ici est peut-être celle du plaisir. La qualifier de « sainte », malgré son opposition apparente avec les dogmes chrétiens est une façon ironique de s'appuyer, comme au début de « Que philosopher c'est apprendre à mourir », sur le vers de l'Ecclésiaste qui affirment que le bonheur est dans la jouissance et le bien-être¹³³⁵, c'est donc aussi peut-être un renvoi à la pensée évangélique. Les deux passages sont des additions manuscrites. La notion de bien-être, que Montaigne désigne souvent par le terme d'« aise », est très présente dans les *Essais*. Nous en avons déjà souligné l'importance au moment de l'étude de « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Cette forme de bien-être liée à l'absence de contrainte est un trait caractéristique de la pensée montaignienne, qui traduit à la fois l'attachement de cet auteur à sa liberté personnelle et le pragmatisme de sa philosophie (de la recherche du plaisir à celle du bien-être, des « commodités »¹³³⁶). Or cette notion d'aise, liée au corps, assure la liaison avec

¹³³² Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1541). Éd. critique par Olivier Millet, Genève, 2008, Droz, notice du chapitre XVII, p. 1644.

¹³³³ C'est ce qu'il affirme notamment au début de « Que philosopher c'est apprendre à mourir » (I, 20, p. 221).

¹³³⁴ *Ibid.*, I, 30, p. 389.

¹³³⁵ Ecclésiaste, III, 12. Trad. Louis Segond : « J'ai reconnu qu'il n'y a de bonheur pour eux qu'à se réjouir et à se donner du bien-être pendant leur vie ».

¹³³⁶ Dans l'essai « De trois commerces », l'auteur affirme avoir « pour sa fin les commodités de la vie (je dis les commodités essentielles » (III, 3, p. 58). A l'époque où il écrit les *Essais*, le terme de « commodité » employé au pluriel est encore assez récent, c'est un emprunt au latin *commoditas* qui signifie « convenance, facilité, opportunité ». Employé de la sorte, il est lié à la notion d'aise, puisqu'il désigne de « toutes les petites choses qu'il faut pour être à son aise dans un ménage, comme vaisselle, batterie, etc » (Article « Commodité », dans *Dictionnaire de Richelieu* [en ligne], Classiques Garniers numériques, consulté

l'âme : l'aise est associée à un sentiment de liberté, peut provoquer une certaine joie, voire un sentiment de paix.

Le corps doit « soutenir » l'âme par un bon « usage des plaisirs »¹³³⁷ :

Les gens les plus sages, peuvent se forger un repos tous spirituel, ayant l'âme forte et vigoureuse : Moi qui l'ai commune, il faut que j'aide à me soutenir par les commodités corporelles : Et l'âge m'ayant tantôt dérobé celles qui étaient plus à ma fantaisie, j'instruis et aiguise mon appétit à celles qui restent plus sortables à cette autre saison. Il faut retenir à tout nos dents et nos griffes l'usage des plaisirs de la vie, que nos ans nous arrachent des poings, les uns après les autres¹³³⁸.

C'est parce qu'il se définit comme un homme du commun que Montaigne estime avoir besoin de ce soutien du corps. Celui-ci est le propre de la philosophie de l'ordinaire¹³³⁹. L'expression « usage des plaisirs », qui est devenue le titre d'un ouvrage de Michel Foucault, renvoie à une notion commune dans la Grèce antique : la *chrêsis aphrodision*. Bien avant les Épicuriens, des médecins et des philosophes comme Socrate, Platon ou Aristote se sont préoccupés de cet usage. Selon Foucault, trois critères principaux le définissent : le besoin, le moment opportun (ou *kairos*), et le statut de celui qui en use :

(...) l'objectif n'est pas d'annuler le plaisir ; il s'agit au contraire de le maintenir et de le maintenir par le besoin qui suscite le désir.

En revanche, il faut apprendre à le tempérer, ce qui demande une certaine maîtrise (*enkrateia*) qui s'acquiert par l'exercice. Comme pour les Anciens, cet usage demande pour lui un apprentissage, un entraînement. C'est une pratique qui demande un certain savoir-faire. Travailler sur son « appétit » (c'est-à-dire sur ses désirs, ou sa « puissance de désirer »¹³⁴⁰) doit permettre de les « instruire et aiguïser ». Or « aiguïser » provient du latin populaire *acutiare*, formé sur le participe passé de *acuo* qui signifie au sens figuré aiguïser au sens d'« exercer », mais aussi d'« exciter », de « stimuler », d'« augmenter »¹³⁴¹.

le 26 septembre 2018, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>).

¹³³⁷ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2004.

¹³³⁸ *Ibid.*, I, 39, p. 453.

¹³³⁹ Dans « Qu'il faut sobrement se mêler de juger des ordonnances divines », il écrit : « Il faut se contenter de la lumière qu'il plaît au Soleil de nous communiquer par ses rayons, et qui élèvera ses yeux pour en prendre une plus grande dans son corps même, qu'il ne trouve pas étrange, si pour la peine de son outrecuidance il y perd la vue. *Quis hominibus potest scire consilium dei : aut quis poterit cogitare quid velit dominus* » [*Ibid.*, I, 32, p. 413. Réf. de la citation latine : Sagesse, IX, 13. Trad. : « Qui d'entre les hommes pourrait connaître le dessein de Dieu ? ou qui pourra se représenter la volonté du seigneur ? ». Réf. de « si pour la peine de son outrecuidance il y perd la vue » : PLUTARQUE, *De la curiosité*, 517 a-b]. La lumière que le corps peut percevoir et tolérer sans perdre la vue est ainsi présentée comme un bon indicateur des ambitions que nous ne devons pas dépasser. Comme dans l'Apologie, l'auteur marque ainsi les limites de ce que la raison peut concevoir lorsqu'il s'agit de Dieu.

¹³⁴⁰ Article « apetit », dans *Dictionnaire de Richelet* [en ligne], Classiques garniers numériques, consulté le 20 septembre 2018, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

¹³⁴¹ Article « acuo », dans *Dictionnaire de Gaffiot*, op. cit., p. 27.

Nous reviendrons dans le prochain chapitre, à propos de « Sur des vers de Virgile », sur cette nouvelle technique d'exercice spirituel qui repose non pas sur une modération, mais sur une excitation des désirs, et qui semble bien éloignée de l'*enkrateia* antique.

Cette citation montre également l'importance du plaisir dans le rapport à soi montaignien. La sagesse du corps nous ramène à lui qui est le plus sûr moyen, non pas de se perdre, mais de se trouver :

Me trouvé-je en quelque assiette tranquille, y a-t-il quelque volupté qui me chatouille, je ne la laisse pas friponner aux sens, j'y associe mon âme : Non pas pour s'y engager, mais pour s'y agréer : Non pas pour s'y perdre, mais pour s'y trouver : Et l'emploi de sa part, à se mirer dans ce prospère état : à en peser et estimer le bonheur, et amplifier¹³⁴².

De « trouvé-je » à « s'y trouver », le sens du verbe glisse de se découvrir dans une situation à se découvrir soi-même. Il mime alors le mouvement de la rencontre à la reconnaissance. La volupté permet cette dernière à condition que l'âme et le corps coopèrent pour l'éprouver et la ressaisir. Il oppose encore « engager » à « agréer », marquant ainsi qu'il ne s'agit pas que l'âme adhère au corps, mais qu'elle y « agrée », c'est-à-dire qu'elle y consente de façon réfléchie. Si les exercices montaigniens sont des exercices sans maître, le corps peut peut-être assumer cette fonction. Il nous enseigne à tirer profit de ce qui ne nous appartient pas, c'est-à-dire à en « jouir »¹³⁴³. Montaigne intègre cette jouissance à sa méthode de gestion de soi. Selon lui, Il faut jouir « ordonnément et compétement »¹³⁴⁴. Loin d'être spontanée, la jouissance est une technique qui s'apprend, se perfectionne. Mais rester attentif à son corps est surtout le plus sûr moyen de découvrir et de rester fidèle à sa propre nature, que Montaigne désigne parfois par l'expression « complexion naturelle »¹³⁴⁵, parfois seulement par « complexion », comme dans ce passage de l'essai « De la présomption » où il brosse son portrait physique :

¹³⁴² *Essais*, III, 13, p. 475-476.

¹³⁴³ Article « Jouir », dans *Dictionnaire de Furetière* [en ligne], Classiques Garnier numérique, consulté le 26 septembre 2018, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique.bases-index.php?module=App&action=FrameMain>. « JOUIR, differe de *posseder*, en ce que l'on peut posseder par escrit, comme disent les Jurisconsultes, c'est à dire, avoir un titre legitime pour posseder ; au lieu que *jouir*, se dit seulement de la perception actuelle des fruits. Ainsi celui dont la terre est en decret, la possede toujours, en est propriétaire jusqu'à l'adjudication, quoy que ce soient ses creanciers qui en *jouissent* à l'égard des fruits. On dit aussi *jouir* de la vie, pour dire, Prendre tous les plaisirs qu'on peut, passer le temps de sa vie à se bien divertir. *Jouir* d'une parfaite santé. *Jouir* de la lumiere, de la clarté. On ne *jouit* que du present. »

¹³⁴⁴ *Essais*, III, 13, p. 476.

¹³⁴⁵ Adjoindre l'adjectif « naturelle » peut être utile à l'époque, le terme de « complexion » désignant encore non seulement l'inné (*natura*) mais aussi l'acquis (*mores*) (voir Article « complexion », dans *Dictionnaire d'Estienne* (1549), [en ligne], op. cit.). Ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle qu'il désigne exclusivement la *natura* (Voir *Dictionnaire de Richelet* (1680)) et de *Furetière* (1690)). Plus rarement, Montaigne évoque une complexion acquise comme dans ce passage de l'essai « De l'Expérience » (III, 13, p. 419) : « Pour m'être dès mon enfance dressé à mirer ma vie dans celle d'autrui, j'ai acquis une complexion studieuse en cela. »

J'ai au demeurant la taille forte et ramassée : le visage, non pas gras, mais plein : la complexion entre le jovial et le mélancolique, moyennement sanguine et chaude¹³⁴⁶.

Il fait ici référence à la théorie des humeurs dont le mélange définirait le tempérament d'un individu : le sien serait « entre le jovial et le mélancolique », « sanguin et chaud ». Cette notion de complexion est capitale dans les *Essais*. Lorsqu'elle renvoie au naturel, elle est suffisamment large pour désigner le tempérament, la constitution du corps, les humeurs et inclinations. Cependant, pour Montaigne, elle prend un sens spécifique qui dépasse le :

(...) strict héritage humoral pour devenir une interface entre le physique et le psychique. Elle vient indiquer le naturel de l'individu¹³⁴⁷.

Le corps n'est donc pas seulement conçu comme une donnée qu'il faudrait passivement recevoir, mais comme l'objet d'un véritable travail de réappropriation. Il est le lieu d'une expérience qui joue un rôle essentiel dans la méditation. C'est pourquoi la connaissance du corps tient une place capitale dans la connaissance de soi, ce qui justifie l'attention que lui prête l'auteur et les nombreux passages par lesquels il tente de décrire sa vie corporelle, au premier rang desquels se trouvent les pages de l'essai « De l'expérience » dans lesquelles il s'attache à décrire précisément son régime.

L'attention prêtée au corps ancre l'auteur dans la réalité sensible et doit ainsi lui permettre de mieux coïncider avec lui-même :

Quand je danse, je danse, quand je dors, je dors : voire, et quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères quelque partie du temps, quelque autre partie, je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude, et à moi¹³⁴⁸.

Comme le remarque Starobinski :

L'identité spéculaire des verbes répétés manifeste l'accord avec soi-même, sans arrière-pensée ni réserve. L'écrivain goûte ainsi sa propre duplication exacte : il s'apparaît tel qu'il est, il s'approuve instantanément, et il en fait part à son lecteur¹³⁴⁹.

De fait, l'attention prêtée au corps s'exprime souvent dans les *Essais* par des verbes qui supposent un certain ressassement, comme « ruminer »¹³⁵⁰ qui est le pendant de « se goûter ».

En effet, le retour réflexif sur les données spontanées doit conduire à un « consentement » :

¹³⁴⁶ *Ibid.*, II, 17, p. 452.

¹³⁴⁷ Emiliano FERRARI, « Corps et passivité chez Montaigne : quelques réflexions », *Champ psy* 2010/1 (n° 57), p. 202.

¹³⁴⁸ *Essais*, III, 13, p. 469.

¹³⁴⁹ Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, op. cit., p. 453-454.

¹³⁵⁰ Nous avons déjà fait remarquer que le verbe « ruminer » était présent dans les méditations chrétiennes, notamment chez Augustin, pour évoquer le mode de lecture des Saintes Écritures.

Je fais coutumièrement entier ce que je fais, et marche tout d'une pièce. Je n'ai guère de mouvement, qui se cache et dérobe à ma raison, et qui ne se conduise à peu près, par le consentement de toutes mes parties. Sans division, sans sédition intestine : Mon jugement en a la coulpe, ou la louange entière : et la coulpe qu'il a une fois, il l'a toujours : Car quasi dès sa naissance il est un : même inclination, même route, même force¹³⁵¹.

Il ne s'agit pas d'adhérer, mais de coïncider avec soi-même. C'est ainsi que l'articulation du rôle et du contrerôle conduit à une conformation. Montaigne s'étudie et ce faisant, il se « compose »¹³⁵². L'élaboration de soi que visent les exercices spirituels montaigniens est donc un travail complexe de conformation à soi, c'est-à-dire à sa complexion naturelle. Tel est l'enseignement de Socrate :

(...) mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition¹³⁵³.

Celle-ci n'est pas conçue comme une donnée préexistente mais comme quelque chose de virtuellement présent et qui demande à être actualisé à chaque instant par l'expérience. La méditation montaignienne propose alors une nouvelle forme de retour à soi qui est une tentative de devenir ce que l'on est naturellement :

Le retour sur soi apparaît alors comme une condition, non de validité, mais de possibilité de la parole. [...] L'écriture des *Essais* instaure, par cette reconnaissance de sa limite, une nouvelle forme de pratique intellectuelle, une autre visée parallèle. Elle est une manière de vivre avec ce qu'on sait relatif, une façon de tourner en rond sachant à chaque passage un peu plus précisément en quel point du cercle on est et de quel pas on semble marcher¹³⁵⁴.

Les espaces du texte qui semblent échapper à la maîtrise discursive de l'auteur et laisser place aux élans de la fantaisie relèvent donc d'une spontanéité réfléchie et souhaitée. Selon Fausta Garavini¹³⁵⁵, Montaigne tente de résister au surgissement des « chimères et monstres fantasques », et ce serait là la principale fonction thérapeutique de la méditation dans les *Essais*. Nous pensons au contraire que le travail d'élaboration du texte, et de contrerôle des éléments enregistrés, conditionne et facilite le déploiement de ces « monstres et chimères », qui jouent un rôle essentiel dans l'établissement d'un rapport naturel à soi-même. Si les normes de l'exercice ont perdu leur stabilité, c'est qu'elles émergent dorénavant des éléments qu'elles évaluent. Il ne s'agit plus de lutter contre ce que son esprit produit (les normes éthiques ne réalisent pas une ascèse), mais d'y consentir, et ainsi de transformer en choix ce que la nature nous a donné. Cette opération permet de se conformer à ce que ces « monstres et chimères » révèlent de ce que nous sommes déjà sans le savoir.

¹³⁵¹ *Essais*, III, 2, p. 46.

¹³⁵² *Ibid.*, III, 13, p. 475.

¹³⁵³ *Ibid.*, III, 2, p. 41.

¹³⁵⁴ Jean-Yves POUILLOUX, *Lire les Essais de Montaigne*, Paris, Maspero, 1970, p. 116.

¹³⁵⁵ Fausta GARAVINI, *Monstres et chimères : Montaigne le texte et le fantasme*, Paris, Champion, coll. Études montaignistes, n°13, 1993.

C- L'essai comme révélation de soi : l'intuition du naturel

La méditation montaignienne laisse aussi une place importante à une forme de méditation fondée non pas sur un travail, mais sur une révélation : les exercices spirituels révèlent la nature singulière de leur auteur par le recours à l'intuition,

(...) un mode de connaissance immédiat, préalable à la raison, qui prend la forme d'un sentiment d'évidence dont l'assurance est d'autant plus remarquable qu'il est souvent difficile d'en défendre la pertinence autrement que par des arguments circulaires¹³⁵⁶.

Le travail d'élaboration de soi qu'ils réalisent cherche à refonder cette dernière, qui permet cette saisie immédiate en plaçant l'auteur dans une posture à la fois réceptive et réfléchie.

Elle est inhérente aux pratiques antiques. Aux côtés des exercices discursifs, Hadot évoque ceux qu'il nomme des « exercices intuitifs », notamment le regard d'en haut. La place de l'intuition est ensuite remise question par la conception théorique et dogmatique de la philosophie qui s'impose peu à peu à partir du Moyen Âge, tandis que les pratiques méditatives chrétiennes en assurent la survivance. L'étude de l'exercice de la mort et de l'examen de soi dans les *Essais* a montré que le discours méditatif montaignien ne reposait pas uniquement sur une élaboration rationnelle, mais qu'il laissait place à de brefs passages narratifs sous forme d'anecdotes, et à des citations poétiques qui étaient le lieu de l'expérience d'une évidence. Dans les méditations sur la mort par exemple, les anecdotes permettent en quelque sorte de vivre cette dernière par procuration, point sur lequel Montaigne s'inscrit dans la continuité des pratiques antiques. En mettant en avant ce versant non élaboré de la méditation, Montaigne redonne toute son importance à l'intuition. Il se situe par rapport à ces deux traditions, mais leur fait subir d'importantes distorsions.

1- Les antécédents de cette approche : *thêoria* et *praxis*

Cette reprise est d'abord visible par le fait que l'auteur poursuive le projet de se voir et de se donner à voir. Les *Essais* sont un regard porté sur soi-même et offert au regard d'autrui. Comme le remarque Starobinski, re-garder consiste à revenir sur quelque

¹³⁵⁶ Jean-Louis GRIGUER, « Approche philosophique de l'intuition », dans *European Psychiatry*, vol. 28, Question 8, Supplément, Novembre 2013, p. 71.

chose que l'on tente de ressaisir, c'est un « élan persévérant » qui revient sans cesse à ce même point :

(...) la langue française recourt au mot « regard », dont la racine ne désigne pas primitivement l'acte de voir, mais plutôt l'attente, le souci, la garde, l'égard, la sauvegarde, affectés de cette insistance qu'exprime le préfixe de redoublement ou de retournement. Regarder est un mouvement qui vise à reprendre sous garde...L'acte du regard ne s'épuise pas sur place : il comporte un élan persévérant, une reprise obstinée, comme s'il était animé par l'espoir d'accroître sa découverte ou de reconquérir ce qui est en train de lui échapper¹³⁵⁷.

Nous ne reviendrons pas sur le projet de se donner à voir qui est posé dès l'avertissement « Au lecteur », ni sur l'acte de publication qui le prolonge. Notons en revanche que, suivant la recommandation antique, l'auteur des *Essais* retourne son regard vers lui-même. Il relie lui-même cette volonté de « regarder » à ce mouvement de se « replier » ou de se « rouler » sur soi dans l'essai « De la présomption » :

Le monde regarde toujours vis-à-vis, moi je replie ma vue au-dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soi, moi je regarde dedans moi : je n'ai affaire qu'à moi, je me considère sans cesse, je me contrerôle, je me goûte. Les autres vont toujours ailleurs, s'ils y pensent bien : ils vont toujours avant,
nemo in sese tentat descendere,
 moi, je me roule en moi-même¹³⁵⁸.

Depuis l'Antiquité, la méditation intuitive passe essentiellement par la contemplation. Désignée, en grec, par le mot *théôria* (de *Théa* : déesse, et *oraô* : voir), elle se définit comme un mode de saisie directe des choses. Elle instaure avec son objet un rapport de réceptivité et non de maîtrise, et recherche une forme de présence :

(...) il ne s'agit pas d'un savoir, mais d'une attitude d'attention, d'une expérience de présence à soi de l'être, d'un éveil qui est suprême recueillement sur soi de l'intellect contemplatif. Cette présence est témoignée par la symbolique de la lumière et est évoquée comme une fusion où la lumière fait conjindre le regard qui contemple et la réalité contemplée¹³⁵⁹.

Festugière a consacré une partie de ses recherches à la pratique antique de la contemplation. Il souligne lui aussi cette idée de présence, cette saisie directe des choses, et précise que la réalité ainsi révélée demeure ineffable :

un sentiment de présence, un contact avec l'Être saisi dans son existence. Cette saisie dépasse le langage et l'intellection. L'objet vu [...] ne se laisse circonscrire en nulle définition¹³⁶⁰.

Les courants philosophiques qui lui ont accordé le plus d'importance sont le pythagorisme, le platonisme et le néo-platonisme, cependant l'ensemble des écoles la recom-

¹³⁵⁷ Jean STAROBINSKI, *L'œil vivant*, Paris, Galimard, coll. Tel, 2016, p. 11.

¹³⁵⁸ *Essais*, II, 17, p. 475-476.

¹³⁵⁹ Alain DELAUNEY, Article « contemplation », dans *Encyclopaedia universalis* [en ligne], consulté le 18 août 2018.

URL : <http://www.universalis-edu.com.lama.univ-amu.fr/encyclopedie/contemplation/>.

¹³⁶⁰ André-Jean FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967, p. 5.

mande. Cette technique est par la suite abondamment reprise par le christianisme. Ces deux traditions la définissent relativement à son concept antagoniste (l'action), et lui attribuent une portée religieuse.

Dans la philosophie présocratique, la pratique de la *théôria* est propre au sage qui poursuit l'idéal du *bios theoretikos* (une vie contemplative de connaissance), par opposition à la *bios praktikos* (une vie dans l'action). Le binôme action-contemplation est ensuite repris par le christianisme. Chez Augustin, les deux doivent se combiner dans le but de progresser. L'action prépare à la contemplation qui est plus élevée. C'est à partir du XII^e siècle qu'on a véritablement commencé à distinguer la vie active (celle de la vie mondaine) de la vie contemplative des moines ou des ermites (renoncement au monde) en proposant de rechercher le salut dans le monde (en prenant pour sainte Marthe pour modèle) ou dans la vie contemplative (en choisissant Marie). Aux XV^e et XVI^e siècles, « certains théologiens et humanistes défendaient le vieil idéal de la combinaison et de l'interaction entre les deux modes de vie, tandis que d'autres proclamaient l'indépendance et la supériorité de la vie active ». Cependant, si « le contraste entre les deux modes de vie perdurait [...] l'élément religieux perdait en importance devant un rôle évident de la vie quotidienne d'un caractère laïc marqué »¹³⁶¹.

En outre, dès la plus haute Antiquité, le terme de *théôria* a été chargé d'éléments religieux ou mystiques. Les mots latins qui le traduisent (*contempla*, *contemplor*, *contemplatio*) ont été très tôt rapportés au mot *templum* : « contempler, c'est admirer ce grand temple qu'est le monde »¹³⁶². Avant Platon, « θεωρία s'entend d'une manière plus précise pour désigner soit la connaissance des choses célestes et des phénomènes de la nature, soit la contemplation religieuse d'une statue divine ou d'une fête culturelle »¹³⁶³. C'est pourquoi Festugière distingue « la contemplation du savant » et « la contemplation religieuse »¹³⁶⁴. La première recherche la connaissance. La seconde consiste à « regarder une beauté divine qui ne se montre qu'à l'âme »¹³⁶⁵. Pour les Anciens, l'objet de la contemplation est le plus souvent la Nature. C'est le cas chez les Présocratiques, ou encore chez les Stoïciens qui préconisent la Physique comme premier domaine d'étude. L'exercice du

¹³⁶¹ Raquel BOUSO, « Action et contemplation : Sur une lecture eckhartienne de Shizuteru Ueda », dans *Théologiques*, 20(1-2), 2012, p. 321.

¹³⁶² *Ibid.* Réf de la citation : CICÉRON, *Somnium Scipionis*, 15-17 (trad. Festugière).

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁶⁴ *Ibid.*, Introduction, « la contemplation du savant » (Chap. 1) et « la contemplation du religieux » (Chap. 2).

¹³⁶⁵ *Ibid.*, p. 73.

regard d'en haut, pratiqué par toutes les écoles, est un exercice de contemplation qui consiste à changer d'angle de vue afin de se resituer au sein de l'univers :

Pour les philosophes antiques, le regard d'en haut est un exercice de l'imagination par lequel on se représente que l'on voit les choses d'un point élevé que l'on a atteint en s'élevant de terre, le plus souvent grâce à un vol de l'esprit dans le cosmos¹³⁶⁶.

Les Chrétiens portent leur regard vers la Création afin d'y déceler les signes de la providence divine, mais aussi vers les textes saints qui sont considérés comme porteurs d'une Vérité révélée. Platon, en revanche, rattache la *théôria* à une expérience de vie intérieure et au soin des âmes, en l'associant à la *therapeia*. Il s'appuie sur l'impératif socratique du souci de soi, en faisant de la contemplation une façon d'« amener à une vue plus intérieure et plus pure »¹³⁶⁷.

Montaigne connaît ces pratiques, philosophiques comme chrétiennes, ainsi que les objectifs qu'elles poursuivent. Il les évoque ponctuellement dans les deux premiers livres. C'est le cas par exemple au début de « Que philosopher c'est apprendre à mourir » :

C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous, et l'embesognent à part du corps (...) ¹³⁶⁸.

Il sait parfaitement que la contemplation antique est une forme de détachement du sensible (« à part du corps ») qui « retire notre âme » hors de nous. Il mentionne également la contemplation chrétienne de la providence divine :

Si quelquefois la providence divine a passé par-dessus les règles auxquelles elle nous a nécessairement astreints, ce n'est pas pour nous en dispenser. [Ce] sont coups de sa main divine qu'il nous faut non pas imiter, mais admirer : et exemples extraordinaires, marqués d'un exprès et particulier aveu. Du genre des miracles : qu'elle nous offre pour témoignage de sa toute-puissance au-dessus de nos ordres et de nos forces : qu'il est folie et impiété d'essayer à représenter et que nous ne devons pas suivre, mais contempler avec étonnement¹³⁶⁹.

Dans ce passage, il souligne que la contemplation s'applique à ce sur quoi nous n'avons pas de prise et que nous ne pouvons que recevoir. Il l'associe à l'étonnement et à l'admiration. L'« Apologie de Raimond Sebond » revient plus longuement sur cette question :

(...) [Dieu] a laissé en ces hauts ouvrages le caractère de sa divinité, et ne tient qu'à notre imbécillité, que nous ne le puissions découvrir. C'est ce qu'il nous dit lui-même, que ses opérations invisibles, il nous les manifeste par les visibles, Sebond s'est travaillé à ce digne étude, et nous montre comment il n'est pièce du monde qui démente son facteur. Ce serait faire tort à la bonté divine, si l'univers ne consentait à notre créance. Le ciel, la terre, les éléments, notre corps et notre âme, toutes choses y conspirent : il n'est que de trouver

¹³⁶⁶ Pierre HADOT, *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Idées, 2008, II. « Le regard d'en haut et le voyage »- 3. « Signification philosophique du regard d'en haut chez les philosophes antiques », p. 99.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁶⁸ *Essais*, I, 29, p. 221.

¹³⁶⁹ *Ibid.*, I, 23, p. 277.

le moyen de s'en servir : elles nous instruisent, si nous sommes capables d'entendre. Car ce monde est un temple très saint, dedans lequel l'homme est introduit, pour y contempler des statues, non ouvrées de mortelle main, mais celles que la divine pensée a fait sensibles : le Soleil, les étoiles, les eaux et la terre, pour nous représenter les intelligibles. [A] Les choses invisibles de Dieu, dit Saint Paul, apparaissent par la création du monde, considérant sa sagesse éternelle et sa divinité par ses œuvres¹³⁷⁰.

Il présente cette technique comme une forme de consentement donné à la providence divine, un renoncement à la compréhension rationnelle, remplacée par une appréhension directe (« apparaissent ») pour qui est « capable d'entendre » (Montaigne n'utilise pas ici l'image de la vue, mais de l'ouïe) ce qui sous-tend les « hauts ouvrages » de Dieu.

Dans le troisième livre, les occurrences du terme sont à la fois plus nombreuses et nettement plus négatives. L'auteur désacralise cette pratique en s'amusant à imaginer « le plus contemplatif, et prudent, homme » en plein ébat amoureux :

(...) quand je l'imagine, en cette assiette, je le tiens pour un affronteur, de faire le prudent, et le contemplatif : Ce sont les pieds du paon, qui abattent son orgueil¹³⁷¹.

Il relativise ainsi la portée du détachement que la contemplation est censée accomplir par rapport au monde sensible, et sous-entend que notre nature corporelle nous y renvoie toujours. Dans « De l'art de conférer », il accuse « un exercice de religion si contemplatif et immatériel » d'être inadapté à « notre condition merveilleusement corporelle » :

C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle. Que ceux qui nous ont voulu bâtir ces années passées un exercice de religion si contemplatif et immatériel, ne s'étonnent point s'il s'en trouvent qui pensent qu'elle fût échappée et fondue entre leurs doigts, si elle ne tenait parmi nous comme marque, titre et instrument de division et de part, plus que par soi-même¹³⁷².

Un peu plus loin dans le même essai, il se fait encore plus nettement polémique par une comparaison animalière :

Est-il rien certain, résolu, dédaigneux, contemplatif, grave, sérieux, comme l'âne¹³⁷³.

Les deux dernières occurrences sont moins critiques et permettent de mieux cerner sa propre conception de la contemplation. Dans les dernières lignes de l'essai « De la vanité », il rappelle le commandement de l'oracle de Delphes qu'il considère comme un appel à se prendre soi-même comme sujet de contemplation :

C'était un commandement paradoxal, que nous faisons anciennement ce Dieu à Delphes. Regardez dans vous, reconnaissez-vous, tenez-vous à vous : votre esprit, et votre volonté qui se consomme ailleurs, ramenez-la en soi : vous vous écoutez, vous vous répandez : appelez-vous, soutenez-vous : on vous trahit, on vous dissipe, on vous dérobe à vous. Vois-tu pas que ce monde, tient toutes ses vues contraintes au dedans, et ses yeux ouverts à se contempler soi-même ?¹³⁷⁴

¹³⁷⁰ *Ibid.*, II, 12, p. 171.

¹³⁷¹ *Essais*, III, 5, p. 138.

¹³⁷² *Ibid.*, III, 8, p. 214.

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 226.

¹³⁷⁴ *Ibid.*, III, 9, p. 314.

Cette pratique ne consiste donc pas à sortir de soi, mais à rentrer en soi, ce qui serait une moindre vanité. Dans le dernier essai, il revient sur les « contemplations philosophiques », dans un passage qui démontre sa connaissance précise des concepts qui sont en jeu dans ces pratiques :

La bonté et capacité du gouverneur nous doit à pur et à plein nous décharger du soin de son gouvernement. Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à notre curiosité. Les philosophes avec grande raison nous renvoient aux règles de nature, mais elles n'ont que faire de si sublime connaissance : ils les falsifient et nous présentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers portraits d'un sujet si uniforme. Comme elle nous a fourni de pieds à marcher, aussi a-elle de prudence à nous guider en la vie : prudence non tant ingénieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'avenant facile et salutaire (...)¹³⁷⁵.

Il rejette ici la conception platonicienne de la *théôria* et de la *praxis* qui articule les « inquisitions et contemplations » à la « prudence ». Pour lui, les premières ne servent que la « curiosité » (une notion sur laquelle nous serons appelés à revenir) sachant que la Nature nous a elle-même fourni la prudence nécessaire.

Dans les *Essais*, contemplation et action sont donc appelées à se compléter, la méthode montaignienne de l'exercice consistant à combiner « la prise et l'abandon, [...] la saisie active et [...] la passivité »¹³⁷⁶. Montaigne conçoit la *praxis* comme le fondement de la *théôria* qui l'engendre à son tour.

2- Une contemplation proprement humaine.

C'est donc en toute connaissance de cause qu'il reprend cette technique de la contemplation en lui faisant subir d'importantes distorsions en ce qui concerne l'objet de la contemplation ainsi que son support.

a- Contempler sa vie intérieure

Dans les *Essais*, le champ d'application du regard contemplatif est la vie intérieure. L'objectif est de rentrer en soi. Sur ce point, il s'inscrit dans la continuité de l'approche socratique et platonicienne. En effet, si les exercices antiques des autres écoles comme ceux des Chrétiens invitaient déjà à tourner son regard vers soi-même et à s'examiner, l'examen de soi ne prenait pas les traits d'une contemplation, mais d'une étude, voire d'une enquête : la méditation chrétienne par exemple invitait les fidèles à sonder les profondeurs de leur intériorité. Dans les *Essais*, comme nous l'avons expliqué

¹³⁷⁵ *Ibid.*, III, 13, p. 415.

¹³⁷⁶ Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, op. cit., p. 449.

précédemment, la vie intérieure est moins déchiffrée que révélée. En effet, elle semble moins conçue comme une réalité profonde à sonder, que comme un espace où se croisent des flux en tous genres (fantaisies, passions, etc.). De fait, cette réalité qui est contemplée est-elle la même que celle de Socrate ou Platon ? Ces derniers observent en eux des puissances qui s'opposent (le désir physique, les aspirations plus élevées) et y décèlent l'unité de l'être. Montaigne est lui aussi confronté à ces élans contradictoires, dont son texte se veut le reflet. S'il met en avant la pluralité et la diversité, il recherche bien à en faire émerger une certaine unité, qu'il nomme plus volontiers « harmonie » ou « cohérence », sous les traits de la « forme maîtresse ».

Toutefois la contemplation montaignienne, s'éloigne de la tradition antique comme chrétienne sur un point essentiel : elle n'est pas un acte de détachement du sensible, bien au contraire elle part de lui et y revient. La forme maîtresse en question n'est pas une essence spirituelle, l'individu ne se définissant pas pour lui par la nature de son âme. Cette forme est conjointement spirituelle et matérielle. À ce titre, remarquons le *Premier Alcibiade*, qui est le seul dialogue de Platon à prendre explicitement pour sujet la « nature humaine » (c'est là son deuxième titre), n'est jamais cité par Montaigne. Pourtant les thèmes qui y sont développés l'intéressent (la connaissance de soi, le souci de soi (therapeia psychès), et lui-même entend parler de « l'humaine condition ». Si Montaigne choisit de ne pas s'y référer, c'est parce que les thèses qui y sont développées ne lui conviennent pas et qu'elles sont, qui plus est, présentées de façon assez dogmatique : Platon assimile très clairement l'homme et son âme, et fait de la philosophie une thérapie de cette dernière dans le but d'atteindre la sagesse¹³⁷⁷.

Or, pour l'auteur des *Essais*, la « forme maîtresse » que la contemplation révèle n'est pas une essence stable :

Cette ambition de dégager une essence en isolant l'individu de sa vie contingente lui aurait semblé dépourvue de sens, tant il est convaincu que l'essence se perd aussitôt qu'on la détache des contingences. C'est pourquoi il faut renoncer à parvenir à une définition ultime de lui-même ou de l'homme, car celle-ci serait nécessairement abstraite ; il doit se borner à s'essayer sans cesse, et renoncer à se résoudre¹³⁷⁸.

Elle n'est pas non plus une donnée préexistente qu'il s'agirait de découvrir :

Pour Montaigne, l'essence qui est la sienne se reflète en chacun de ses gestes (au sens d'action), en chacun de ses accidents. Ainsi toute anecdote, même apparemment insignifiante et trop personnelle, trop individuelle, fait sens, et mérite d'être racontée ("recitée"); l'accident est le miroir de l'essence. Et l'essence n'est pas la somme des accidents, car un

¹³⁷⁷ Nous empruntons cette remarque à Jean-Louis VIEILLARD BARON : « Montaigne et la vie philosophique de Platon », dans *Montaigne Studies*, n° 21, *Montaigne et les philosophes*, 2009, p. 53.

¹³⁷⁸ Éric AUERBACH, *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968, p. 299.

seul d'entre eux suffit à la révéler. Ceci ne rend pourtant pas tout à fait inutile l'accumulation, parce que l'essence de chacun est de changer sans cesse.

C'est pourquoi la contemplation montaignienne suscite l'intuition en s'appuyant sur un complexe jeu de regards : il s'agit non seulement de se regarder soi-même, mais de faire se regarder les différentes instances qui nous composent.

Je consulte d'un contentement avec moi, je ne l'écume pas, je le sonde : et plie ma raison à le recueillir, devenue chagrine et dégoûtée. Me trouvé-je en quelque assiette tranquille, y a-t-il quelque volupté qui me chatouille, je ne la laisse pas friponner aux sens, j'y associe mon âme : Non pas pour s'y engager, mais pour s'y agréer : Non pas pour s'y perdre, mais pour s'y trouver : Et l'emploie de sa part, à se mirer dans ce prospère état : à en peser et estimer le bonheur, et amplifier. Elle mesure, combien c'est qu'elle doit à Dieu, d'être en repos de sa conscience, et d'autres passions intestines (...)¹³⁷⁹.

Dans ce passage, c'est l'âme qui est dans la posture de se regarder elle-même. Le verbe « mirer », par son étymologie, montre que ce regard attentif s'accompagne d'un certain émerveillement¹³⁸⁰. Il est aussi à relier à la métaphore spéculaire qui est ici développée : l'âme ne peut s'observer directement, elle n'a accès qu'à sa propre image sous la forme d'un reflet dont le support n'est autre qu'un état corporel : la volupté. Cette conception rappelle par certains aspects la conception platonicienne de la divination. Chez Platon¹³⁸¹, cette révélation s'appuie d'abord sur l'intuition de l'âme raisonnable qui la communique ensuite à la *phantasia*, faculté irrationnelle, qui produira les images divinatoires :

(...) et pourtant, c'est cette faculté profondément irrationnelle qui est l'outil de la divination par l'intermédiaire du foie : l'âme raisonnable communique une intuition, qui se reflète sur la surface lisse et brillante du foie, de façon à produire les images du rêve divinatoire¹³⁸².

Le philosophe grec fait donc lui aussi entrer le corps dans le processus spéculaire : les intuitions de l'âme se projettent sur un organe (le foie) afin d'être lues par l'imagination. Dans le passage des *Essais* que nous venons de citer, en revanche, l'âme se projette non pas dans un organe, mais dans un état, une sensation, c'est-à-dire dans un phénomène (quelque chose d'instantané et de changeant) et dans quelque chose de second (la sensation étant le résultat d'une stimulation des organes). Pour Montaigne, c'est avant tout dans l'état de volupté que l'âme se contemple et se reconnaît¹³⁸³. Cependant, la douleur sert aussi de vecteur à la révélation de soi. Dans l'épreuve, il se reconnaît. Telle est la fonction des nombreux passages dans lesquels il revient sur sa maladie. Dans l'essai final,

¹³⁷⁹ *Ibid.*, III, 13, p. 475-476.

¹³⁸⁰ Nous verrons plus loin que la contemplation est traditionnellement accompagnée d'un certain émerveillement qui conduit à la célébration dans les exercices philosophiques comme chrétiens.

¹³⁸¹ C'est ce que l'on trouve notamment dans le *Timée* (71b).

¹³⁸² Mireille ARMISEN-MARCHETTI, « La notion d'imagination chez les anciens I : Les philosophes », dans *Pallas*, 26/1979, p. 21.

¹³⁸³ Nous reviendrons sur cette question dans le prochain chapitre, à propos de « Sur des vers de Virgile ».

l'expérience de la maladie lui permet d'éprouver sa complexion « prompte et soudaine », elle permet ainsi d'éprouver une cohérence interne :

En outre, la condition de cette maladie n'est point mal avenante à ma complexion prompte et soudaine. Quand elle m'assaut mollement, elle me fait peur, car c'est pour longtemps. Mais naturellement elle a des excès vigoureux et gaillards. Elle me secoue à outrance pour un jour ou deux¹³⁸⁴.

La gravelle telle qu'il la vit n'est pas une maladie, mais « sa » maladie, aussi révèle-t-elle sa nature singulière :

(...) elle ne s'insinue pas, mais le prend brutalement ; et cela lui semble une faveur : il a « sa » maladie comme il veut avoir « sa mort »¹³⁸⁵.

Dans l'essai « De la présomption », il utilise le même terme de « vigueur » pour décrire sa nature :

Mes conditions corporelles sont en somme très bien accordantes à celles de l'âme, Il n'y a rien d'allègre : il y a seulement une vigueur pleine, et ferme. Je dure bien à la peine, mais j'y dure, si je m'y porte moi-même (...) ¹³⁸⁶.

Son rapport à la souffrance est révélateur de ses « conditions corporelles » et de « celles de [son] âme », plus encore, il met à jour une adéquation entre les deux. Pour Montaigne, la sensation donne accès à une connaissance intuitive de soi-même qui ne peut être que phénoménale et donc transitoire. En effet, cette connaissance est soumise aux variations externes, mais aussi internes, les sensations étant liées aux affects, aux pensées, etc.

Pour Platon, la contemplation permet la reconnaissance ontologique de soi par soi, elle n'est pas le fruit d'une herméneutique, mais se réalise de façon immédiate dans l'acte de contemplation. C'est ce que montre le récit du voyage des âmes et de la naissance de l'amour dans le *Phèdre*. Foucault souligne le caractère hors du commun de ce passage qui met en scène de façon très dramatique :

(...) le trouble qui s'empare de l'âme et dont elle ignore jusqu'au nom, l'inquiétude qui la tient en éveil, le bouillonnement mystérieux, la souffrance et le plaisir qui alternent et se mêlent, le mouvement qui emporte l'être, la lutte entre les puissances opposées, les chutes, les blessures, les souffrances, la récompense et l'apaisement final¹³⁸⁷.

Il souligne que ce récit se donne pour « la manifestation de ce qu'est, dans sa vérité, la nature de l'âme ». Dans les *Essais*, la contemplation de soi donne elle aussi accès à une reconnaissance immédiate. Les références à Platon sont particulièrement nombreuses dans les additions manuscrites, et témoignent d'une lecture qui ne s'est pas limitée aux œuvres les plus connues de cet auteur¹³⁸⁸. Les études de Villey ont montré que Montaigne

¹³⁸⁴ *Essais*, III, 13, p. 445-446.

¹³⁸⁵ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, op. cit., p. 334.

¹³⁸⁶ *Essais*, II, 17, p. 453.

¹³⁸⁷ Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 119.

¹³⁸⁸ Dans un essai du premier livre « Nos affections s'emportent au-delà de nous » (I, 3) vraisemblablement composé autour de 1572, les deux références à Platon sont le fait d'additions manuscrites.

fréquente les dialogues de Platon avant de publier les *Essais* de 1588, et qu'à partir de cette date il en fait peut-être même un de ses livres de chevet¹³⁸⁹. L'auteur possédait non seulement un exemplaire de la traduction des œuvres complètes de Platon par ce dernier (chaque dialogue y est précédé d'un *argumentum*), mais aussi de ses *Commentaires*¹³⁹⁰. Le passage de l'essai « De la vanité » dans lequel il clame son goût pour « l'allure poétique à sauts et à gambades » fait plusieurs fois référence à Platon¹³⁹¹ :

J'ai passé les yeux sur [tel] dialogue de Platon [: mi-parti] d'une fantastique bigarrure, le devant à l'amour, tout le bas à la rhétorique. Ils ne craignent point ces nuances ; et ont une merveilleuse grâce à [se] laisser ainsi rouler au vent, ou à le sembler. [...] J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades. C'est un art, comme dit Platon, légère, volage, démoniaque¹³⁹².

La première renvoie au *Phèdre* dans lequel Platon déduit des considérations rhétoriques d'une réflexion sur l'amour et la beauté. La rectification « à se laisser rouler au vent ou à le sembler » montre que Montaigne présuppose chez les Anciens la même affectation de laisser-aller, la même élaboration artificielle du naturel que celle qu'il recherche lui-même, et que nous évoquions à propos du discours naturel. Ficin consacre un de ses commentaires à ce dialogue de Platon. Il se permet certains écarts par rapport au texte d'origine. Il les puise dans sa connaissance des sources de ce dernier, mais aussi dans les commentaires qui en ont été proposés avant lui. Sa réinterprétation du char se révèle particulièrement intéressante pour comprendre comment s'articulent le corporel et l'incorporel chez un auteur humaniste dont Montaigne a fréquenté les ouvrages :

Pour Ficin, les chevaux du *Phèdre* ne sont pas simplement la représentation de tendances psychologiques antagonistes en l'homme (le « bon » désir qui élève opposé au « mauvais » qui fait choir), mais l'image de la nature même de l'âme en tant que lien entre l'éternel et le temporel, le corporel et l'incorporel. Ainsi le « pire » côté de l'âme apparaît-il comme une partie non moins nécessaire que le « meilleur » à son accomplissement suprême¹³⁹³.

Suivre un modèle « commun et humain » plutôt que de tendre vers des modèles de perfection qui ne sont pas de ce monde, telle est l'interprétation de Ficin, fort éloignée du texte de Platon, mais très proche de ce qu'écrit Montaigne dans les lignes suivantes. Il faut « se contente[r] de la mesure d'un homme » :

¹³⁸⁹ Pierre VILLEY, *Les sources et l'évolution des « Essais » de Montaigne*, 2 vol., 2e éd., Paris, Hachette, 1933, t. 1, pp. 212 sq.

¹³⁹⁰ PLATON, *Opera*, trad. latine de Marcile Ficin, 1546.

Marcile FICIN, *Commentaires* des ouvrages de Platon et en particulier du Banquet, 1546.

¹³⁹¹ Notons qu'il y fait également référence à Plutarque, et à ses « gaillardes escapades », notamment dans le *Démon de Socrate*.

¹³⁹² *Essais*, III, 9, p. 305.

¹³⁹³ Christophe PŌNCET, « L'image du char dans le commentaire de Marsile Ficin au *Phèdre* de Platon : Le véhicule de l'âme comme instrument du retour à dieu », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2010/2 (Tome 94), p. 272.

La gentille inscription, de quoi les Athéniens honorèrent la venue de Pompeius en leur ville, se conforme à mon sens :

D'autant es-tu Dieu, comme
Tu te reconnais homme.

C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être : Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nôtres : et sortons hors de nous, pour ne savoir quel il y fait. Si avons-nous beau monter sur des échasses, car sur des échasses encore faut-il marcher de nos jambes. Et au plus élevé trône du monde, si ne sommes-nous assis que sur notre cul. Les plus belles vies, sont à mon gré celles, quis e rangent au modèle commun et humain : avec ordre : mais sans miracle et sans extravagance¹³⁹⁴.

La « mesure d'un homme » tient en grande partie à sa dimension corporelle : nous marchons « de nos jambes », nous nous asseyons « sur notre cul ». C'est donc elle qui rappellent dans ces dernières lignes des *Essais*, de retourner notre regard du ciel (« miracle ») vers la terre, et ne pas élever nos aspirations au-delà (pas d'extra-vagance) ce qui est à notre portée. Telle est l'« absolue perfection » vers laquelle nous pouvons tendre. Elle n'est certes pas divine, mais elle s'en approche (« comme divine »).

En refondant ainsi l'intuition, Montaigne s'oppose aux conceptions antique et chrétienne, qui prêtaient à cette dernière une origine divine. Chez Platon et toute la tradition platonicienne, la partie de l'âme à laquelle se rapporte l'acte de connaître (εἰδέναι) et de penser juste (φρονεῖν), celle que nous devons observer afin de nous connaître nous-mêmes, qu'ils nomment le *Noûs* (νόος), est ce qu'il y a de plus divin en l'homme. Il ne s'agit pas seulement d'une faculté intellectuelle, mais aussi de la faculté mystique de recevoir Dieu en soi et de s'assimiler à lui. Les exercices Chrétiens s'inscrivent donc dans la continuité de cette tradition en faisant de la Grâce la source de la Révélation. Ils lui donnent cependant une tout autre ampleur, en faisant de la Révélation le fondement unique de toute connaissance. Montaigne mentionne à plusieurs reprises ce type de révélation divine, comme dans ce passage de l'essai « De la Physionomie » dans lequel il évoque la simplicité des discours de Socrate :

Nous n'apercevons les grâces que pointues, bouffies, et enflées d'artifices : Celles qui coulent sous la naïveté, et la simplicité, échappent aisément à une vue grossière comme la nôtre. Elles ont une beauté délicate et cachée : Il faut la vue nette et bien purgée pour découvrir cette secrète lumière¹³⁹⁵.

La beauté de la simplicité est supposée « cachée », mais il existerait une « secrète lumière » à même de la révéler à condition de s'être préalablement purifié, c'est-à-dire d'avoir « purgé » son regard. Cette nécessité d'une purification préalable peut faire allusion aux pratiques antiques divinatoires comme philosophiques, mais aussi chrétiennes. Remarquons que dans l'expression « secrète lumière », « secrète » vient du latin *secreta*,

¹³⁹⁴ *Essais*, III, 13, p. 481.

¹³⁹⁵ *Ibid.*, III, 12, p. 363.

qui signifie « à part, placé à l'écart, peu commun », mais aussi « privé »¹³⁹⁶. De fait, pour Montaigne, la révélation ne peut se faire qu'à part soi, c'est une affaire « privée » et intime. L'essai qui revient le plus clairement sur cette question de la révélation est l'Apologie de Raimond Sebond. Après avoir fait mine de célébrer le délire prophétique qui apporterait à l'homme des connaissances qui lui étaient jusque là inaccessibles, se trouvent les lignes suivantes :

Notre veillée est plus endormie que le dormir, notre sagesse, moins sage que la folie. Nos songes valent mieux que nos discours. La pire place que nous puissions prendre, c'est en nous. Mais pense-elle pas que nous ayons l'avisement de remarquer que la voix qui fait l'esprit, quand il est dépris de l'homme, si clairvoyant, si grand, si parfait et pendant qu'il est en homme, si terrestre, ignorant et ténébreux. Et à cette cause voix infiable et incroyable¹³⁹⁷.

Loin de montrer l'adhésion de Montaigne à ce type de pratique, cette remarque la réfute en s'appuyant sur les insuffisances de l'homme qui recevrait cette révélation divine (« infiable et incroyable »).

De fait, dans les *Essais*, la révélation ne vient pas de l'extérieur, mais demeure proprement humaine. Elle émerge du surgissement de la pensée et plus encore de son déploiement sous forme écrite :

L'écriture idéale selon Montaigne est une parfaite mimésis ; elle se moule sur la vie et la reproduit comme un miroir. Le dire se confond avec le faire, l'écrit se métamorphose en matière et mouvement¹³⁹⁸.

Miroir de la vie, l'écriture des *Essais* permet ainsi de révéler la nature de leur auteur sous la forme de l'évidence.

b- Se contempler à travers le texte.

En effet, la contemplation montaignienne a pour autre particularité de passer par l'intermédiaire d'un texte, qui requiert donc un certain type de lecture dite méditative ou contemplative. Celle-ci est un exercice spirituel pratiqué par les philosophes dès les premiers siècles, et surtout développé par le christianisme à partir des textes saints. Elle se distingue d'une lecture classique par sa capacité à donner à voir quelque chose sous le mode d'une révélation immédiate. Dans les *Essais*, le texte poursuit cette fonction comme le montre ce passage :

¹³⁹⁶ Article « *secretus, a, um* », dans Dictionnaire de Gaffiot, op. cit., p. 1411.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, II, 12, p. 347.

¹³⁹⁸ Michel JEANNERET, *Rabelais et Montaigne : l'écriture comme parole*, « L'Esprit créateur », XIV, 4, 1976, p. 78.

À même que mes rêveries se présentent, je les entasse : tantôt elles se pressent en foule, tantôt elles se traînent à la file. Je veux qu'on voie mon pas naturel et ordinaire ainsi détraqué qu'il est¹³⁹⁹.

Par l'intermédiaire de son texte, l'auteur se voit, mais il se donne aussi à voir à son lecteur (« je veux qu'on voie »). Cette déclaration qu'il faisait déjà dans les mêmes termes dès l'ouverture du livre¹⁴⁰⁰ dépasse le simple cadre de l'autoportrait et inscrit plutôt les *Essais* dans celui de la méditation écrite. C'est le cas parce que l'image qu'il donne à voir de lui-même n'est pas fixe, mais en mouvement (un « pas »¹⁴⁰¹, qui est révélateur de son « naturel ») et que l'écriture du registre transcrit cette réalité mouvante, par la forme souple du discours naturel. Mais c'est surtout le cas, parce que cette image de lui qu'il nous livre est incomplète et qu'elle demande à être parachevée par une lecture à même d'extraire la nature singulière de l'auteur de la réalité mouvante qui y est présentée. Cette extraction prend la forme d'une révélation immédiate, c'est pourquoi les *Essais* appellent une lecture contemplative.

Elle concerne d'abord le lecteur qui devient « partenaire » de ce projet « en coopérant à l'élaboration du sens »¹⁴⁰² :

J'entends que la matière se distingue soi-même, Elle montre assez où elle se change, où elle conclut, où elle commence, où elle se reprend, sans l'entrelacer de paroles, de liaison, et de couture, introduites pour le service des oreilles faibles, ou nonchalantes, et sans me gloser moi-même. Qui est celui, qui n'aime mieux n'être pas lu, que de l'être en dormant, ou en fuyant¹⁴⁰³.

À lui d'extraire un sens de l'ensemble en trouvant ses propres repères dans le texte. C'est pourquoi les *Essais* requièrent une lecture active et un certain investissement (par opposition à « en dormant et en fuyant »).

Mais ce type de lecture concerne avant tout l'auteur lui-même qui prolonge l'activité d'écriture par celle de la relecture. De celle-ci plusieurs fois renouvelée émerge intuitivement la connaissance qu'il a de sa nature singulière. À la fin de l'essai « De l'oisiveté », dans le passage cité plus haut, il justifie le registre par le fait de « contempler à [son] aise l'ineptie et l'étrangeté »¹⁴⁰⁴ de ce qui lui vient à l'esprit : il se révèle à lui-même en se regardant comme un autre. Depuis l'Antiquité, le passage par l'écriture a pour principale fonction de permettre ce dédoublement en faisant de l'auteur devenu son propre lecteur, le spectateur de lui-même. Depuis les *Confessions* d'Augustin ce dédoublement s'accompagne d'un certain étonnement, voire même d'un désarroi, face à sa

¹³⁹⁹ *Essais*, II, 10, p. 120.

¹⁴⁰⁰ *Ibid.*, « Au Lecteur », p. 117.

¹⁴⁰¹ Dans d'autres passages il parle aussi « d'allure ».

¹⁴⁰² André TOURNON, *Montaigne en toutes lettres*, op. cit., p. 119.

¹⁴⁰³ *Essais*, III, 9, p. 305-306.

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*, I, 8, p. 154.

propre altérité¹⁴⁰⁵. Le même désarroi est mis en scène à la fin de cet essai, et dans de nombreux autres passages. Cependant, face à cet écart entre soi et soi Montaigne ne fait pas le choix de la peur ni même de l'inquiétude, mais plutôt celui de l'émerveillement : les productions informes de son esprit dont l'écriture du registre garde trace sont la marque d'une fécondité naturelle pour laquelle il éprouve une grande admiration. Montaigne célèbre la Nature pour son jaillissement et sa fécondité. Les termes qu'il emploie évoquent parfois l'action de grâce chrétienne, comme dans ce passage où il évoque « la douceur d'un contentement » :

Si la faut-il étudier, savourer et ruminer, pour en rendre grâces condignes à celui qui nous l'octroie¹⁴⁰⁶.

Dans la tradition philosophique comme chrétienne, la contemplation s'accompagne d'un certain plaisir. Dans la philosophie antique, la contemplation débouche sur une fusion du contemplant et du contemplé, parfois traduite en termes de hiérogamie. La méditation chrétienne est aussi présentée comme une source de délectation (*delectatio*). C'est le cas par exemple dans l'œuvre de Thomas d'Aquin¹⁴⁰⁷, mais aussi d'Augustin. Montaigne souligne volontiers le plaisir qu'il éprouve à contempler les productions de son esprit, cependant ce n'est pas pour lui l'aboutissement du processus. Dans les *Essais*, le plaisir de contempler son intériorité est immédiatement ressaisi par l'analyse réflexive comme façon de s'éprouver, de se reconnaître.

Dans les *Essais*, l'écriture méditative permet de se révéler à soi-même sur le double mode de l'évidence et de l'émerveillement, deux caractéristiques traditionnellement attachées au langage poétique. Pour les Anciens en effet, la poésie est le seul langage propre à l'acte de contemplation. Les *Essais* reprennent ce lien originel entre la philosophie et la poésie, et en font un des fondements de leur dimension méditative. Leur

¹⁴⁰⁵ Augustin constatait avec frayeur qu'il n'avait aucune prise sur la concupiscence de la chair quand celle-ci s'exprimait dans ses rêves.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, III, 13, p. 475

¹⁴⁰⁷ Thomas d'AQUIN, *Quaestiones disputatae de uirtutibus*, a. 5, ad 8 (d'après le texte provisoire de la Commission Léonine, établi par Émile Deronne). Texte latin : « *felicitas autem actiua est actus prudentie, quo homo et se et alios gubernat. – Aliquid autem est in felicitate sicut perfectiuum felicitatis, scilicet delectatio, que perficit felicitatem sicut decor iuuentutem, ut dicitur in X Ethicorum. Et hoc pertinet ad uoluntatem. Et in ordine ad hoc perficit uoluntatem caritas, si loquamur de felicitate celesti, que sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplatiua de qua philosophi tractauerunt, ad huiusmodi delectationem uoluntas naturali desiderio ordinatur* ». Trad. : « En effet la félicité contemplative n'est rien d'autre que la contemplation parfaite de la vérité suprême, alors que la félicité active est l'acte de la prudence, par lequel l'homme se gouverne lui-même et les autres. Ce qui dans la félicité la conduit à son achèvement est le plaisir qui perfectionne la félicité comme la beauté perfectionne la jeunesse, ainsi qu'il est dit au dixième livre de l'Éthique. Et cela relève de la volonté. C'est la charité qui perfectionne la volonté à cet égard, s'il est question de la félicité céleste, promise aux saints. Mais s'il est question de la félicité contemplative dont ont traité les philosophes, alors la volonté est ordonnée à une délectation de ce genre par le désir naturel ». Réf. à Aristote : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque.*, Lib. X, 1174b31-34.

auteur ne cache pas son goût prononcé pour cette dernière. Les citations d'Horace, Virgile, Lucrèce, Ovide sont partout présentes dans son texte. Montaigne présente ce goût pour la poésie comme une sensibilité « vive », « naturellement en [lui] »¹⁴⁰⁸. Les passages dans lesquels il dit apprécier les dialogues de Platon le justifient par son langage poétique plus que par les théories qu'il développe¹⁴⁰⁹.

Parmi les quatre « furies » distinguées par Platon dans le *Phèdre*, celle du poète est considérée comme la source de « la première philosophie » parce que la poésie est considérée comme le « langage des Dieux »¹⁴¹⁰. Dans une addition de l'essai « Du jeune Caïton », il paraphrase l'*Ion* de Platon¹⁴¹¹ en évoquant le *furor poeticus* :

Il est plus aisé de la [la poésie] faire, que de la connaître. À certaine mesure basse, on la peut juger par les préceptes et par art. Mais la bonne, l'excessive, la divine est au-dessus des règles et de la raison. Quiconque en discerne la beauté d'une vue ferme et rassise, il ne la voit pas, non plus que la splendeur d'un éclair. Elle ne pratique point notre jugement : elle le ravit et ravage. La fureur qui épointonne celui qui sait la pénétrer [...] Dès ma première enfance, la poésie a eu cela, de me transpercer et transporter¹⁴¹².

La poésie révèle, elle donne à voir (« il ne la voit pas ») sans recourir à la « raison » qu'elle dépasse (« au-dessus»). Cette révélation est un don qui ne se maîtrise pas : ce n'est pas comme lorsqu'on « discerne la beauté d'une vue ferme et rassise ». Elle est un transport (« transporter ») qui nous « ravit » de façon instantanée ce que traduit l'image de l'éclair. Fulgurante, elle nous transporte avec une certaine violence (« ravage », « transpercer »). Cette image se retrouve en d'autres endroits des *Essais*, notamment dans « Sur des vers de Virgile », qui a très clairement pour intertexte un passage du *Phèdre* et sa réécriture par Ficin¹⁴¹³ :

[Nos] maîtres ont tort de quoi, cherchant les causes des élancements extraordinaires de notre esprit, outre [ce] qu'ils en attribuent au ravissement divin, à l'amour, à l'âpreté guerrière, à la poésie, au vin, [ils] n'en ont donné sa part à la santé. [Une] santé bouillante, vigoureuse, pleine, oisive, telle qu'autrefois [la] verdure des ans et la sécurité [me la] fournaissent par venues : [Ce] feu de gaieté suscite en l'esprit des éloises vives et claires, outre notre portée naturelle et, [entre] les enthousiasmes, les plus gaillards, si non les plus éperdus¹⁴¹⁴.

La façon dont Montaigne conçoit les « extraordinaires » élans de la pensée est manifestement influencée par la théorie antique de l'« enthousiasme » même si, comme nous l'expliquions précédemment, l'origine qu'il leur prête est redescendue du ciel sur la terre.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, I, 37, p. 433.

¹⁴⁰⁹ Montaigne aimant à jouer des contraires, il se montre ponctuellement nettement moins positif sur le langage poétique de Platon dans l'« Apologie de Raimond Sebond » où il le qualifie de « poète dé-cousu ».

¹⁴¹⁰ Article « Platon », dans *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, dir. Philippe DESAN, Paris, Champion, 2004, p. 794.

¹⁴¹¹ PLATON, *Ion*, 533 e.

¹⁴¹² *Essais*, I, 37, p. 433.

¹⁴¹³ PLATON, *Phèdre*, 244 a-250 b.

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, III, 5, p. 91.

Au moment de la vieillesse, la santé du corps devient pour lui une source de ravissement. Michel Magnien s'appuie notamment sur ce passage afin de déceler dans les *Essais* les marques d'une « rhétorique du sublime »¹⁴¹⁵, qui ne cherche pas à convaincre ni même à persuader, mais plutôt à transporter le destinataire, en provoquant chez lui *admiratio* et *stupor*. Ces deux termes sont ceux qu'utilise Pietro Pagani, l'un des premiers traducteurs du Pseudo Longin, en 1572 :

*Nam ea quae grandia atque sublimia sunt, non persuadendi illecebris auditores permulcent sed eos [...] de mente, ac animo dturbant. Ex omnibus quidem partibus id, quod admirationem, ac stuporem movet, semper est superius eo quod ad persuadendum est accommodatum*¹⁴¹⁶.

Magnien montre que, même si ce mot n'apparaît qu'une seule fois dans l'ensemble de l'œuvre, « la notion de sublime – quel que soit le nom qu'il lui donne – informe la théorie littéraire et rhétorique de Montaigne »¹⁴¹⁷. Encore implicite dans l'édition de 1580, elle devient clairement préconisée dans les additions manuscrites¹⁴¹⁸, qui gardent aussi les traces d'une lecture approfondie de Platon.

Mais pour l'auteur, l'assimilation de celle-ci est telle, que les limites entre ces deux concepts se brouillent. La culture lui est devenue naturelle. Les citations latines par exemple, ne sont pas à ses yeux une marque d'érudition, mais une réminiscence intime. C'est pourquoi Friedrich propose de l'essai montaignien la définition suivante :

Il est le produit d'une haute et tardive époque de la culture, qui a appris à se regarder d'un œil critique : aucun primitif ne comprendrait l'essai, aucun n'en écrirait. Mais l'esprit cultivé étant passé par beaucoup de connaissances et d'expériences de civilisé, le comprend, y respire à l'aise comme Montaigne a respiré quand il s'est frayé une voie à travers l'acquis massif de la civilisation pour arriver à l'air libre de la subjectivité naturelle et apprendre à jouer de ce pesant acquis¹⁴¹⁹.

Dans ce contexte, établir un rapport simple et primitif à soi-même sur le modèle de Socrate ou des Indiens d'Amérique s'avère une entreprise complexe, un projet à élaborer. Dans les *Essais*, c'est un travail conjoint sur le texte et sur soi-même qui reconstruit artificiellement les conditions d'un déploiement du naturel, c'est-à-dire d'une fécondité liée au mouvement même de la vie¹⁴²⁰. Le registre garde trace du flux de la pensée, de ses

¹⁴¹⁵ Michel MAGNIEN, « Montaigne et le sublime dans les *Essais* », dans *Montaigne et la rhétorique. Actes du Colloque de St Andrews 28-31 mars 1992*, dir. John O'Brien, Mallcom Quainton et James J. Supple, Paris, Champion, 1995, p. 41.

¹⁴¹⁶ *Dionysii Longini de sublimi dicendi genere liber a P. Pagano latinitate donatus, Venise, V. Valsigri, 1572*, p. 2, cité par D. Gabe Coleman, « Montaigne and Longinus », BHR, t. XLVII, 2, 1985, p. 409. Cette référence est empruntée à Michel MAGNIEN, « Montaigne et le sublime dans les *Essais* », art. cit., p. 29.

¹⁴¹⁷ Michel MAGNIEN, « Montaigne et le sublime dans les *Essais* », art. cit., p. 27.

¹⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴¹⁹ Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, op. cit., p. 363.

¹⁴²⁰ Nous reviendrons sur ce mouvement vital dans le prochain chapitre à propos de « Sur des vers de Virgile ».

débordements, et devient le support d'une révélation : la contemplation de la vie intérieure à travers la parole vive du discours naturel, vise une connaissance de soi perçue comme immédiate et intuitive. Montaigne se contemple lui-même afin d'extraire des phénomènes contingents sa nature singulière, sa « forme maîtresse » ou « complexion naturelle ».

Dans la tradition philosophique comme chrétienne, la contemplation devait permettre de se conformer à l'être universel, dans les *Essais* au contraire, elle débouche sur une conformation à sa nature singulière. Profondément corporelle, elle nous ancre dans la Nature. Elle n'est pas conçue comme une essence stable et donnée d'avance, qu'il s'agirait de retrouver ou de déchiffrer. Elle se réalise à chaque instant dans l'acte qui la révèle, et dans l'analyse réflexive qui se l'approprie en l'analysant et en faisant le choix d'y consentir. C'est pourquoi la méditation montaignienne articule la « prise » et l'« abandon », la « saisie active » qui se fonde sur la raison pour rechercher une forme de maîtrise et la « passivité » qui se fonde sur l'intuition et recherche la saisie immédiate, la présence¹⁴²¹. Le rapport à soi que Montaigne cherche à établir n'est pas un rapport d'adhésion ou de coïncidence avec une identité présumée, mais une coïncidence avec soi-même dans l'instant, une présence qui relève de l'évidence et ne peut donc être que fugace. Dans les *Essais*, cet être à soi passe par un détour par l'Autre, qu'il s'agisse des auteurs rencontrés dans la bibliothèque, de l'étranger rencontré dans le voyage imaginaire ou réel :

(...) loin de poser l'identité comme « égalité simple avec soi », ou coïncidence avec soi, elle la fait surgir de la différence, donnée première des rapports intersubjectifs : la connaissance d'autrui n'est pas constat de ressemblance, mais accueil de dissemblances¹⁴²².

Nous montrerons que ce détour n'est pas seulement une façon de se reconnaître par différence avec les autres¹⁴²³, mais qu'il a plutôt pour fonction de nous apprendre que la reconnaissance de soi passe par l'acceptation de ce qui, en nous, nous est étranger.

¹⁴²¹ Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, p. 449.

¹⁴²² André TOURNON, *Route par ailleurs. Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, Champion, 2006, p. 174.

¹⁴²³ Contrairement à la thèse défendue par Bruno Pinchard au sujet de l'essai « Des Cannibales » : Bruno PINCHARD, « Montaigne : essai de lecture dialectique » dans *La Philosophie et Montaigne*, numéro thématique des *Montaigne Studies*, 2000, p. 63-73. Pour ce dernier, la reconnaissance de l'autre n'est jamais qu'une façon de reconnaître, en creux, sa propre identité.

Chapitre 2- Détours et retour à soi.

Dans les *Essais*, la recherche du naturel, jointe à celle d'une simplicité naïve et primitive, justifie l'élaboration d'une méthode de méditation à la fois complexe et réfléchie. L'échec d'un rapport à soi instantané satisfaisant à ces critères explique le recours à une médiation devenue quasiment systématique. Le détour par la bibliothèque fait des citations d'auteurs, des exemples et des sujets empruntés et impersonnels, le moyen d'un paradoxal retour à soi. Les voyages réels ou vécus à travers le récit d'un tiers (on pense par exemple aux récits de voyage en Amérique) fournissent à l'auteur un prisme à travers lequel se regarder. Cette tendance montaignienne à sortir de soi est la marque d'un siècle animé par l'esprit de découverte et d'exploration (géographique, astronomique...) qui met en avant la curiosité comme une qualité maîtresse. Sans doute y a-t-il quelque chose de tragique dans cet élan qui répond à un certain « désarroi intellectuel et existentiel », à une inquiétude qui affleure à chaque page des *Essais* :

Dans un univers qui fait de moins en moins sens, la curiosité permettra aux hommes de la Renaissance de répondre par la raison à la terreur et l'inquiétude qui les gagnent¹⁴²⁴.

Cette réhabilitation de la curiosité constitue un point de rupture majeur avec la pensée antique qui avait pour habitude de la condamner en l'opposant au désir de savoir, dont Aristote fait l'origine de toute connaissance¹⁴²⁵. Plutarque, à qui Montaigne voue une grande admiration, se montre très critique à l'égard de ce qu'il définit comme un intérêt porté à ce qui est nouveau et laid. Il y consacre un traité tout entier¹⁴²⁶ qui est certainement une des références antiques majeures dont disposent les humanistes à ce sujet

¹⁴²⁴ Alexander ROOSE, *La Curiosité de Montaigne. « Regardez dans vous, tenez vous à vous »*, Paris, Champion, 2015, p. 12.

¹⁴²⁵ C'est ainsi que Montaigne ouvre l'essai « De l'expérience » (III, 13, p. 402) : « Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance ».

¹⁴²⁶ PLUTARQUE, « De la curiosité », dans *Œuvres morales*, trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

puisqu'il a été traduit par Érasme, puis Jacques Amyot en 1572¹⁴²⁷ dans le tome des *Œuvres morales*. Montaigne a lu cette dernière version et en retenu certains traits. La curiosité est une tendance naturelle et primitive, c'est une « maladie ordinaire »¹⁴²⁸, rattachée au désir de savoir :

(...) nature a rejeté bien à propos, l'action de notre vue au-dehors¹⁴²⁹.

Cependant, elle se trompe de cible, en tournant ses regards vers ce qui n'en vaut pas la peine, ce qui est inutile ou déplacé : elle est liée à un certain goût pour le bizarre, le monstrueux, le singulier. L'attention que Montaigne porte au Nouveau Monde n'est sans doute pas étrangère à cette idée. Mais faut-il seulement y voir « l'admiration simple, l'étonnement primordial... »¹⁴³⁰ ou l'impulsion première d'une méthode d'un nouveau genre, qui pratique la sortie de soi afin de se trouver soi-même ? Plutarque recommande comme remède à la curiosité non seulement de la rediriger vers la Nature et l'Histoire mais surtout de la retourner au-dedans, en soi-même. C'est ce que fait Montaigne lorsqu'il considère avec étonnement les productions informes de son esprit comme autant de « chimères et monstres fantasques »¹⁴³¹. Néanmoins nous avons montré précédemment que, pour l'auteur des *Essais*, ce mouvement de retour à soi n'était pas source d'apaisement, bien au contraire. La même étrangeté se retrouve à l'extérieur et à l'intérieur, c'est pourquoi le détour par la première s'impose comme une façon d'atténuer la seconde : se frotter à l'étrangeté du monde et d'autrui permet de se reconnaître et d'être finalement moins étranger à soi-même.

Selon Pascal, l'auteur des *Essais* avait perçu « le défaut d'une droite méthode »¹⁴³² dans l'entreprise de se connaître soi-même. De fait, celle qu'il propose est souple, mou-

¹⁴²⁷ PLUTARQUE, *Les Œuvres morales et meslees, translatees du Grec en François, par messire Jacques Amyot à present Evesque d'Auxerre, Conseiller du Roy en son privé conseil & grand Aumosnier de France*, Paris, De l'Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572. Les traductions que nous ferons par la suite renverront à cette version.

¹⁴²⁸ Amyot 96 F.

¹⁴²⁹ *Essais*, III, 9, p. 314.

¹⁴³⁰ Alexander ROOSE, *La Curiosité de Montaigne*. « Regardez dans vous, tenez vous à vous », p.

¹⁴³¹ *Essais*, I, 8, p. 154.

¹⁴³² Blaise PASCAL, *Pensées diverses*, Laf. 780, Sel. 644, Préface de la première partie, éd. de Port-Royal, Chap. XXIX - Pensées morales : 1669 et janvier 1670 p. 288-289. Disponible en ligne, URL : <http://www.penseesdepascal.fr/XXVII/XXVII6-moderne.php>. Citation intégrale : « Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même, des divisions de Charron, qui attristent et ennuiet. De la confusion de Montaigne, qu'il avait bien senti le défaut d'une droite méthode. Qu'il l'évitait en sautant de sujet en sujet, qu'il cherchait le bon air ».

Sans doute faut-il déceler une part d'ironie dans cette affirmation de Pascal. Comment comprendre le mot « défaut » ? Selon Laurent Thirouin, Pascal loue bien l'auteur des *Essais* d'avoir compris les dangers d'une *dispositio* méthodique, cependant il lui reproche de ne pas avoir su la mettre en application, la « confusion » de ce dernier ne pouvant pas tenir lieu d'idéal rhétorique. Voir Laurent THIRION, *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, p. 53 sq. Nuance d'ironie dans la formule : la *droite méthode* constitue un *défaut*.

vante et adaptative. À l'approche frontale des Stoïciens qui proposent d'affronter les difficultés rencontrées dans le domaine de la vie intérieure comme ailleurs, Montaigne oppose alors une approche de biais, un art de l'esquive et du maniement, qui fait du détour par l'autre, la voie principale du retour à soi. Bouleversant les catégories mentales qui fondent ordinairement l'ordre et le désordre, il « [range] [sa] fantaisie à rêver par quelque ordre [et] projet »¹⁴³³ tandis qu'il « fantastique »¹⁴³⁴ sa raison, l'engageant à rêver en s'émancipant des cadres rigides qui l'entravaient. Il s'exerce à orienter la première afin de se gouverner par une pratique acrobatique de maniement des flux. C'est ainsi que, dans « Sur des vers de Virgile », il suscite artificiellement le désir amoureux pour réveiller un corps que la vieillesse endort. Mais il s'exerce encore à libérer la pensée rationnelle du poids des présupposés et des cadres dogmatiques qui l'entravent en développant un discours naturel qui lui rend l'élan intuitif, l'invite au voyage, à l'errance afin de la ressaisir par un retour réflexif qui bâtit le rapport à soi.

Nous nous interrogerons sur les antécédents possibles de cette pratique du détour qui semble être une caractéristique majeure de la méthode des exercices spirituels montaigniens, ainsi que sur ses finalités. Nous en explorerons ensuite deux variantes à travers l'étude de l'exercice de diversion, puis de celui de défamiliarisation.

A- La diversion.

Il se faut servir des commodités accidentelles et hors de nous, en tant qu'elles nous sont plaisantes, Mais sans en faire notre principal fondement : Ce ne l'est pas, ni la raison, ni la nature ne le veulent¹⁴³⁵.

Le mot « diversion » appartient d'abord au vocabulaire militaire. Il désigne le :

Detachement considérable que les ennemis obligent de faire afin d'empêcher quelque entreprise¹⁴³⁶.

C'est une technique de manipulation d'autrui, une ruse. Puis au sens figuré ce terme désigne l'« action de détourner », l'« opération par laquelle on détourne » de quelque

¹⁴³³ *Essais*, II, 18, p. 486 : « Aux fins de ranger ma fantaisie à rêver même par quelque ordre [et] projet ».

¹⁴³⁴ *Ibid.*, II, 3, p. 35 : « Si philosopher c'est douter, comme ils disent, à plus forte raison niaiser et fantastiquer, comme je fais, doit être douter ».

¹⁴³⁵ *Ibid.*, I, 39, p. 447.

¹⁴³⁶ Article « Diversion », dans *Dictionnaire de Richelet* [en ligne], Classiques garnier numérique, consulté le 2 octobre 2018, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

chose¹⁴³⁷. Montaigne le prend pour titre de l'essai qui précède « Sur des vers de Virgile » et dans lequel il évoque la consolation d'une dame affligée par la mort de son mari avant d'élargir le propos. Emiliano Ferrari¹⁴³⁸ a présenté la diversion comme une méthode de gestion des passions qui consisterait à susciter des passions compensatrices afin de les opposer aux passions initiales¹⁴³⁹. Dans le même ordre d'idées, Sébastien Prat voit dans la diversion une « stratégie » d'« esquivé éthique »¹⁴⁴⁰ qu'il oppose à la stratégie de la constance, pourtant très largement dominante dans « l'espace politico-moral de la fin du XVI^e siècle »¹⁴⁴¹ dominé par le néo-stoïcisme¹⁴⁴². Tous deux s'accordent à penser que cette méthode montre le pragmatisme de Montaigne, qui se contente de ce qui est à sa portée, dans un contexte de défiance envers la raison. Sébastien Prat évoque une « éthique de l'inconstance »¹⁴⁴³, Emiliano Ferrari souligne que l'auteur des *Essais* renonce à « une orthopédie des contenus mentaux qui libère[rait] l'homme des passions »¹⁴⁴⁴. Nous proposons de poursuivre cette démarche en faisant de la diversion une méthode d'exercice spirituel fondée sur le détour, et qui participe à l'élaboration d'un rapport à soi plus naturel. Nous en interrogerons les sources avant d'en définir les ressorts et les enjeux par l'étude de l'essai « De la diversion » (III, 4), puis nous explorerons leur mise en application dans « Sur des vers de Virgile » (III, 5).

1- Le plaisir comme diversion contre la douleur chez les Épicuriens.

Cette pratique de la diversion, Montaigne ne l'invente pas de toutes parts. Sans doute s'inspire-t-il, dans une certaine mesure, des pratiques épicuriennes, notamment de celles qui concernent le traitement de la douleur. Afin de dépasser un état de souffrance,

¹⁴³⁷ Article « Diversion », dans *Dictionnaire de Godefroy* [en ligne], Classiques garnier numérique, URL : <https://www-classiques-garnier-com.lama.univ-amu.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

¹⁴³⁸ Emiliano FERRARI, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, op. cit., « Inefficacité de la raison et passions compensatrices », p. 259.

¹⁴³⁹ Alexandre TARRÊTE, dans la note d'introduction à cet essai (p. 513 *Essais*, t. 3, éd. Naya), fait de la diversion une méthode de « gestion des représentations ».

¹⁴⁴⁰ Sébastien PRAT, *Constance et inconstance chez Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, coll. *Essais philosophiques sur Montaigne et son temps*, n°3, 2011, p. 395.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 9 : « Constance et diversion sont des attitudes contraires et rivales précisément parce qu'elles impliquent des stratégies éthiques opposées dans des contextes identiques.

¹⁴⁴² Pour ne citer que les principaux livres qui en témoignent : Juste LIPSE, *De constantia* (1584), Guillaume DU VAIR, *De la constance et consolation es calamitez publiques* (1594) ... Pour plus de précisions, se reporter à : Jacqueline LAGRÉE, *Le néostoïcisme, une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, 2010.

¹⁴⁴³ Sébastien PRAT, *Ibid.*, p. 423 sq.

¹⁴⁴⁴ Emiliano FERRARI, *Ibid.*, p. 275.

cette école ne préconise pas de le combattre, mais d'avoir recours au plaisir psychique par la contemplation d'un plaisir passé ou futur. C'est une thèse très controversée sur laquelle reviennent de nombreux textes, notamment de Cicéron¹⁴⁴⁵ et de Plutarque¹⁴⁴⁶, auteurs de référence de Montaigne.

Au début du deuxième livre du *De rerum natura*, Lucrèce décrit ces deux états d'âme opposés en reprenant l'image topique de la mer calme (*galéné*) opposée à la tempête :

*Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis,
e terra magnum alterius spectare laborem ;
non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suaue est*¹⁴⁴⁷.

La douceur (*suaue*) qui est mise en avant à l'attaque du premier vers, renvoie au plaisir (*uoluptas*) que l'on peut prendre à observer quelqu'un d'autre dans la tourmente, tandis que l'on est soi-même au calme. Cette douceur, Lucrèce se défend certes de s'en réjouir (*iucunda*), mais il la présente comme naturelle :

*Nonne uidere
nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur
iucundo sensu cura semota metuque*¹⁴⁴⁸.

Le sage est, pour lui, celui qui sait s'extraire dans les hauts lieux afin de jouir de cette douce tranquillité :

*Sed nil dulcius est bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena,
Despicere unde queas alios passimque uidere
Errare, atque uiam palantis quaerere uitae*¹⁴⁴⁹.

Dans ce passage, la sérénité s'acquiert alors par une mise à distance qui passe par l'exercice du regard d'en haut. Dans le livre IV en revanche, il présente une tout autre méthode, qui rappelle la diversion. En proie au désespoir amoureux, il suggère alors de chercher quelque consolation auprès de la Vénus vagabonde (*uolgiuaga Venus*, *Aphrodite Pandémos* en grec) :

*si non prima nouis conturbes uolnera plagis,
uolgiuagaque uagus Venere ante recentia cures,*

¹⁴⁴⁵ CICERON, *De finibus*, I, XVII, 57.

¹⁴⁴⁶ PLUTARQUE, *Contra Epicureos*, 1089 A.

¹⁴⁴⁷ LUCRÈCE, *De rerum natura*, livre II, v. 1-4, p. 114-115, trad. : « Douceur, lorsque les vents soulèvent la mer immense./ d'observer du rivage le dur effort d'autrui./ non que le tourment soit jamais un doux plaisir/mais il nous plaît de voir à quoi nous échappons ».

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, v. 16-19, trad. : « La nature pousse le corps comme de l'esprit à fuir la douleur et à rechercher le plaisir. La nature en criant ne réclame rien d'autre/ sinon que la douleur soit éloignée du corps./ et que l'esprit jouisse de sensations heureuses ».

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, v. 7-10, trad. : « Mais rien n'est plus doux que d'habiter les hauts lieux/ fortifiés solidement par le savoir des sages./ temples de sérénité d'où l'on peut voir les autres/ errer sans trêve en bas, cherchant le chemin de la vie ».

*aut alio possis animi traducere motus*¹⁴⁵⁰.

C'est à Épicure que Lucrèce emprunte cette idée qu'il est possible pour le sage d'être totalement indépendant et de maîtriser son bonheur. Pour le philosophe grec, celui-ci peut vivre sans trouble même dans la maladie et la douleur. Il en fait lui-même l'épreuve. Sur le point de mourir, il adresse à Idoménée de Lampiaque une lettre dans laquelle il décrit d'abord ses maux avant d'expliquer comment le souvenir de leurs conversations passées permet de les surmonter¹⁴⁵¹ :

Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευτῶντες ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. Στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικά πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα ποῦ ἐν ἑαυτοῖς. ἀντιπαρετάτετο δὲ πᾶσι τοῦτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη.¹⁴⁵²

Il s'agit d'un texte devenu classique, qui a ensuite été traduit en latin et commenté par Cicéron¹⁴⁵³. Conscient de mettre ici en pratique un principe important de sa doctrine, Épicure l'avait vraisemblablement écrit dans l'intention de le faire circuler afin de fournir un modèle. Ce qu'il propose ici, c'est une façon de dépasser la souffrance physique en s'appuyant sur le souvenir agréable d'une conversation philosophique. C'est pourquoi Jean Salem parle à ce sujet de « réminiscence affective »¹⁴⁵⁴. Selon lui, le philosophe donne à la mémoire le pouvoir de déplacer le siège du plaisir du corps à l'âme, et de contrebalancer ainsi la douleur physique. Toutefois, les textes épicuriens demeurent généralement assez flous sur les modalités pratiques de cette réminiscence, ce qui leur a valu, très tôt, de nombreuses critiques. Elles viennent notamment de Cicéron, qui tourne en dérision la façon dont les Épicuriens définissent la douleur et les moyens de la dominer, dans le livre II du *De Finibus* (paragraphes 94 à 104). Aussi ne sera-t-on pas surpris de voir que Montaigne connaît lui aussi cette lettre d'Épicure à Idoménée, qu'il cite dans *De la gloire* à propos du dédain affiché par les philosophes envers cette dernière :

Celui qui nous ordonne de nous cacher, et de n'avoir soin que de nous, et qui ne veut pas que nous soyons connus d'autrui, il veut encore moins que nous en soyons honorés et glorifiés. Aussi conseille-il à Idomeneus de ne régler aucunement ses actions, par l'opinion

¹⁴⁵⁰ LUCRÈCE, *De rerum natura*, Livre IV, v. 1070-1072, trad. : « si tu ne viens confier au cours d'autres voyages/ le soin des plaies vives à la Vénus volage/ et ne transmets ailleurs les émois de ton cœur ».

¹⁴⁵¹ Dans ce développement, nous suivons les propos tenus par Julie GIOVACCHINI dans : « Le souvenir des plaisirs : le rôle de la mémoire dans la thérapeutique épicurienne », dans *Hédonismes. Penser et dire le plaisir à l'Antiquité et à la Renaissance*, p. 69- 83.

¹⁴⁵² Diogène LAERCE, X, 22, dir. G. Arrighetti, Einaudi, Turin, 1972, n. [52] p. 427 (Us. 138). Trad. française par J. Brunschwig et P. Pellegrin de l'anthologie de A. Long et D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, t. 1 p. 299. Trad. : « Je t'ai écrit ceci en ce jour bienheureux de ma vie qui est aussi le dernier. La strangurie et la dysenterie se sont installées avec la plus grande intensité dont elles soient capables. Mais la joie de mon âme et le souvenir de nos conversations passées étaient un contrepoids suffisant. »

¹⁴⁵³ CICÉRON, *De finibus*, II, 30, 98.

¹⁴⁵⁴ Jean SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'Éthique d'Épicure*, Vrin, Paris, 1989, p. 44-52.

ou réputation commune, si ce n'est pour éviter les autres incommodités accidentales, que le mépris des hommes lui pourrait apporter. Ces discours sont infiniment vrais à mon avis, et raisonnables¹⁴⁵⁵.

Montaigne affirme adhérer à cette démarche avant d'introduire un retournement : l'inadéquation entre la théorie et la vie d'Épicure qui s'est lui-même préoccupé de sa renommée après la mort au mépris de toutes ses recommandations. Dans les dernières années de sa vie, Montaigne est lui aussi confronté à la douleur physique provoquée par la maladie dont il est atteint. Il revient longuement sur cette question dans l'essai « De la ressemblance des enfants aux pères » (II, 37), et évoque alors la douleur. Il la conçoit comme une source de trouble, qui l'empêche de penser « constamment » (il a du mal à soutenir l'effort) mais non pas « sainement » (il garde toute sa tête) :

Je me tâte au plus épais du mal et ai toujours trouvé que j'étais capable de dire, de penser, de répondre aussi sainement qu'en une autre heure : mais non si constamment : la douleur me troublant et détournant¹⁴⁵⁶.

Il justifie cette capacité à continuer de penser même en souffrant, par un procédé qui semble s'apparenter à de la diversion :

Quand on me tient le plus atterré et que les assistants m'épargnent, j'essaie souvent mes forces et leur entame moi-même des propos les plus éloignés de mon état¹⁴⁵⁷.

Pour faire face à la douleur, il se livre à un exercice (« l'essai de ses forces », c'est-à-dire une mise à l'épreuve de ses capacités) qui consiste à y opposer les « propos » (donc une forme de discours) « les plus éloignés de [son] état ». Il explique également que cet exercice est précédé d'un travail préparatoire :

Aux intervalles de cette douleur excessive, que mes uretères languissent sans me poindre si fort, je me remets soudain en ma forme ordinaire : d'autant que mon âme ne prend autre alarme, que la sensible et corporelle : Ce que je dois certainement au soin que j'ai eu à me préparer par discours à tels accidents,

Laborum

*Nulla mihi nova nunc facies inopinataque surgit,
Omnia praecepi atque animo mecum ante peregi*¹⁴⁵⁸.

Cette seconde approche reprend très clairement l'exercice stoïcien de *praeparatio malorum* : c'est un exercice discursif (« me préparer par discours à tels accidents »). Montaigne élabore sa propre méthode de gestion de la douleur en mêlant des techniques stoïciennes et épicuriennes : préparation et diversion.

¹⁴⁵⁵ *Essais*, II, 16, p. 421.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, II, 37, p. 625.

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*

¹⁴⁵⁸ *Ibid.* Citation de VIRGILE, *Énéide*, VI, 103- 105. Trad. : « Aucune des douleurs qui maintenant peuvent se présenter à moi n'apparaît nouvelle et inattendue : j'ai tout prévu et éprouvé à l'avance dans mon esprit. »

Un passage de l'essai « De l'Expérience », très proche de ceux que nous venons de citer, évoque successivement ces deux méthodes :

On te voit suer d'ahan, pâlir, rougir, trembler, vomir jusques au sang : souffrir des contractions et convulsions étranges : dégoutter parfois de grosses larmes d'yeux : rendre les urines épaisses, noires, et effroyables : ou les avoir arrêtées par quelque pierre épineuse et hérissée qui te point, et écorce cruellement le col de la verge. Entretenant cependant les assistants d'une contenance commune, bouffonnant à pauses avec tes gens : tenant ta partie en un discours tendu : excusant de parole ta douleur : et rabattant de ta souffrance. Te souvient-il de ces gens du temps passé, qui recherchaient les maux avec si grand faim, pour tenir leur vertu en haleine, et en exercice : Mets le cas que nature te porte, et te pousse à cette glorieuse école : en laquelle tu ne fusses jamais entré de ton gré¹⁴⁵⁹.

Le contraste entre les premières lignes qui décrivent de manière très crue la réalité physique de la maladie, ses manifestations corporelles (accumulation de verbes, mention des parties du corps, des couleurs), et sensorielles (« étrange », « effroyable », « cruellement ») et l'apparente gaieté de l'auteur qui s'entretient avec ses proches et bouffonne avec ses gens, met en relief la difficulté de l'exercice de diversion qui s'y joue (« rabattant ta souffrance »). L'exercice stoïcien d'anticipation des maux est ensuite évoqué en des termes plus flous sur le mode de la réminiscence (« te souvient-il de ces gens du temps passé... »), avant d'être ramené au cas singulier et naturel de l'auteur (« le cas que la nature te porte »). Comme dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir », la reprise apparente de la méthode stoïcienne d'anticipation des maux est insensiblement retournée en évocation d'une Nature artiste qui réalise pour nous cette démarche¹⁴⁶⁰, progressivement et sans tyrannie (« à ton aise ») :

Considère combien artificiellement et doucement, elle te dégoûte de la vie, et déprend du monde : Non te forçant, d'une sujétion tyrannique, comme tant d'autres maux, que tu vois aux vieillards, qui les tiennent continuellement entravés, et sans relâche de faiblesses et douleurs. Mais par avertissements, et instructions reprises par intervalles : entremêlant des longues pauses de repos, comme pour te donner moyen de méditer, et répéter sa leçon à ton aise¹⁴⁶¹.

Cet essai est sans doute celui qui révèle le plus clairement le synchrétisme de l'approche montaignienne de la douleur. Là où les Épicuriens préconisaient le recours à des souvenirs agréables pour échapper à la douleur présente, il convoque le souvenir de la douleur aux moments où il ne la ressent pas physiquement, c'est-à-dire entre les crises de coliques néphrétiques. Le retour réflexif sur ces instants douloureux lui permet de relativiser la douleur physique. De fait, pour Montaigne, cette dernière est moindre que la dou-

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, III, 13, p. 443-444.

¹⁴⁶⁰ Voir Partie 2- chap 1. Nous avons montré que, dans cet essai, Montaigne fait mine de reprendre l'exercice stoïcien de préparation à la mort avant de montrer que la Nature nous y prépare bien plus efficacement par le vieillissement. C'est pourquoi la prosopopée de Nature qui clôt le chapitre est en fait un centon de citations philosophiques (surtout de Lucrèce, mais aussi de Sénèque) qui reprennent les arguments employés dans l'exercice discursif de la première partie de l'essai.

¹⁴⁶¹ *Essais*, III, 13, p. 444-445.

leur psychique qui l'anticipe¹⁴⁶². La méthode qu'il propose afin de la dépasser est tout à fait originale. Comme les Stoïciens, il se prépare à la douleur physique, cependant il ne le fait pas en méditant des discours doctrinaux, mais par un retour réflexif sur sa propre expérience. Comme les Épicuriens, il utilise une réminiscence affective pour faire diversion. Par une projection mentale dans le souvenir, il substitue à la douleur morale (la peur de la prochaine crise), la douleur physique qui est plus supportable. La diversion n'est donc plus une fuite mais un exercice préparatoire. En outre, chez Montaigne, cet exercice se réalise dans l'écriture. « À faute de mémoire naturelle », c'est elle qui enregistre les souvenirs douloureux (rôle) et les ressaisit par le retour réflexif du contrerôle :

À faute de mémoire naturelle, j'en forge de papier : Et comme quelque nouveau symptôme survient [à] mon mal, je l'écris. D'où il advient que, astéure, étant quasi passé par toute sorte d'exemples, si quelque étonnement me menace, feuilletant ces petits brevets décousus comme des feuilles Sybilline, je ne faux plus de trouver où me consoler de quelque pronostic favorable en mon expérience passée¹⁴⁶³.

Le registre qui garde trace des expériences passées se fait prémonitoire, en permettant de se projeter dans le plaisir d'une rémission qui ne saurait tarder¹⁴⁶⁴. Significativement, le même terme de « vidange » est employé pour désigner l'action de l'exercice et celle du corps qui expulse la pierre :

Mais est-il rien si doux au prix de cette soudaine mutation : quand d'une douleur extrême, je viens par la vidange de ma pierre, à recouvrer, comme d'un éclair, la belle lumière de la santé¹⁴⁶⁵.

Ce faisant, Montaigne donne à la technique de la diversion une portée bien plus large que celle qu'elle avait dans les pratiques épicuriennes : il en fait une méthode d'exercice spirituel qui s'appuie sur la sagesse instinctive du corps, et se réalise dans l'acte de l'écriture prolongé par la relecture¹⁴⁶⁶.

2- « De la Diversion » (III, 4) : discours d'une nouvelle méthode.

Cet essai se distingue, par certains aspects, de l'ensemble de l'œuvre. Son titre, plus explicite, se rapproche des exercices spirituels écrits de l'époque impériale qui vi-

¹⁴⁶² *Ibid.*, III, 13, p. 442 : « La crainte de ce mal, fait-il [mon esprit], t'effrayait autrefois, quand il t'était inconnu : Les cris et le désespoir de ceux qui l'aigrissent par leur impatience, t'en endendraient l'horreur. C'est un mal qui te bat les membres, par lesquels tu as le plus failli. Tu es homme de conscience ».

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 445.

¹⁴⁶⁴ Sur ce point Montaigne reprend la diversion épicurienne qui se projette également dans les plaisirs futurs.

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 446.

¹⁴⁶⁶ À ces procédés de projection mentale dans le passé et dans le futur, Montaigne adjoint encore un autre support de diversion qui est lui aussi lié au texte : la lecture. Pour lui, le commerce des livres « émousse les pointures de la douleur, si elle n'est du tout extrême et maîtresse » (III, 3, p. 68).

saient à transmettre une méthode tout en la mettant en œuvre¹⁴⁶⁷. De fait, l'auteur y expose celle de la diversion qu'il a personnellement élaborée et essayée. Si le début de l'essai commence avec une application très spécifique qui reprend un motif bien connu de ses auteurs de référence (comment consoler une amie récemment endeuillée), le lecteur s'aperçoit rapidement que la portée de cette méthode s'avère en réalité beaucoup plus large. La « recette aux maladies de l'âme »¹⁴⁶⁸, autrement désignée par le terme de « ruse »¹⁴⁶⁹, semble d'abord s'organiser en art de l'esquive capable de leurrer nos propres passions. Cependant Montaigne n'en reste pas à cette approche épicurienne qui l'exposerait au risque de la dispersion. Pour lui, ce détour est plus qu'un art de l'esquive, dans la mesure où il est érigé en méthode de retour à soi. La diversion est alors en mesure de refonder un rapport à soi qui renonce à lutter contre notre inconstance naturelle mais apprend à vivre avec.

La portée de cet essai dans l'ensemble de l'œuvre est visible à travers les liens qu'il tisse avec de nombreux autres chapitres. C'est le cas de « Sur des vers de Virgile », sur lequel nous reviendrons par la suite, mais aussi notamment de « Nos affections s'emportent au-delà de nous » (I, 3) et « Comme l'âme décharge ses passions sur des objets faux, quand les vrais lui défont » (I, 4). Ces rapprochements sont suggérés par les titres, et la similitude des idées défendues (les passions sont des puissances trompeuses), mais aussi par des effets d'écho entre certaines phrases. Celui-ci, extrait de I, 3, est très proche du suivant, situé dans « De la diversion » :

Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà¹⁴⁷⁰.
Nous pensons toujours ailleurs¹⁴⁷¹.

La phrase de « Nos affections s'emportent au-delà de nous » n'apparaît pas dans la première version de l'essai, mais seulement dans l'édition de 1588 qui ajoute également le troisième livre dont est extrait « De la Diversion ». Il est donc possible que Montaigne ait fait cette addition au moment où il écrivait ce dernier. Les liens tissés entre cet essai et d'autres passages passent également par la similitude de leurs sources, voire même par la reprise d'exemples voisins. Ainsi l'évocation du désir de gloire posthume, qui suit la phrase que nous venons de citer, renvoie-t-elle cette fois-ci très clairement à l'essai « De la gloire », par la reprise de l'exemple d'Épicure, là encore emprunté à Cicéron :

¹⁴⁶⁷ C'est ainsi que nous avons défini les exercices discursifs mis en œuvre par Cicéron, Sénèque, Plutarque et Lucrèce.

¹⁴⁶⁸ *Essais*, III, 4, p. 76.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*, I, 3, p. 131.

¹⁴⁷¹ *Ibid.*, III, 4, p. 78.

Epicurus même se console en sa fin, sur l'éternité et utilité de ses écrits. *Omnes clari et nobilitati labores fiunt tolerabiles*¹⁴⁷².

Le passage qui lui fait écho est le suivant :

Voyons les dernières paroles d'Epicurus, et qu'il dit, en mourant : elles sont grandes et dignes d'un tel philosophe, mais si ont-elles quelque marque de la recommandation de son nom, et de cette humeur, qu'il avait décriée par ses préceptes. Voici une lettre qu'il dicta un peu avant son dernier soupir¹⁴⁷³.

La fin de cet essai le relie aussi de façon assez évidente à un autre chapitre du troisième livre, à savoir « De la vanité » :

Est-il rien sauf nous, en nature, que l'inanité sustente, sur quoi elle puisse ?¹⁴⁷⁴

Cette vacuité rejoint la dernière phrase de ce dernier :

Il n'en est une seule si vide et nécessaire que toi, qui embrasses l'univers : tu es le scrutateur sans connaissance, le magistrat sans juridiction, et après tout, le badin de la farce¹⁴⁷⁵.

Ces passerelles tendues vers d'autres essais portent à croire que « De la diversion » pourrait être le point de convergence d'une méthode assez généralement appliquée dans l'ensemble de l'œuvre.

a- L'exposé méthodologique.

Structuré de façon assez claire et assorti d'exemples concrets, l'essai « De la Diversion » expose cette méthode en formulant un certain nombre de recommandations.

L'effort de clarté se manifeste d'abord dans le plan de l'essai qui se dégage assez naturellement. Après une introduction dans laquelle l'auteur présente une série d'exemples de diversion (p. 72 à 75 « l'avantage de la course lui demeurât »), une première partie lui permet de justifier sa méthode en la présentant comme quelque chose d'ordinaire (p. 75 à p. 81 « coudre un soulier pour [...] qu'un autre le chausse »)¹⁴⁷⁶, en s'appuyant sur ce qui se fait déjà dans le domaine de la médecine et de la philosophie (la préparation à la mort et notre gestion quotidienne des passions de l'âme). Il ferme enfin le texte par un développement sur les causes de la diversion (p. 81 à 85) : nos passions sont très faciles à leurrer, elles varient au gré de ce que nos sens perçoivent et de ce que notre imagination produit.

¹⁴⁷² *Essais*, III, 4, p. 78. Réf. de la citation latine : CICÉRON, *Les Tusculanes*, II, 26, 62. Trad. : « Toutes les épreuves qui apportent gloire et renommée deviennent supportables. »

¹⁴⁷³ *Ibid.*, II, 16, p. 421. Réf. de la citation latine : CICÉRON, *Des Finibus*, II, XXX, 96.

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*, III, 4, p. 85.

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, III, 9, p. 314.

¹⁴⁷⁶ « Nature procède ainsi par le bénéfice de l'inconstance : Car le temps, qui nous a été donné pour souverain médecin de nos passions, gagne son effet principalement par là, que fournissant autres et autres affaires à notre imagination, il démêle et corrompt cette première appréhension, pour forte qu'elle soit. » (III, 4, p. 80)

Dans cet exposé de sa méthode, l'auteur manifeste également un effort de généralisation à partir d'exemples. Il distingue notamment la diversion privée et la « diversion publique »¹⁴⁷⁷. À ce sujet, un ajout manuscrit renvoie à d'autres passages des *Essais* traitant également de ce dernier sujet : « A l'aventure ai-je touché ailleurs quelque espèce de diversions publiques »¹⁴⁷⁸. Afin de donner à l'exposé une dimension opératoire, l'auteur n'omet pas non plus de préciser, au besoin, les étapes chronologiques de sa méthode. Il le fait par exemple à l'ouverture de l'essai quand il explique comment il a procédé avec le « dame vraiment affligée » qu'il devait consoler de la mort de son mari : « d'arrivée »¹⁴⁷⁹, « et »¹⁴⁸⁰, « après que je me fus appliqué un temps », « peu à peu », « et puis », « et »¹⁴⁸¹.

Cette argumentation structurée s'appuie ensuite sur un grand nombre d'exemples concrets (sauf celui d'Atalante qui est mythologique) qui jalonnent sa progression. Ils se trouvent d'abord regroupés dans l'introduction, puis en fin de deuxième partie, ils sont enfin ponctuellement présents tout au long de l'essai. Le premier est personnel, il s'agit de la consolation de la dame dont nous parlions précédemment. Le second est historique, il s'agit d'une diversion employée à des fins militaires : après avoir très rapidement évoqué le cas de Périclès pendant la guerre du Péloponnèse¹⁴⁸², l'auteur évoque la diversion par laquelle le sieur de Himbercourt a calmé la colère du peuple de Liège¹⁴⁸³. Il le conclut et résume ainsi : « Somme, que par telle dispensation d'amusements, divertissant leur furie, et la dissipant en vaines consultations, il l'endormit enfin, et gagna le jour, qui était sa principale affaire. » Le choix de ces deux exemples militaires se justifie par le sens du mot « diversion » au XVI^e siècle, comme nous l'avons souligné plus haut. Le troisième exemple enfin est mythologique, il s'agit de l'histoire d'Hippomènes qui parvient à retarder Atalante dans sa course en lui lançant des pommes d'or. Dans la deuxième partie de l'essai, après un exposé de sa méthode de diversion, deux exemples semblent développés

¹⁴⁷⁷ *Essais*, III, 4, p. 73-74.

¹⁴⁷⁸ Voir l'essai II, 23, « Des mauvais moyens employés à bonne fin » : « Montaigne a en effet évoqué plusieurs exemples, antiques, français et étrangers, où des guerres extérieures ont soustrait un état à des troubles civiles. » (Note de l'édition Pléiade, p. 1732)

¹⁴⁷⁹ *Essais*, III, 4, p. 72.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*

¹⁴⁸² Plutarque raconte dans la *Vie de Périclès*, LXV, comment ce dernier attaqua le Péloponnèse pour faire diversion : « Au début de la guerre du Péloponnèse (43 av. J.-C.), alors que les troupes conduites par Sparte avaient envahi l'Attique, Périclès, par une audacieuse campagne de diversion s'attaqua à Mégare, Epidauré puis Trézène, contraignant les troupes péloponnésiennes à regagner leurs bases. » (Note de l'éd. Pléiade, p. 1732)

¹⁴⁸³ Note de l'éd. Pléiade, p. 1732 : Comynnes raconte dans ses *Mémoires* (II, 3) « comment à la suite du siège de Liège par Charles le Téméraire, les habitants de la ville qui s'opposaient en deux factions, l'une favorable à la reddition, l'autre à la résistance, finirent, dans la nuit du 11 au 12 novembre 1467, par accepter les conditions du duc.

pour illustrer et valider son propos : Alcibiade qui coupe les oreilles et la queue de son chien, et les femmes qui feignent de fausses passions pour masquer les vraies.

Enfin, l'exposé d'une méthode opératoire ne va pas sans la formulation de règles, ce que fait encore Montaigne. Une fois n'est pas coutume, il met de côté ses réticences envers les préceptes quels qu'ils soient et formule quelques recommandations simples humblement présentées comme des « recettes aux maladies de l'âme »¹⁴⁸⁴. L'utilisation de ce terme très concret et presque familier (« recettes ») est sans doute là pour compenser le caractère ouvertement péremptoire des affirmations qui suivront, surtout dans la deuxième partie de l'essai. Dès l'ouverture de ce dernier cependant, le ton est donné avec l'insistance sur le « il faut... », répété à plusieurs reprises : « Au contraire donc, il faut aider d'arrivée et favoriser leur plainte »¹⁴⁸⁵. L'auteur semble ensuite insister encore davantage sur les modalités d'application de sa méthode, en utilisant quelques phrases péremptoires comme « voilà comment on fait »¹⁴⁸⁶, et en accumulant les injonctions, assez peu nombreuses par ailleurs dans les *Essais* : « *dissipez-la* », « *affaiblissez-le* », « *séjournez-le* », « *pourvoyez-y* »¹⁴⁸⁷.

Les domaines sur lesquels s'applique la diversion qui sont successivement abordés dans l'essai « De la Diversion » sont l'amour, le domaine militaire, la médecine, la philosophie, la religion. Au tout début de l'essai, l'auteur explique que sa méthode s'adresse au plus grand nombre, à tous ceux qui ne sont pas des sages. Ces derniers, ceux de « la première classe »¹⁴⁸⁸, comme Socrate par exemple, n'ont pas besoin de ces subterfuges. En utilisant le pronom « nous », l'auteur s'inclut parmi les autres qui, en revanche, ne sont pas capables de « juger et considérer » le problème en lui-même, mais qui ont besoin de l'aborder par le biais d'autre chose.

b- Un art de l'esquive ?

Dans cet essai, la diversion est d'abord présentée, conformément à celle pratiquée par les Épicuriens, comme un art de l'esquive qui repose sur une manipulation. C'est un simple outil dont l'utilisation est gouvernée par une recherche d'efficacité. Montaigne évalue cette dernière en explorant les multiples domaines d'application de cette pratique.

¹⁴⁸⁴ *Essais*, III, 4, p. 76.

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 76.

S'il ne la renie pas, et avoue en faire lui-même usage, il en dénonce toutefois l'artificialité.

Il montre qu'il s'agit d'une technique très répandue en passant en revue ce qu'il pense être ses différents domaines d'application. Certains sont plus ou moins surprenants : la philosophie, la vie quotidienne mais aussi la religion. Pour lui, la diversion philosophique rejoint naturellement celle qui concerne la vie quotidienne. C'est le cas dès le premier exemple développé :

J'ai autrefois été employé à consoler une dame vraiment affligée (...) ¹⁴⁸⁹.

En effet, même si Montaigne le présente comme une anecdote personnelle, ce passage s'inscrit aussi dans la tradition antique de la *consolatio* qui est d'abord une pratique philosophique avant de devenir un motif littéraire. Elle apparaît, aux premiers siècles de notre ère, chez des philosophes comme Sénèque et surtout Plutarque. Ce dernier est l'auteur d'une *Consolation à Apollonios* (qui a perdu son fils), d'une *Consolation à Bestia* et surtout d'une *Consolation à sa femme*, après la mort de leur fille Timoxéna. Ce dernier texte est bien connu de Montaigne qui y fait une seule référence assez discrète :

Plutarque même, regrette sa fille par des singeries de son enfance ¹⁴⁹⁰.

Cependant cet intertexte est plus important qu'il n'y paraît, car il revêt une valeur singulière aux yeux de l'auteur des *Essais* ¹⁴⁹¹. En effet, La Boétie en a proposé une traduction que Montaigne a lui-même publiée après la mort de ce dernier, en 1571. En outre, ce moment coïncidant avec la perte de sa propre fille (alors âgée de deux mois), l'auteur des *Essais* le dédie lui aussi à sa femme ¹⁴⁹². C'est un intertexte très important de « De la Diversion », dont la mort est le principal fil conducteur ¹⁴⁹³. La façon dont Montaigne décrit la consolation de la dame est visiblement inspirée de la pratique philosophique mise en œuvre dans le texte de Plutarque, que nous reproduirons ici dans la traduction que lit

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 81. Réf. : PLUTARQUE, *Consolation à sa femme*, 608 d.

¹⁴⁹¹ Jean Balsamo a relié l'ensemble de cet essai à la lecture que Montaigne faisait des *Œuvres morales* et des *Vies* de Plutarque dans la traduction toute récente de Jacques Amyot, en 1572 (*Essais*, éd. Pléiade, Notice de présentation de l'essai par Jean BALSAMO, p. 1336). Il voit dans un extrait de *La Vie de Périclès*, à laquelle Montaigne fait très rapidement référence dans l'introduction, l'origine du titre de cet essai (PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 1, dans *Les Œuvres morales et meslées de Plutarque*, traduites du Grec en François par Messire Jacques Amyot, à present Evesque d'Auxerre, conseiller du Roy en son privé Conseil et grand Aumosnier de France, reveue et corrigée en infinis passages..., à l'aide de plusieurs exemplaires vieux, escripts à la main, et aussi du jugement de quelques personnages excellents en sçavoir. A Paris, de L'Imprimerie de Michel de Vascosan. M. D. LXXII. Avec Privilège du Roy, t. I, p. 332-334).

¹⁴⁹² Jean VIGNES, « La lettre de consolation de Plutarque à sa femme traduite par La Boétie et ses prolongements chez Montaigne, Céline et Michaël Foessel », dans *Exercices de rhétorique* [En ligne], 9 | 2017, mis en ligne le 22 juin 2017.

¹⁴⁹³ Elle est présente au début de l'essai avec la consolation de la « dame affligée », puis au sujet de Socrate qui regarde la mort en face (p. 76), de la mort de la Boétie (p. 80), de la fille de Plutarque, et revient à la fin avec la mention des femmes « de nos montagnes » (p. 84).

Montaigne. Dans la *Consolation à sa femme*, Plutarque suit la *dispositio* habituelle de ce type de texte : les trois lieux attendus sont l'expression d'une certaine empathie (*commiseratio*) afin de montrer que l'on comprend la douleur de la personne (*amplificatio*), puis l'apaisement (*lenitas*), et enfin l'exhortation au courage et à la vertu (*exhortatio*). Montaigne reprend le lieu de la *commiseratio* dont il fait lui aussi la première étape de la diversion :

Au contraire donc, il faut aider d'arrivée et favoriser leur plainte, et en témoigner quelque approbation et excuse. Par cette intelligence, vous gagnez crédit à passer outre¹⁴⁹⁴.

Il poursuit par celui de la *lenitas*, qui est le moment de l'argumentation thérapeutique :

Et d'une facile et insensible inclination, vous vous coulez aux discours plus fermes et propres à leur guérison¹⁴⁹⁵.

De fait, Montaigne présente bien ses « raisons », dans le but de convaincre et de persuader la dame qu'elle doit surmonter son chagrin. Toutefois il souligne ses insuffisances en la matière, et l'inefficacité de sa démarche :

Aussi me trouvé-je par expérience avoir mauvaise main et infructueuse à persuader. Ou je présente mes raisons trop pointues et trop sèches : Ou brusquement, Ou trop nonchalamment. Après que je me fus appliqué un temps à son tourment¹⁴⁹⁶.

Montaigne est donc incapable de mener à bien une diversion philosophique, mais est-ce un mal ? La phrase qui précède suggère que cette inefficacité est indissociable de l'artificialité de la démarche (le philosophe fait la démonstration de ses facultés) et annonce la thématique de la vanité qui sera développée à la fin de l'essai :

Moi qui ne désirais principalement que de piper l'assistance, qui avait les yeux sur moi, m'avisai de plâtrer le mal¹⁴⁹⁷.

En outre, à regarder de plus près le texte de Plutarque, on s'aperçoit que celui-ci aussi prend des libertés par rapport à la consolation philosophique traditionnelle, et donne à la sienne une coloration nettement plus personnelle. En effet, s'il reprend le plan rhétorique il donne à son texte un mouvement nettement plus naturel¹⁴⁹⁸. Dès l'exorde, il mêle l'évocation de souvenirs personnels, et de sa propre douleur, à de premières exhortations. Montaigne s'inspire donc de cette caractéristique du texte d'origine lorsqu'il prétend abandonner une consolation philosophique trop rigide pour glisser vers une autre forme de celle-ci, plus souple et ordinaire, qui resitue la diversion dans la vie quotidienne :

¹⁴⁹⁴ *Essais*, III, 4, p. 72-73.

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴⁹⁶ *Ibid.*

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*

¹⁴⁹⁸ Jean VIGNES, art. cit., p. 2 : « (...) suivre les mouvements du texte, et ses revirements, qui peuvent paraître erratiques : ils nous semblent figurer, de la façon la plus naturelle qui soit, le conflit entre l'émotion et la raison, mais aussi l'amour d'un mari pour sa femme éloignée ».

Après que je me fus appliqué un temps à son tourment, je n'essayais pas de le guérir par fortes et vices raisons, Parce que j'en ai faite, ou que je pensais autrement faire mieux mon effet. Ni n'allai choisissant les diverses manières [que] la philosophie prescrit à consoler¹⁴⁹⁹.

C'est encore à propos du deuil des veuves qu'un autre cas de consolation ordinaire est proposé :

En une contrée près de nos montagnes, les femmes font le prêtre-martin : Car comme elles agrandissent le regret du mari perdu par la souvenance des bonnes et agréables conditions qu'il avait, elles font tout d'un train aussi recueil et publient ses imperfections : Comme pour entrer d'elles-mêmes en quelque compensation, et se divertir de la pitié au dédain¹⁵⁰⁰.

Cette référence qui semble contemporaine du fait de l'emploi de « nos », est en réalité empruntée à Cicéron, si bien que le quotidien en question est antique.

Dans cet essai, la diversion philosophique rejoint aussi une autre forme de celle-ci, nettement plus surprenante et subversive, à savoir la religion. Selon Montaigne, le fait de se projeter dans la vie après la mort est une façon de ne pas affronter la mort réelle, c'est donc une forme de diversion. S'il cite l'exemple singulier du dévot sur l'échafaud, son propos pourrait tout aussi bien s'appliquer à n'importe quel chrétien :

Ces pauvres gens, qu'on voit sur un échafaud, remplis d'une ardente dévotion, y occupant tous leurs sens, autant qu'ils peuvent : les oreilles aux instructions qu'on leur donne : les yeux et les mains tendus vers le ciel¹⁵⁰¹.

La description de « ces pauvres gens » évoque les différents sens à travers la mention des « oreilles », des « yeux » et des « mains ». L'« ardente dévotion » qui leur demande d'appliquer leurs sens fait sans doute référence aux méditations chrétiennes de l'époque comme celles des jésuites, qui accordent une large place à ces derniers. Ces pratiques seraient donc des leurres. Le passage qui suit ajoute encore à la subversivité du propos. Montaigne oppose Socrate, capable de regarder la mort en face, aux disciples d'Hégésias, puis aux Chrétiens. Selon lui, les premiers ont besoin d'un maître en philosophie. Hégésias, traditionnellement rattaché à l'école cyrénaïque, leur enseignait que la mort était préférable puisque le bonheur était inaccessible pour ceux qui ne sont pas des sages. Les seconds ont besoin d'hommes d'Église, qui leur enseignent qu'une vie meilleure les attend après la mort. Dans les deux cas, nous dit Montaigne, la foi est une diversion, proposée aux personnes qui ne sont pas capables d'affronter la mort en elle-même. En d'autres termes, la religion chrétienne illusionnerait ses fidèles en idéalisant la perspective de la vie éternelle, mais aussi, comme Hégésias, en présentant le bonheur comme inaccessible dans la vie terrestre (du moins pour les hommes du commun). On mesure la portée sub-

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

versive de tels propos qui présentent un des principaux éléments du dogme chrétiens comme un subterfuge, voire un mensonge.

Dans les différents domaines abordés, Montaigne présente la diversion comme un artifice, c'est-à-dire comme quelque chose qu'il a pour habitude de dénoncer. Elle s'inscrit dans une démarche pragmatique dans la mesure où elle est gouvernée par la recherche de l'utilité, une notion qui est explicitement convoquée par l'auteur : « Epicurus même se console en sa fin, sur l'éternité et utilité de ses écrits »¹⁵⁰² et « je l'ai souvent essayé avec utilité : Rompez-la à divers désirs »¹⁵⁰³. Elle était aussi présente dans les essais que nous avons relevés comme clairement liés à celui. « Nos affections s'emporent au-delà de nous » mentionne par exemple « les pensées et propositions inutiles »¹⁵⁰⁴ qui font écho aux « pensements utiles »¹⁵⁰⁵ qui figurent dès l'ouverture de « Sur des vers de Virgile ». Dans ces différents passages, Montaigne ne renie pas cette utilité et la recherche.

Il présente aussi la diversion comme un art du détour, et de la déviation, comme le montre le vocabulaire utilisé tout au long de l'essai, et surtout de façon massive dans son introduction. Le mot « diversion » au singulier ou au pluriel est utilisé plusieurs fois¹⁵⁰⁶. D'autres synonymes sont aussi employés comme « ce fourvoisement et divertissement »¹⁵⁰⁷. Mais ce sont les verbes qui sont les plus nombreux, car ils permettent d'exprimer une action, et c'est bien elle qui intéresse ici l'auteur : « piper »¹⁵⁰⁸, « transférer », « gauchissant », « divertissant et [...] dissipant »¹⁵⁰⁹, « se détourner »¹⁵¹⁰, « *declinat cursu* » (elle détourne sa course), « ils le divertissent et dévoient »¹⁵¹¹, « *abducendus [...] est* » (il faut détourner), « décliner et gauchir », « ils détournent »¹⁵¹², « détourner les yeux », « dissipant »¹⁵¹³, « nous divertissent et détournent »¹⁵¹⁴, « détournai », « dissipez-la »¹⁵¹⁵, « divertit et détourne »¹⁵¹⁶. Remarquons d'ailleurs que beaucoup de ces verbes fonctionnent par couple surtout lorsque l'un des

¹⁵⁰² *Essais*, III, 4, p. 78.

¹⁵⁰³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*, I, 3, p. 132.

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, III, 4, p. 86.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, III, 4, p. 73 (deux occurrences), p. 80.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 74-75.

¹⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵¹¹ *Ibid.*

¹⁵¹² *Ibid.*, p. 76.

¹⁵¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

deux est le verbe divertir. De fait, puisque c'est bien ce terme qu'il s'agit de définir dans l'essai, l'ajout d'un autre verbe permet d'en préciser le sens et d'en cerner les contours : « dissiper », « détourner », et « dévoyer » apparaissent donc comme autant de variations possibles du verbe « divertir ». La diversion est donc un art de l'esquive. Elle est aussi un artifice parce qu'elle est fondée sur le mensonge : c'est un leurre que l'on s'applique à soi-même ou que d'autres font naître en nous. Tous les premiers exemples de l'essai montrent des cas de diversion réalisés sur autrui par Montaigne (sur la « dame affligée » ou le « jeune prince »¹⁵¹⁷ qui voulait se venger) ou par une personne réelle (le Sieur de Himbercourt¹⁵¹⁸, les médecins) ou mythologique (Hippomène¹⁵¹⁹). Puis le texte semble progressivement glisser vers celle que l'on exerce sur soi-même (« ces pauvres gens [...] remplis d'une ardente dévotion »¹⁵²⁰, Xénophon, Épicure¹⁵²¹, et surtout Montaigne lui-même...). La diversion est enfin un leurre parce qu'il s'agit de « transférer la pensée des choses fâcheuses aux plaisantes »¹⁵²² de façon artificielle. Ce travail de manipulation de soi repose sur l'imagination : il consiste à substituer à une imagination désagréable une autre qui le soit moins. C'est elle qui nous fait prendre pour vrai ce qui ne l'est pas, nous illusionne :

Que je me jette à faire des châteaux en Espagne : mon imagination m'y forge des commodités et des plaisirs : desquels mon âme est réellement chatouillée et réjouie (...) ¹⁵²³.

Cependant, si l'image est un leurre, les réactions qu'elle provoque dans l'âme et le corps sont bien réelles (« l'âme est réellement chatouillée et réjouie »). Pour Montaigne comme pour les Épicuriens, apprendre à susciter ces imaginations, c'est apprendre à se gouverner. Cependant la pratique montaignienne de la diversion ne saurait se réduire à cet art pragmatique de l'esquive.

c- Un détour pour revenir à soi.

Cet essai procède à un retournement : il montre que cette technique de diversion est en réalité ancrée dans notre nature. Elle est encore la preuve que la Nature sait se faire artiste : l'âme s'illusionne elle-même naturellement. Bien plus qu'un art de l'esquive, la diversion apparaît dans les *Essais* comme une nouvelle méthode qui retourne à notre

¹⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵²⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵²¹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵²² *Ibid.*, p. 73.

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 85.

avantage le dérèglement naturel de notre esprit. C'est pourquoi elle s'inscrit tout à fait dans le projet montaignien de retour au naturel : elle transforme ce dernier en choix.

Cette méthode est d'abord originale dans ses fondements : elle n'expose pas à un risque de dispersion parce qu'elle n'est pas artificielle mais naturelle. En effet, notre nature et la Nature étant inconstantes, nous procédons déjà par diversion sans nous en rendre compte. Cette dernière s'appuie sur la capacité de l'imagination à nous illusionner, or notre rapport au monde s'établit par l'intermédiaire de l'imagination : il n'est pas immédiat. L'auteur passe par l'image du regard que nous portons sur les choses afin de le définir. Socrate est celui qui regarde la mort en face :

Il [Socrate] fiche là justement sa vue, et s'y résout, sans regarder ailleurs¹⁵²⁴.

À l'inverse, les dévôts regardent le ciel (les yeux et les mains tendus au ciel ». Ils suivent en cela un ordre qui leur a été donné :

À ceux qui passent une profondeur effroyable, on ordonne de clore ou détourner les yeux¹⁵²⁵.

Ce n'est pas la mort qui nous fait peur, mais la façon dont nous nous la représentons, c'est-à-dire la façon dont nous la voyons, ou plutôt celle dont nous la regardons. L'auteur lui-même n'y échappe pas :

Je voyais nonchalamment la mort quand je la voyais universellement, comme fin de la vie : je la gourmande en bloc, par le menu, elle [me] pille¹⁵²⁶.

Il définit ce regard par une série d'oppositions entre superficialité et profondeur. Socrate est celui qui « fiche là justement sa vue »¹⁵²⁷, c'est-à-dire qui la plante en profondeur. À l'opposé les âmes communes n'appréhendent les choses que de façon « superficielle » : elles n'en restent qu'à la « croûte »¹⁵²⁸, l'« écorce ». De plus, elles ont un regard myope, qui s'attache aux détails sans les replacer dans un ensemble :

Peu de choses nous divertit et détourne : car peu de choses nous tient. Nous ne regardons guère les sujets en gros et seuls : ce sont les circonstances ou des images menues et superficielles qui nous frappent, Et des vaines écorces qui rejaillissent des sujets¹⁵²⁹.

Par ces images, il montre que nous nous attachons naturellement aux circonstances et manquons la chose elle-même. Plutarque « regrette sa fille par des singeries de son en-

¹⁵²⁴ *Essais*, III, 4, p. 76.

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵²⁶ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵²⁸ *Ibid.*, p. 78 : « Voir les arguments de [la] philosophie vont à tous coups côtoyant et gauchissant la matière : et à peine essayant sa croûte ». Cette image très concrète de la croûte se retrouve également au début de l'essai « De l'institution des enfants » : Montaigne dit être homme « qui n'a goûté des sciences que la croûte première en son enfance » (I, 26, p. 312). Elle est également présente dans « De la tristesse » (I, 2, p. 130) : « J'ai l'appréhension naturellement dure ; Et l'encroûte et épaissis tous les jours par discours ».

¹⁵²⁹ *Essais*, III, 4, p. 81.

fance », plutôt que par des traits plus fondamentaux de son caractère. Une phrase est très importante à cet égard, ce d'autant plus qu'elle a manifestement fait hésiter son auteur¹⁵³⁰ :

Et telles autres circonstances nous amusent, divertissent [et] détournent de la considération [de] la chose en soi¹⁵³¹.

Cette attention portée aux circonstances est un signe de notre vanité. Parce que nous percevons le monde par les sens que nous ne sommes agités par de « vains accidents »¹⁵³². Et ce ne sont pas les accidents qui sont vains, mais l'attention que nous leur portons. L'auteur réalise ainsi un imperceptible glissement vers une dénonciation de la précarité de nos passions, et plus largement de nos pensées qui, selon André Tournon, ouvre ainsi la voie vers ce qui sera, dans l'essai « De la Vanité », la définition d'une « sagesse à sa mesure »¹⁵³³. La méthode de diversion est un ressort majeur de la philosophie de l'ordinaire de Montaigne et des pratiques qu'elle met en œuvre. Selon lui, nos passions sont des puissances trompeuses, par elles, l'âme parvient à se piper elle-même. En effet, l'homme est en mesure de créer artificiellement des passions, par le biais de l'imagination, comme celles qui relèvent de la fable ou de la fiction¹⁵³⁴ : Montaigne parle alors d'« affection contrefaite » ou de « passion fantastique »¹⁵³⁵.

Frivole cause : me direz-vous : Comment cause ? Il n'en faut point pour agiter notre âme : Une rêverie sans corps et sans sujet la régente et l'agite¹⁵³⁶.

Cette méthode est ensuite originale dans son mode de fonctionnement. Loin d'une ambitieuse invention philosophique, la diversion montaignienne se présente comme la formalisation de quelque chose que nous faisons déjà sans nous en rendre compte, étant donné notre propension à l'inconstance et au leurre : elle consiste par contre à le transformer en choix. La méthode de diversion consiste à mettre à profit notre vanité, en la transformant en quelque chose d'utile :

Est-ce raison que les arts mêmes se servent et fassent leur profit de notre imbécillité et bêtise naturelle ?¹⁵³⁷

¹⁵³⁰ Note 6, p. 514 : « Cette phrase, rayée dans la partie imprimée, est réécrite en marge, puis à nouveau biffée d'un léger trait de plume ; mais comme sa suppression n'est pas confirmée par d'autres traits (contrairement à la pratique habituelle de Montaigne lorsqu'il rature un passage), nous la maintenons dans le texte. »

¹⁵³¹ *Ibid.*, III, 4, p. 78.

¹⁵³² *Ibid.*, p. 83.

¹⁵³³ Note de l'édition des *Essais* à l'Imprimerie nationale, présentation d'André Tournon, tome 3, p. 528.

¹⁵³⁴ Emiliano FERRARI, op. cit., p. 273-274.

¹⁵³⁵ *Essais*, III, 4, p. 85.

¹⁵³⁶ *Ibid.*, p. 84-85.

¹⁵³⁷ *Ibid.*, III, 9, p. 83.

L'articulation du rôle et du contre-rôle est une nouvelle fois au cœur de cette pratique d'exercice : le premier laisse libre cours aux diversions en tous genres, tandis que celles-ci sont ressaisies et maintenues à distance par le second. La diversion que propose Montaigne, contrairement à sa version traditionnelle, permet donc d'éviter l'illusion. Contrairement à ce qu'affirme Emiliano Ferrari, elle repose moins sur un principe d'opposition des contraires que sur celui de la variation. Ce dernier a systématisé la méthode de diversion de Montaigne en y voyant une pratique des « passions compensatrices »¹⁵³⁸ et s'appuie sur cette idée pour en faire un précurseur de la philosophie moderne car celle-ci sera ensuite reprise par Bacon, Spinoza et Hume. Il est vrai que Montaigne pratique bien cette opposition d'une passion contraire pour guérir le jeune prince de ses envies de vengeance :

Je la laissai là : et m'amusai à lui faire goûter la beauté d'une image contraire : l'honneur, la faveur, la bienveillance qu'il acquerrait par clémence et bonté¹⁵³⁹.

Il semble systématiser cette approche dans les lignes suivantes :

Une aigre imagination me tient, je trouve plus court, que de la dompter, la changer. Je lui en substitue, si je ne puis la combattre, je lui échappe (...) ¹⁵⁴⁰.

Cette technique se justifie ici pour son efficacité. Cependant la diversion montaignienne est loin de se limiter à cette opposition des contraires, comme il le souligne dans d'autres passages de cet essai :

Si je ne puis contraire, au moins autre¹⁵⁴¹.

Il dit même préférer une autre technique, qu'il juge moins rigide et donc plus adaptée aux âmes ordinaires dans lesquelles il s'inclut : gauchir insensiblement l'imagination par une imagination voisine. C'est l'approche qu'il présente comme la plus efficace pour consoler la dame affligée au début de l'essai. Pour l'auteur, mieux vaut « gauchir insensiblement », « imperceptiblement », que s'opposer de façon frontale. Il préconise « une facile et insensible inclination »¹⁵⁴², un gauchissement progressif et imperceptible, une certaine « mollesse » qui s'oppose aux « raisons trop pointues et trop sèches »¹⁵⁴³ qu'il mentionnait quelques lignes plus haut :

Mais déclinant tout mollement nos propos, et les gauchissant peu à peu aux sujets plus voisins : et puis un peu plus éloignés, selon qu'elle se prêtait plus à moi, je lui dérobaï im-

¹⁵³⁸ Albert HIRSCHMAN, *Les Passions et les intérêts*, trad. fr. P. Andler, Paris, PUF, 2005, chap-
« Les passions compensatrices », p. 23-32.

¹⁵³⁹ *Essais*, III, 4, p. 79.

¹⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵⁴¹ *Ibid.*

¹⁵⁴² *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁴³ *Ibid.*

perceptiblement cette pensée douloureuse, et la tins en bonne contenance et du tout rapaisée autant que j'y fus. J'usai de diversion¹⁵⁴⁴.

La diversion exercée sur autrui n'est efficace que lorsqu'elle s'adapte à son destinataire. C'est ce que fait ici Montaigne qui module ses propos « selon [que la dame] se prêtait plus à [lui] ». La diversion montaignienne est un détour par la diversité, la variété naturelles, c'est pourquoi elle use de la variation plus que de l'opposition des contraires :

Toujours la variation soulage, dissout et dissipe : Si je ne puis la combattre, je lui échappe : En la fuyant, je la fourvoie, je ruse¹⁵⁴⁵.

L'originalité de la méthode de Montaigne réside enfin dans les objectifs qu'elle poursuit. Cette pratique se justifiait jusqu'alors par la recherche d'une certaine stabilité constitutive de la sagesse. Ce n'est plus le cas pour lui, qui accepte au contraire l'inconstance et la variation. Plus encore, comme le montrera l'analyse de « Sur des vers de Virgile », il recherche ce mouvement et va jusqu'à le recréer quand il estime qu'il s'est trop apaisé. L'usage des représentations ne vise pas à libérer l'homme des passions, mais au contraire à en produire de nouvelles. Le processus de diversion érigé en méthode réfléchie suppose un dédoublement interne qui engendre un retour réflexif annulant la dispersion initiale. Montaigne amoindrit la douleur du deuil en se faisant amoureux par art, puis se regarde en train de procéder et l'analyse. C'est ce retour qui justifie le détour initial. Pensant que cette méthode de diversion est un exercice spirituel assez largement appliqué dans l'ensemble des *Essais*, nous prendrons l'exemple de « Sur des vers de Virgile » pour en faire la démonstration.

3- « Sur des vers de Virgile » : de la méthode à l'exercice ?

Fait assez rare pour être noté, l'enchaînement entre le chapitre sur la « Diversion » et le suivant « Sur des vers de Virgile » se fait de façon assez fluide. Après avoir terminé le précédent essai sur l'idée que notre âme, versatile, n'a pas besoin de causes pour s'agiter¹⁵⁴⁶, et souligné l'intrication qui existe entre l'âme et le corps en matière de passions, l'auteur commence un nouveau chapitre fondé sur une idée très proche : pendant la vieillesse, il revient à l'esprit d'égayer un corps qui n'est plus en mesure d'assurer cette fonction. L'auteur devenu vieux loue et recherche la passion amoureuse car le seul « sou-

¹⁵⁴⁴ *Ibid.*

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵⁴⁶ « Comment cause ? Il n'en faut point pour agiter notre âme : Une rêverie sans corps et sans sujet la régente et l'agite. » (III, 4, p. 84 et 85)

venir des amours passés éloigne la mélancolie de la vieillesse »¹⁵⁴⁷. Plus qu'une simple explication, il propose alors une démonstration de l'efficacité de sa méthode de diversion exposée dans l'essai précédent par la mise en pratique de cette dernière. Il passe en quelque sorte « du discours de la méthode » aux « travaux pratiques »¹⁵⁴⁸, et nous montre comment il s'illusionne lui-même et au passage illusionne son lecteur. Cette pratique, si elle relève bien des exercices spirituels par la volonté de régie de soi qu'elle affiche, n'en est pas moins tout à fait originale. Alors que toutes les approches traditionnelles convergeaient vers l'idée d'une recherche de la sagesse, pour Montaigne, à l'heure de la vieillesse, rester « maître de soi » revient au contraire à réapprendre la fougue naturelle de ses jeunes années : l'art peut se faire plus naturel que la nature elle-même, quand celle-ci est prise à défaut par la dégénérescence de vieillesse. C'est un véritablement renversement qu'il propose dans cet essai par rapport aux exercices spirituels traditionnels.

Nous montrerons comment cet essai réalise un exercice de diversion, qui élabore artificiellement les conditions d'un retour au naturel en rendant à l'auteur la fécondité que la vieillesse lui avait enlevée. À cette fin, Montaigne propose une nouvelle méthode qui repose sur une excitation des désirs et va à l'encontre de tous les exercices antérieurs qui visaient au contraire à les canaliser voire à les annihiler. Montaigne fait le constat d'une déperdition de la Nature avant de proposer cette nouvelle méthode qui recrée le naturel.

a- Un constat de départ : une déperdition de la Nature

Nous avons montré que la Nature était très largement valorisée dans les *Essais* en tant que source de fécondité et que le discours et la pensée naturels devaient tenter de la préserver ou de la recréer. Pour lui, la vieillesse est le moment d'une déperdition de cette fécondité et ce problème qui vient du corps se répercute dans l'âme. Aussi s'inscrit-il dans un questionnement intemporel : peut-on arrêter ou différer le vieillissement ? Après avoir défini les symptômes personnels qu'il décrit, nous en rechercherons les origines antiques mais aussi contemporaines. En effet, la vieillesse est un sujet de réflexion à la fois récurrent et complexe à la Renaissance :

Elle apparaît donc aux hommes de la Renaissance comme une période ambiguë, où la sagesse voisine avec la folie, l'allégresse avec la tristesse, la maîtrise avec la perte de soi¹⁵⁴⁹.

¹⁵⁴⁷ Note de début de chapitre IV de l'édition folio, p.512.

¹⁵⁴⁸ Olivier GUERRIER, *Quand les poètes feignent : fantaisie et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, coll. Etudes montaignistes n°40, 2002, p. 246.

¹⁵⁴⁹ Bruno MÉNIEL, « Vieillir à la Renaissance », éd. Colette H. Winn et Cathy Yandell », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2009, p. 1.

La vieillesse dont il est question dans les *Essais* n'est pas un concept, mais une expérience personnelle et quotidienne, comme elle l'était déjà dans les *Lettres à Lucilius*. Montaigne la vit avant tout la vieillesse dans son corps. Il en proie à un lent refroidissement qu'il mentionne dès l'ouverture de l'essai et qui en constituera un des fils directeurs, associé au réchauffement qu'il requiert (« le réchauffer »¹⁵⁵⁰) :

Les ans me font leçon tous les jours, de froideur (...) ¹⁵⁵¹.

Cette condition est contraire au feu vital, traditionnellement associé à la fécondité de la « bouillante »¹⁵⁵² jeunesse. C'est pourquoi elle le rend inapte aux ébats amoureux qui requièrent au contraire une certaine flamme.

(...) de peur que je ne sèche, tarisse et m'aggrave de prudence¹⁵⁵³.

Il est enfin en proie à une certaine pesanteur associée à une forme d'inertie, contraire au mouvement de la vie :

Je ne suis méshui que trop rassis, trop pesant, et trop mûr¹⁵⁵⁴.

Or Montaigne avoue détester l'inertie :

Je hais quasi à pareille mesure une oisiveté croupie et endormie, comme un embesognement épineux et pénible. L'un me pince, l'autre m'assoupit : J'aime autant les blessures comme les meurtrissures, et les coups tranchants, comme les coups orbes¹⁵⁵⁵.

Cette pesanteur rend le corps insensible, il ne réagit plus aux « chatouilles », et ses mains sont « gourdes »¹⁵⁵⁶. Ces trois caractéristiques du corps vieillissant se retrouvent concentrées dans un passage de l'essai qui précède l'importante citation de Virgile :

Il y a encore quelque demeurant d'émotion et chaleur après la fièvre,

Nec mihi deficiat calor hic, hiemantibus annis.

Tout asséché que je suis, et appesanti, je sens encore quelques tièdes restes de cette ardeur passée (...) ¹⁵⁵⁷.

Mais la vieillesse a aussi des répercussions dans son âme : elle s'assagit (elle est donc moins gaie), s'endort. Le préambule de l'essai pose déjà se constat :

Les conditions de la vieillesse ne m'avertissent que trop, m'assagissent et me prêchent. De l'excès de la gaieté je suis tombé en celui de la sévérité : plus fâcheux¹⁵⁵⁸.

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, III, 5, p. 159.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 161 : « J'ai honte de me trouver parmi cette verte et bouillante jeunesse ».

¹⁵⁵³ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 157.

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 97. Réf. citation latine : Jean SECOND, *Élégies*, I, III, 29. Trad. : « Que cette chaleur ne me fasse pas défaut à l'hiver de ma vie. »

¹⁵⁵⁸ *Essais*, III, 5, p. 86.

Conséquence de cet assagissement, une certaine tranquillité qui, loin de l'idéal antique de la *tranquillitas* de la philosophie romaine ou de l'*ataraxie* grecque, est devenue pour lui une donnée naturelle et subie. C'est pourquoi il la rejette :

La tranquillité sombre et stupide, se trouve assez pour moi, mais elle m'endort et entête : je ne m'en contente pas¹⁵⁵⁹.

Le mot « stupide » renvoie à cette immobilité contraire au mouvement vital puisque c'est un emprunt au latin *stupidus* qui signifie « étourdi, interdit ; immobile, en extase », lui-même dérivé de *stupere* « être engourdi, demeurer immobile »¹⁵⁶⁰. Il est encore employé dans le préambule de l'essai pour désigner la tempérance naturellement engendrée par les années et qui représente aux yeux de l'auteur une force d'inertie qui le « tire trop arrière » en le privant d'une instabilité d'ordinaire décriée par les philosophes :

Je me défends de la tempérance, elle me tire trop arrière, et jusques à la stupidité¹⁵⁶¹.

La Nature est ainsi devenue source de dérèglement et non plus sujet de contentement. Dans l'essai « De la Physionomie », le lien entre l'inertie du corps et celle de l'esprit est suggérée par l'image surprenante de l'âme constipée :

La maturité a ses défauts, comme la verdeur, et pires : Et autant est la vieillesse incommode à cette nature de besogne [l'écriture], qu'à toute autre. Quiconque met sa décrépitude sous la presse, fait folie, s'il espère en épreindre des humeurs qui ne sentent le disgrâcié, le rêveur et l'assoupi. Notre esprit se constipe et se croupit en vieillissant¹⁵⁶².

La vieillesse telle que la présente ici Montaigne est une forme de lente décrépitude, figurée par la déperdition progressive de la chaleur, de l'humidité et du mouvement vitaux. Elle est une mort progressive, un moment intermédiaire par lequel la jeunesse et la vie meurent en nous : autrement dit, « un passage »¹⁵⁶³. Cette vision était déjà présente dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir » :

Mais conduits par sa main [celle de la Nature], d'une douce pente et comme ensensible, peu à peu, de degré en degré, elle nous roule dans ce misérable état, et nous y apprivoise. Si que nous ne sentons aucune secousse, quand la jeunesse meurt en nous : qui est en essence et en vérité, une mort plus dure, que n'est la mort entière d'une vie languissante, et que n'est la mort de la vieillesse¹⁵⁶⁴.

Cette façon de concevoir la vieillesse comme une déperdition de la Nature, a-t-elle des antédédents antiques ou contemporains, philosophiques, poétiques ou médicaux ? Sans doute faut-il relativiser l'idéalisation de la vieillesse dans le monde gréco-romain telle que l'évoque Foucault dans l'*Herméneutique du sujet*. Selon lui, elle serait considé-

¹⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵⁶⁰ Article « Stupide », dans *Trésor de la langue française* [en ligne], consulté le 30 septembre 2018, URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/stupide>.

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁶² *Essais*, III, 12, p. 392.

¹⁵⁶³ *Essais*, III, 2, p. 34 : « Je ne peins pas l'être, je peins le passage ».

¹⁵⁶⁴ *Ibid.*, I, 20, p. 234.

rée comme le point d'accomplissement de l'existence, une valorisation dans laquelle il voit un des effets du déplacement de la pratique de soi de la fin de l'adolescence à l'âge mûr, à l'époque de Socrate et Platon. À partir de ce moment, l'homme adulte doit s'occuper de lui-même afin de préparer sa vieillesse. En effet, cette vieillesse idéale n'est accessible qu'au prix d'un travail sur soi¹⁵⁶⁵. Il faut donc se préparer, s'exercer (exercice de la mort, etc.) dans le but d'atteindre le point d'accomplissement de la vie, ce « but positif de l'existence »¹⁵⁶⁶ :

Ayant acquis toute l'expérience possible, le vieillard va être celui qui est souverain sur lui-même, et qui peut se satisfaire entièrement avec lui-même », il a « en lui toute sa joie et sa satisfaction¹⁵⁶⁷. S'il souligne que la valeur de la vieillesse a déjà à l'époque une valeur ambiguë, (elle serait « honorable » mais non pas « désirable »¹⁵⁶⁸), Foucault semble surestimer son idéalisation. Elle n'est pas toujours valorisée chez Plutarque, notamment en ce qui concerne ses héros des *Vies des hommes illustres* :

Plutarque donne de la vieillesse de ses protagonistes une image proche de celle que ses sources lui fournissent : ils sont malades, fatigués, irritables, peureux, portés vers les plaisirs (...) ¹⁵⁶⁹.

Si certains se distinguent par une vieillesse harmonieuse, ce sont ceux dont la vie était déjà vertueuse et qui ont su joindre l'exercice à une bonne nature. C'est à ces seules conditions que la vieillesse peut devenir le point d'accomplissement d'une nature singulière. Elle ne l'est pas en revanche pour les vieillards qui ne maîtrisent pas leurs passions, par exemple pour ceux qui ne restent pas mesurés en matière sexuelle¹⁵⁷⁰. Pour Plutarque et plus généralement pour les Stoïciens, il n'est pas question d'une déperdition de la Nature, puisque celle-ci est conçue comme providentielle (la vieillesse est dans l'ordre des choses, elle est naturelle), cependant, la vieillesse ne garantit pas non plus la sagesse.

À rebours d'une représentation traditionnelle de la vieillesse qui fait d'elle le temps par excellence de la sagesse, l'éthique stoïcienne [...] semblait peu susceptible d'en offrir une valorisation. Parce qu'elle n'a cessé de poser que la vertu ne dépend d'aucune circonstance, la vieillesse — comprise comme ce temps déterminé de la vie — y constitue un indifférent (*adiaphoron*). C'est dire, en langage stoïcien, qu'elle ne dispose pas de valeur en elle-même mais que sa valeur dépend de la qualité de l'usage — vertueux, c'est-à-dire conforme à la nature (*kata physin*), ou non — que nous en faisons. [...] Il n'y a donc pas de temps privilégié pour être sage et pour « mener sa vie » (*agere uitam*)¹⁵⁷¹.

¹⁵⁶⁵ Dans les *Questions Naturelles*, Sénèque explique que le vieillard n'a plus de temps à perdre, et qu'il doit donc se concentrer sur lui-même. Le philosophe souligne alors la nécessité d'un travail (*labor*), rapide qui plus est (*velocitas*), car la mort est proche (Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 252).

¹⁵⁶⁶ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., 74.

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵⁶⁸ *Ibid.*

¹⁵⁶⁹ Marine GLÉNISSON, « La Vieillesse des héros des *Vies* de Plutarque », dans *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018, p. 217.

¹⁵⁷⁰ C'est un point que développe Plutarque dans ses *Œuvres morales*, et que développe aussi Montaigne dans cet essai, p. 161-163.

¹⁵⁷¹ Marion BOURBON, « Quand vieillir, c'est vivre : la vieillesse comme expérience chez Sénèque », dans *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018, p. 181.

C'est donc seulement sous certaines conditions (une bonne nature et de l'exercice), que la vieillesse peut être le moment de la sagesse. Sénèque s'inscrit dans cette tradition¹⁵⁷². Pour les mêmes raisons, Cicéron présente Caton comme un parangon de cette dernière dans le *De senectute*. Cependant, dans tous ces textes, cette vieillesse parfaite est celle du sage et non de l'homme du commun. De fait, Foucault concentre son analyse sur les textes philosophiques alors que le thème de la vieillesse est aussi très largement traité, pendant l'Antiquité, par les médecins et les poètes. Si les trois philosophes que nous venons de citer sont très présents dans cet essai¹⁵⁷³, n'oublions pas que celui-ci prend pour thème central la poésie (ce type de référence est le plus abondant), et que Montaigne a déjà démontré sa connaissance des textes médicaux, notamment de ceux d'Hippocrate (V^e siècle av. J.-C.) et de Galien. Que leur emprunte-t-il ?

La vieillesse est nettement moins valorisée par les poètes antiques. Sénèque, parlant de Virgile, souligne la façon pour le moins négative dont ce dernier l'aborde dans ses vers. Il relève que le poète associe souvent à cette dernière l'épithète « triste » : « voici venir les maladies, la triste vieillesse », « C'est le séjour des pâles maladies, la triste vieillesse »¹⁵⁷⁴, ou encore le vers cité par Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* et dans *De la Brièveté de la vie*¹⁵⁷⁵ : « les meilleurs de nos jours, pour nous, pauvres mortels, sont toujours les premiers à fuir ! » Chez Virgile, ce thème de la fuite du temps résonne alors comme une invitation à profiter de sa jeunesse avant qu'elle ne s'éloigne. L'auteur s'éloigne ici ouvertement des « discours sérieux et sages »¹⁵⁷⁶ de la philosophie pour leur préférer la gaieté de la poésie latine. L'ouverture de « Sur des vers de Virgile » repose sur une opposition assez systématique de citations poétiques et philosophiques. Prenons par exemple celle d'Horace (« Mêlé à ta sagesse un grain de folie ») et celle de Cicéron

¹⁵⁷² SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 93, 7. Texte latin : « *Aetas inter externa est. Quamdiu sim alienum est : quamdiu ero, {uere} ut sim, meum est. Hoc a me exige, ne uelut per tenebras aeuum ignobile emetiar, ut agam uitam, non ut praeteruehar* ». Trad. de Marion Bourbon dans art. cit., p. 181 : « le temps de la vie fait partie des choses extérieures (*externa*). La durée de la vie ne relève pas de moi ; relève de moi de vivre avec plénitude tout le temps qui m'a été donné. Ce qu'il faut me demander, c'est de ne pas traverser le temps de la vie dans l'obscurité et les ténèbres, de mener ma vie (*ut agam uitam*), et non de me laisser emporter (*non ut praeteruehar*).

¹⁵⁷³ Références à Plutarque : *De la Curiosité* (deux fois), *Les Dits notables des anciens rois* (deux fois), *De la mauvaise honte*, *Vie de Lycurgue*, *Le Troisième livre des propos de table*, *Comment on pourra recevoir utilité de ses ennemis*, *De l'amour* (trois fois), *Les demandes des choses romaines*, *De la tranquillité de l'âme*, *Vie de Démosthène*, *Comment pourra-t-on discerner le flatteur d'avec l'ami* (deux fois), *Vie de Démétrius*, *Vie d'Agésilas*, *Les Dits notables des Lacédémoniens*. Références à Sénèque : *Lettres à Lucilius* (LIII, XXXIII, deux fois XCV)

Références à Cicéron : *De senectute* (deux fois), *Tusculanes*, *De finibus*.

¹⁵⁷⁴ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, letter 108, 24, citée et traduite par Michel FOUCAULT dans *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 332.

¹⁵⁷⁵ SÉNÈQUE, *De la Brièveté de la vie*, VIII, 2.

¹⁵⁷⁶ *Essais*, III, 5, p. 86.

quatre lignes plus bas (« pourquoi le français ici ? à un corps frêle, toute atteinte est préjudiciable »). À la Renaissance, les poètes reprennent cette thématique, en lui donnant des implications beaucoup plus personnelles. L'angoisse de la mort est notamment un thème récurrent chez Ronsard¹⁵⁷⁷, qui l'associe au lyrisme dans les *Sonnets pour Hélène*. Étienne Pasquier, mort très vieux pour l'époque (à quatre-vingt-six ans), décline lui aussi le thème du vieillard amoureux dans la quatrième partie de ses *Jeux poétiques*¹⁵⁷⁸. Si les poètes contemporains tant décriés pour leurs vains artifices, ne sont naturellement pas cités dans cet essai, cette thématique qu'ils véhiculent rejoint le texte de Montaigne.

De même, pendant l'Antiquité, mais aussi à la Renaissance, la vieillesse est un grand sujet d'étude pour la médecine. À ces deux époques, elle ne la conçoit pas comme une maladie, mais comme une altération naturelle du corps et comme la privation d'un état de santé initial¹⁵⁷⁹. Cet essai s'en fait manifestement l'écho lorsqu'il la présente comme une déperdition de la Nature. En Grèce antique, les médecins se concentrent sur les soins spécifiques à cet âge de la vie, c'est pourquoi l'étude de la vieillesse est désigné par le terme gérocomie (γηροκομία), c'est-à-dire le fait de prendre soin (κομία) de la vieillesse (γηρο). Il rejoint l'impératif philosophique du souci de soi, c'est pourquoi ce terme est également repris par certains philosophes, notamment Plutarque¹⁵⁸⁰. À cette fin, les médecins antiques élaborent des régimes censés redonner une certaine vigueur au corps endormi. Galien (II^e siècle ap. J.-C.) y consacre le cinquième livre de son *Traité sur la préservation de la santé*. Il recommande ainsi de boire du vin, afin de réchauffer la disposition froide et sèche du vieillard. Montaigne semble s'y référer lorsqu'il écrit :

Il faudrait donner le fouet à un jeune homme, qui s'amuserait à choisir le goût du vin, et des sauces : Il n'est rien que j'aie moins su et moins prisé. À cette heure, je l'apprends : J'en ai grande honte, mais qu'y ferais-je ?¹⁵⁸¹

¹⁵⁷⁷ Javier, BENITO DE LA FUENTE, « « La rose et le squelette ». L'angoisse de la vieillesse à la fin de la Renaissance à travers les poésies de Ronsard », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 79, n°1, 2009, p. 9.

¹⁵⁷⁸ Étienne PASQUIER, *Jeux poétiques* (1610), éd. critique de Jean-Pierre Dupouy, Paris, Champion, coll. Textes de la Renaissance, 2001.

¹⁵⁷⁹ Pour plus de précisions, se reporter à : Véronique BOUDON-MILLOT, « La vieillesse est-elle une maladie ? Le point de vue de la médecine antique », dans *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018, p. 97-124.

¹⁵⁸⁰ Véronique BOUDON-MILLOT, « La vieillesse est-elle une maladie ? Le point de vue de la médecine antique », *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018, p. 101, note 11 : « Outre Galien, on trouve aussi avec le même sens γηροκομῆω-ῶ chez Epictète (*Entretiens* III, 5, 3, 4), Lucien (*Toxaris* 22, 12), Hérodien (*Prosodie générale* III, 1, p. 230, 15), Aelius Aristide (*Exhortation des Rhodiens à la concorde* 568, 5 Jebb) et γηροκόμος : « qui prend soin d'un vieillard », chez Hésiode (*Théogonie* 605), Oppien (*Halieutiques* V, 85) et Alciphron (*Lettres* II, 13, 3, 4) ». Plutarque utilise lui aussi ce terme, notamment dans la *Vie de Caton l'Ancien* (339 a) au sujet des vieux esclaves mais aussi des vieux chevaux, mais aussi dans *Le Démon de Socrate* 583c 2 (voir art. cit., p. 102).

¹⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 89.

Il n'avait pas dans sa jeunesse le goût « du vin, et des sauces », sa vieillesse le lui apprend. Remarquons que les philosophes sont eux aussi à l'origine de recommandations diététiques. C'est notamment le cas de Plutarque dans ses *Œuvres morales*¹⁵⁸². C'est dans ce même traité *De la préservation de la santé*, que Galien livre sa définition de la vieillesse :

ἔστι μὲν γάρ, ὃ γε κυρίως ἅπαντες ἄνθρωποι γῆρας ὀνομάζουσιν, ἡ ξηρὰ καὶ ψυχρὰ κρᾶσις τοῦ σώματος ἐκ πολυετίας γινομένη. Συμβαίνει δέ ποτε καὶ διὰ πυρετῶδες νόσημα, καὶ καλοῦμεν αὐτὴν ἐκ νόσου γῆρας, ὡς ἐν τῷ Περὶ μαρασμοῦ λέλεκται γράμματι• μαρασμὸς γὰρ καὶ ἡ τοιαύτη διάθεσις ἐστίν, οὐκ ἐν ζῳοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν φυτοῖς γινομένη. Γέγραπται δὲ καὶ κατὰ τὸ πρῶτον βιβλίον τῆσδε τῆς πραγματείας ἡ ἀναγκαία τοῦ γήρωσ γενέσις. Ἐκ τε οὖν ἐκείνων καὶ ἐξ ὧν ἐν τοῖς Περὶ κρᾶσεων εἴρηται καὶ προσέτι τοῦ Περὶ μαρασμοῦ γράμματος εὐπορώτερος ἂν τις εἰς τὸ γηροκομικὸν μέρος τῆς τέχνης γενηθεῖη¹⁵⁸³.

La sécheresse et la froideur que nous repérons dans « Sur des vers de Virgile », est effectivement constitutive de cette définition. Galien la relie également à une notion que la conception montaignienne de la vieillesse nous semble rejoindre, il s'agit de celle de la « consommation » ou « marasme » (μαραμός).

Un chapitre du cinquième livre¹⁵⁸⁴ du *Traité* de Galien y est consacré. Ce mot de la même famille que μαραίνω qui signifie « éteindre », « disparaître progressivement », « s'épuiser », « s'étouffer », « se consumer », « se faner », « mourir »¹⁵⁸⁵. S'il devient une notion médicale au II^e siècle sous l'impulsion de Galien, le verbe dont il est issu est déjà présent dans l'épopée homérique où il désigne l'extinction d'un feu, sans qu'il y ait la moindre forme de lutte ou de résistance¹⁵⁸⁶. Dans ce passage de l'*Iliade*, Patrocle a allumé un grand feu :

¹⁵⁸² PLUTARQUE, *Œuvres morales*, 521 f.

¹⁵⁸³ GALIEN, *De la préservation de la santé*, éd. C. G. Kühn, *Galen opera omnia*, Leipzig, C. Knobloch, 1824, V, 4 ; VI, 330. Texte cité et traduit par Véronique BOUDON-MILLOT, dans art. cit., p. 104. Trad. : « (...) ce que, au sens propre, tous les hommes appellent « vieillesse », c'est un tempérament du corps sec et froid résultant du grand âge. Mais il arrive aussi parfois qu'il résulte d'une maladie fébrile, et nous l'appelons « vieillesse par maladie », comme on l'a dit dans le traité du Marasme. De fait, le marasme est aussi une disposition de ce genre (scil. sèche et froide) qui ne survient pas seulement chez les êtres animés mais aussi chez les plantes. Il est également question dans le premier livre de ce traité (scil. dans le premier livre de *De la préservation de la santé*) de la survenue nécessaire de la vieillesse. D'après ceci et d'après ce qui a été dit dans les Tempéraments et en outre d'après le traité sur le Marasme, on pourrait très facilement aborder la partie gérocomique de l'art ».

¹⁵⁸⁴ GALIEN, *Du marasme (consommation)*, éd. C. G. Kühn, *Galen opera omnia*, Leipzig, C. Knobloch, 1824, VII, 666-704. Traduction anglaise : T. C. THEOHARIDES, « Galen on Marasmus », *JHM* 26 (1971), p. 369-390.

¹⁵⁸⁵ Anne-France MORAND, « « Chimie » de la vieillesse. Explications galéniques de cet âge de la vie », *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018, p. 166.

¹⁵⁸⁶ Françoise SKODA, « Le marasme dans les textes médicaux grecs. Sens et histoire du mot. », dans *Revue des Études Grecques*, tome 107, fascicule 509-510, Janvier-juin 1994, p. 125 : « les occurrences épiques ne suggèrent pas la moindre lutte pour mettre fin à un feu qui, de fait, résiste peu. Il ne s'agit jamais d'un incendie que l'on devrait combattre, mais d'un foyer restreint. Les autres emplois concrets observés dans la littérature grecque révèlent une diminution, un affaiblissement, une disparition, sans impliquer un

Αύταρ ἐπεὶ κατὰ πυρ ἐκάη και φλοξ ἔμαράνθη,
 Ἀνθρακίην στορέσας ὀβελούς ἐφύπερθε τάνυσσε¹⁵⁸⁷.

Lorsqu'il s'applique au corps humain, μαραίνεσθαι traduit l'affaiblissement, l'épuisement, le dépérissement. Ce sens médical du terme se retrouve aussi dans les textes de philosophes et de dramaturges (les tragiques grecs). On le trouve chez Empédocle, Thucydide et Platon. Ce dernier l'emploie pour désigner le dépérissement du corps vieillissant :

Το δ' εντεύθεν ἤδη μαραινόμενα κομιδῆ το πάμπαν ἐξηφανίζετο¹⁵⁸⁸.

La médecine de la Renaissance s'inscrit dans cette lignée galénique en proposant des régimes adaptés au grand âge, comme le *De triplici vita* de Marsile Ficin ou le *Discours, auquel est traicté de la vieillesse* d'André Du Laurens¹⁵⁸⁹, qui traitent également de l'humeur mélancolique. Ces régimes partagent une même conception de la chaleur vitale qui sera si importante dans cet essai.

La vision montaignienne de la vieillesse qui émerge de cet essai emprunte donc davantage aux médecins qu'aux philosophes ce qui n'est pas surprenant lorsqu'on considère que le corps y joue un rôle central. C'est lui qui est le lieu de cette extinction progressive de la vie. L'insuffisance des remèdes proprement corporels que Montaigne évoque ici rapidement mais qu'il développera dans « De l'expérience » (le vin, le sommeil ...), alors justifie le développement de la méthode philosophique alternative de diversion : une façon d'enjoindre l'âme à porter secours au corps en recréant artificiellement le feu et le mouvement de la vie.

b- Un art de la feinte pour revitaliser le corps : l'excitation artificielle

Les premières pages de « Sur des vers de Virgile » sont parmi les plus claires des *Essais* à revendiquer la possibilité et la volonté d'une maîtrise de soi. Ce sont elles qui contiennent la sentence « Or je veux être maître de moi à tous sens »¹⁵⁹⁰. Cependant, cette régie de soi y est associée à un rejet de la tempérance et d'une sagesse jugée excessive, tandis qu'elle met en avant les voluptés :

combat. Les emplois médicaux du verbe et du substantif évoquent tous un déclin, sans heurt, sans résistance. »

¹⁵⁸⁷ HOMÈRE, *L'Iliade*, 9, 212, texte cité et traduit par Françoise Skoda dans art. cit., p. 107. Trad. : « Et lorsque le feu se consuma et que la flamme fut éteinte, Achille étala la braise et plaça les broches au-dessus. »

¹⁵⁸⁸ PLATON, *Le Politique*, 270 e, texte cité et traduit par Françoise Skoda dans art. cit., p. 110. Trad. : « après quoi, le déclin se poursuivant, ils finirent par disparaître complètement ».

¹⁵⁸⁹ André DU LAURENS, *Discours des maladies mélancoliques (Discours de la conservation de la vene : des maladies mélancoliques des catarrhes, & de la vieillesse*, 1594), éd. Radu Suci, Paris, Klincksieck, coll. « Le génie de la mélancolie », 2012.

¹⁵⁹⁰ *Essais*, III, 5, p. 87.

Je me défends de la tempérance, comme j'ai fait autrefois de la volupté : Elle me tire trop arrière, et jusques à la stupidité : Or je veux être maître de moi à tous sens. La sagesse a ses excès : et n'a pas moins besoin de modération que la folie (...) ¹⁵⁹¹.

Cette démarche pour le moins inhabituelle répond au schéma que nous venons de définir. La méthode de diversion mise en application dans cet essai est fondée sur un certain « usage des plaisirs » qui s'éloigne de la *chrésis aphrodisia* des Anciens. Le passage qui donne la clef de l'interprétation de la technique méditative mise en œuvre dans l'essai se situe vers la fin de ce dernier. L'auteur y détaille sa propre conception de l'usage des plaisirs que nous avons évoqué plus haut. Il fait d'abord mine de s'inscrire dans la continuité de la *chrésis aphrodisia* des Anciens :

La philosophie n'estrime point contre les voluptés naturelles, pourvu que la mesure y soit jointe : et en prêche la modération, non la fuite. L'effort de sa résistance, s'emploie contre les étrangères et bâtardes. Elle dit que les appétits du corps, ne doivent pas être augmentés par l'esprit. Et nous avertit ingénieusement de ne vouloir point éveiller notre faim [par] la saturité. De ne vouloir que farcir [au lieu] de remplir le ventre. D'éviter toute jouissance qui nous mette en disette. Et toute viande et boisson, qui nous altère, et afafme. Comme au service de l'amour, elle nous ordonne de prendre un objet qui satisfasse simplement au besoin du corps, Qui n'émeuve point l'âme ¹⁵⁹².

Dans ces lignes, Montaigne fait référence à l'*enkrateia* antique (maîtrise de soi), avec le terme de « modération » qui renvoie au concept de tempérance. Il emprunte à Plutarque ¹⁵⁹³ les considérations sur le régime alimentaire. Cependant, après avoir fait mine de reprendre ces idées à son compte, il introduit une contradiction et présente sa propre pensée. Il propose une nuance de taille par rapport à celles qu'il vient de présenter :

Mais ai-je pas raison d'estimer que ces préceptes, qui ont pourtant ailleurs, selon moi, un peu de rigueur, regardent un corps qui fasse son office : Et qu'à un corps abattu comme un estomac prosterné, il est excusable de le réchauffer et soutenir par art. Et par l'entremise de la fantaisie, lui faire revenir l'appétit et l'allégresse, puisque de soi il l'a perdue.

La méthode des Anciens n'est pas valable quand le corps n'est pas en mesure de faire son office. Or c'est bien le cas dans lequel il se trouve, du fait non seulement de la vieillesse, mais aussi de la maladie. En revanche, la méthode de diversion tient compte de cette disposition spécifique à la vieillesse : elle repose, à l'inverse, sur l'action que l'âme peut avoir sur le corps. De même que ce dernier doit l'assister quand il est en pleine possession de ses moyens, elle doit lui rendre la pareille quand il se trouve amoindri :

Il faut ordonner à l'âme, non de se tirer à quartier, de s'entretenir à part, de mépriser et abandonner le corps [...], mais de se rallier à lui, de l'embrasser, le chérir, lui assister, le contrôler, le conseiller, le redresser, et ramener quand il fourvoie. L'épouser en somme, et lui servir de mari (...) ¹⁵⁹⁴.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*

¹⁵⁹² *Ibid.*, p. 159.

¹⁵⁹³ PLUTARQUE, *Œuvres morales*, 521 f

¹⁵⁹⁴ *Essais*, II, 17, p. 449.

Cette conception repose sur l'idée selon laquelle l'âme pourrait agir sur le corps, une idée pour le moins nouvelle, et qui est d'abord développée dans le corpus médical de la Renaissance, par Ambroise Paré¹⁵⁹⁵. Cette assistance que l'âme doit au corps au moment de la vieillesse passe par la méthode de diversion. Elle est fondée sur un nouvel usage des plaisirs qui ne recherche pas la stabilité mais au contraire une forme d'excitation afin de lutter contre l'inertie du corps vieillissant et de le ramener à la vie. Pour sa capacité à lutter contre l'inertie (la « stupidité »), elle prend donc appui sur la volupté. Le nouvel usage des plaisirs que propose Montaigne consiste donc précisément à mettre à profit tout ce que la philosophie gréco-romaine et le christianisme avaient dénoncé dans la volupté, à savoir l'instabilité, l'échauffement et l'altération qu'elle provoque. Parmi les différentes formes qu'elle peut prendre, celle qui est la plus à même de réaliser cette diversion au moment de la vieillesse est, selon lui, la volupté amoureuse. C'est elle qui est au cœur de l'essai et du projet de diversion :

L'amour est une agitation éveillée, vive, et gaie. Je n'en étais ni troublé, ni affligé, Mais j'en étais échauffé, et encore altéré¹⁵⁹⁶.

S'il choisit le terme général « l'amour », c'est bien de la volupté amoureuse dont il est question ici. Ce qui était traditionnellement tenu pour des défauts permet au contraire de lutter contre l'inertie (l'agitation) et le refroidissement (l'échauffement), deux symptômes que Montaigne associe à la vieillesse. Elle apparaît alors comme une thérapie tout à fait adaptée qui oppose au mal son contraire. L'auteur poursuit par des exemples qui montrent l'efficacité de cet usage de « l'amour » :

Un jeune homme, demandait au philosophe Panetius, s'il siérait bien au sage d'être amoureux. Laissons là le sage, répondit-il, mais toi et moi qui ne le sommes pas, ne nous engageons en chose si émue et violente, qui nous esclave à autrui et nous rende contemptibles à nous. Il disait vrai : Qu'il ne faut pas fier chose de soi si précipiteuse, à une âme qui n'aie de quoi en soutenir les venues. Et de quoi rabattre par effet la parole d'Agésilas, que la prudence et l'amour ne peuvent ensemble. C'est une vaine occupation. Il est vrai, meséante, honteuse et illégitime. Mais à la conduire en cette façon, je l'estime salubre : propre à dégourdir un esprit, et un corps pesant : Et comme médecin l'ordonnerais à un homme de ma forme et condition, autant volontiers qu'aucune autre recette, pour l'éveiller et tenir en force bien avant dans les ans, et le retarder des prises de la vieillesse. Pendant que nous n'en sommes qu'aux faubourgs, que le pouls bat encore,

*Dum noua canities, dum prima et recta senectus,
Dum superest Lachesi quod torqueat, et pedibus me
Porto meis, nullo dextram subeunte bacillo,*

¹⁵⁹⁵ Ambroise PARÉ, *Monstres et prodiges*, Éd. critique et commentée par Jean Céard, Genève, Librairie Droz, 1971. Première édition : 1573. Le premier chapitre détaille l'origine (ou cause) des monstres. La cinquième est l'imagination. Ses analyses des monstres et prodiges reposent sur cette idée selon laquelle les fantasmes et l'imagination peuvent avoir une influence sur la déformation du corps. Ce texte est une des principales références de l'essai « De la force de l'imagination ».

¹⁵⁹⁶ *Essais*, III, 5, p. 157

nous avons besoin d'être sollicités et chatouillés par quelque agitation mordicante, comme est cette-ci. Voyez combien elle a rendu de jeunesse, de vigueur et de gaité au sage Anacréon¹⁵⁹⁷.

Les termes dans lesquels il le décrit correspondent bien à la méthode définie dans « De la diversion ». Il s'agit d'abord d'une « recette », d'une thérapie (« comme médecin [Montaigne] l'ordonnerait (...) ») qui n'est pas adressée aux sages mais aux hommes du commun. Elle transforme en choix l'inconstance de l'amour, et l'« agitation » qu'il provoque en choisissant d'en faire usage, et son action s'exerce simultanément sur le corps et l'esprit en les « dégourdisant » tous deux. Ce faisant, elle est à même de ralentir le vieillissement en restaurant le mouvement vital, de lutter contre l'inertie du corps pesant en le remettant en marche (« dégourdir »), de lutter enfin contre son endormissement (« éveiller »). Dans ce passage encore, et dans l'ensemble de l'essai, l'amour qui est à même de réaliser cette diversion est assimilé à la volupté sexuelle et au désir qui la poursuit. Comme l'écrira Montaigne dans les dernières pages de ce dernier, ce type d'amour ne connaît aucune loi, et ce n'est pas la peine d'essayer de le contraindre artificiellement :

Amor ordinem nescit. [...] On la met aux ceps quand on la guide par art, et sagesse : Et contraint-on sa divine liberté quand on le soumet à des mains barbues et calleuses (...) ¹⁵⁹⁸.

Or c'est bien l'inverse qu'il propose, à savoir de le laisser nous guider vers une nouvelle sorte de sagesse, naturelle, corporelle, gaie et civile. Il dénonce l'hypocrisie de la société de son temps qui respecte une « si scrupuleuse superstition verbale »¹⁵⁹⁹ en faisant de ce sujet un tabou. C'est pourquoi il pousse la provocation, outil du déniement¹⁶⁰⁰, jusqu'à qualifier cette liberté de « divine ». Or Montaigne considère la vieillesse comme le temps de la liberté parce que ce n'est plus le moment de se laisser embarrasser par les convenances. Ce n'est pas non plus celui de modérer ses ardeurs, mais plutôt de les exciter. Sur ce point, « Sur des vers de Virgile » entre en résonance avec l'essai « De la modération » qui appelait à modérer cette dernière, notamment en matière amoureuse. L'auteur rejette la tempérance et la remplace par l'excitation volontaire : il tente de raviver son désir afin de se réveiller, de se remettre en mouvement.

Parquoi je me laisse à cette heure aller un peu à la débauche, par dessein¹⁶⁰¹.

Le « un peu » maintient une modération acceptable car modérée.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 157-158.

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 153 : « [Enfin qui] déniaiserait l'homme d'une si scrupuleuse superstition verbale n'apporterait [pas grande perte au monde] ».

¹⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 86.

Si la volupté est pour Montaigne le meilleur outil de diversion, c'est parce qu'elle est la principale cause qui nous met en mouvement. En effet, l'état de frustration permanent dans lequel elle nous met nous lance dans une quête :

Qui n'a jouissance, qu'en la jouissance, qui ne gagne que du haut point, qui n'aime la chasse qu'en la prise, il ne lui appartient pas de se mêler à notre école¹⁶⁰².

Cette idée d'une école montaignienne peut paraître ironique, elle tourne en effet en dérision l'image de l'auteur en maître de philosophie, mais c'est avant tout une affiliation au pyrrhonisme¹⁶⁰³, cette école qui érige le doute en méthode et perpétue ainsi la « chasse ». De fait, la quête amoureuse rejoint la quête philosophique, comme le montre ce passage de l'« Apologie de Raymond Sebond », le plus pyrrhonien des essais, qui parlait lui aussi d'une « chasse » de ce type :

Voilà comment des trois générales sectes de Philosophie, les deux font expresses profession de dubitation et d'ignorance : et en celle des dogmatistes, qui est troisième, il est aisé à découvrir que la plupart n'ont pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine. Ils n'ont pas tant pensé nous établir quelque certitude, que nous montrer jusqu'où ils étaient allés en cette chasse de la vérité¹⁶⁰⁴.

Elle rejoint aussi une addition manuscrite de l'essai « De la modération » :

Si j'eusse été chef de part, j'eusse pris autre voie, plus naturelle (...) ¹⁶⁰⁵.

Si Montaigne était le chef d'une école de philosophie, songe antiquisant qui rejoint la rêverie sur les vers de Virgile et Lucrèce, ce serait une école de recherche.

Dans sa jeunesse, l'auteur dit avoir eu recours à l'amour réel afin de pratiquer la diversion. C'est ce qu'il explique dans l'essai de « La diversion » :

Ayant besoin d'une véhémence diversion pour m'en distraire, je me fis par art amoureux, et par étude, à quoi l'âge m'aidait. L'amour me soulagea du mal, qui m'était causé par l'amitié¹⁶⁰⁶.

Cependant, l'amour réel n'est plus de son âge, aussi n'est-il pas possible d'y avoir recours pour lutter contre le vieillissement. Comme nous l'avons évoqué plus haut, Montaigne rejoint Plutarque en se moquant des vieillards qui ne savent pas renoncer aux ébats amoureux. Pour autant, ce renoncement n'en est pas moins difficile quand il est affaire personnelle. Aussi envisage-t-il tout de même le bénéfice qu'il pourrait retirer d'un dernier amour :

¹⁶⁰² *Ibid.*, p. 143.

¹⁶⁰³ Montaigne aurait lu les *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus aux environs de 1575. En 1576, il « fait frapper à son effigie une médaille qui est une profession de foi pyrrhonienne : une balance dont les deux plateaux restent en parfait équilibre figure l'impuissance de son jugement à pencher vers aucune solution, et l'on y lit sa devise « Que sais-je ? » qui est commentée dans l'Apologie de Sebond (II, 12) » (*Essais*, éd. Pierre Villey, op. cit., p. XLIV).

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*, II, 12, p. 259.

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*, I, 30, p. 389.

¹⁶⁰⁶ *Essais*, III, 4, p. 80.

Il [l'amour] me rendrait la vigilance, la sobriété, la grâce, le soin de ma personne : Rassurerait ma contenance à ce que, les grimaces de la vieillesse : ces grimaces difformes et pitoyables, ne vinsent à la corrompre : Me remettrait aux études sains et sages par où je me pusse rendre plus estimé et plus aimé : ôtant à mon esprit le désespoir de soi [et] de son usage et le raccointant à [soi]. Me divertirait de mille pensées ennuyeuses, de mille chagrins mélancoliques, que l'oisiveté nous charge en tel âge, et le mauvais état de notre santé : Réchaufferait, au moins en songe, ce sang que nature abandonne : Soutiendrait le menton, et allongerait un peu les nerfs et la vigueur et allégresse de l'âme, à ce pauvre homme, qui s'en va le grand train vers sa ruine¹⁶⁰⁷.

Les verbes accumulés semblent placer très haut les espoirs de l'auteur (« rendrait », « rassurerait », « remettrait »...). Ils décrivent tout ce que cette diversion pourrait accomplir sur son esprit et son corps vieillissants (« réchaufferait »...). Mais ils montrent également, par le choix du conditionnel, que ce passage demeure une projection imaginaire et purement hypothétique. Le retour à la réalité est inévitable, il est annoncé par un « mais » :

Mais j'entends bien que c'est une commodité bien malaisée à recouvrer : Par faiblesse, et longue expérience, notre goût est devenu plus tendre et plus exquis : Nous demandons plus, lors que nous apportons moins : Nous voulons le plus choisir, lors que nous méritons le moins d'être acceptés : Nous connaissant tels, nous sommes moins hardis, et plus défiant : Rien ne nous peut assurer d'être aimés, sachant notre condition et la leur. J'ai honte de me trouver parmi cette verte et bouillante jeunesse,

*Cujus in indomito constantior inguine neruus,
Quam noua collibus arbor inhæret*¹⁶⁰⁸.

Qu'irions-nous présenter notre misère parmi cette allégresse ?

*Possint ut juuenes visere feruidi
Multo non sine risu
Dilapsam in cineres facem*¹⁶⁰⁹.

Ils ont la force et la raison pour eux, Faisons-leur place, nous n'avons plus que tenir. Et ce germe de beauté naissante ne se laisse manier à mains si gourdes et pratiquer à moyens purs matériels. Car comme répondit ce philosophe ancien à celui qui se moquait de quoi il n'avait su gagner la bonne grâce d'un tendron qu'il pourchassait. Mon ami, le hameçon ne [mord] pas à du fromage si frais ». Or c'est un commerce qui a besoin de relation et de correspondance : Les autres plaisirs que nous recevons, se peuvent reconnaître par récompenses de nature diverse : Mais cettui-ci ne se paye que de même espèce de monnaie. En vérité, en ce déduit, le plaisir que je fais chatouille plus doucement mon imagination que celui que je sens¹⁶¹⁰.

Le changement de mode marque ce retour à la réalité. Si ce rêve s'avère impossible à réaliser, la rêverie qu'il a engendrée se révèle néanmoins utile. Cette conclusion est annoncée par « En vérité » qui accorde à ce qui suit la force d'une conviction : « En vérité, en ce déduit, le plaisir que je fais chatouille plus doucement mon imagination que celui que je sens ». Le mot « déduit » renvoie à l'acte d'écriture mais aussi à la rêverie qui viennent d'avoir lieu, il en souligne le caractère agréable. Précisément, la volupté engen-

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, III, 5, p. 160-161.

¹⁶⁰⁸ Réf. de la citation latine : HORACE, *Épodes*, XII, 19-20. Trad. : « Dont le membre est plus fermement planté dans son aine indomptable qu'un jeune arbre dressé sur la colline. »

¹⁶⁰⁹ Réf. de la citation latine : *Ibid.*, *Odes*, IV, XIII, 26-28. Trad. : « Pour que cette bouillante jeunesse puisse rire aux éclats en voyant notre flambeau réduit en cendres. »

¹⁶¹⁰ *Ibid.*, III, 5, p. 161.

drée par la rêverie peut rivaliser avec celle de l'amour, elle est peut-être même plus efficace, nous dit Montaigne :

Puisque c'est le privilège de l'esprit, de se ravoïr de la vieillesse, je lui conseille autant que je puis, de le faire : Qu'il verdisse, qu'il fleurisse cependant, s'il peut, comme le gui sur un arbre mort¹⁶¹¹.

Pour Montaigne, cette projection dans la pensée peut prendre deux types de supports : les souvenirs et la poésie. Ils s'appuient sur les facultés canoniques que sont la mémoire et l'imagination¹⁶¹². Le souvenir des amours de jeunesse, peut être source de diversion. Cet essai ne l'évoque que très rapidement :

(...) je gauchis tout doucement, et dérobe ma vue de ce ciel orageux et nubileux que j'ai devant moi : Lequel, Dieu merci, je considère bien sans effroi, mais non pas sans contention, et sans étude : Et me vais amusant en la récordation des jeunesses passées,
animus quod perdidit optat,
Atque in praeterita se totus imagine versat
 [...] l'enfance regarde devant elle, la vieillesse derrière¹⁶¹³.

L'auteur reprend ici le verbe « gauchir » qu'il employait déjà dans l'essai précédent afin de décrire la méthode de diversion la plus efficace pour consoler d'un deuil. « Doucement » répond également à cette description qui insistait sur la nécessité de ne pas brusquer la personne sur qui la diversion était réalisée¹⁶¹⁴. La citation latine, relie le souvenir à l'imagination en parlant d'« image du passé » (*praeterita imagine*). De fait, les réminiscences amoureuses convoquent la mémoire mais suscitent aussi l'imagination en engendrant la rêverie. À ce titre, Olivier Guerrier fait remarquer que cette citation de Pétrone « déplore une perte – celle des délices d'un beau rêve – à compenser par le rappel de la vision disparue »¹⁶¹⁵ :

(...) *mox ubi fugerunt elusam gaudia mentem*
ueraque forma redit, animus, quod perdidit, optat
*atque in praeterita se totus imagine uersat*¹⁶¹⁶.

Le meilleur remède contre la vieillesse, serait en définitive à chercher dans les livres et les fictions qu'ils nous offrent comme autant de visions possibles.

De fait, c'est bien la poésie amoureuse plus que les souvenirs, qui vient en aide au corps vieillissant dans cet essai. Elle permet de faire diversion parce qu'elle procure du

¹⁶¹¹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁶¹² La troisième faculté canonique est le jugement.

¹⁶¹³ *Ibid.*, p. 87. Réf. citation latine : PÉTRONE, *Satiricon*, CXXVIII. Trad. : « mon âme désire ce qu'elle a perdu et se plonge tout entière dans l'image du passé ».

¹⁶¹⁴ *Ibid.*, III, 4, p. 73 : « Mais déclinant tout mollement nos propos, et les gauchissant peu à peu aux sujets voisins (...) ».

¹⁶¹⁵ Olivier GUERRIER, *Quand « les poètes feignent » : « fantasie » et fiction dans les Essais de Montaigne*, Paris, Champion, 2002, p. 247.

¹⁶¹⁶ PÉTRONE, *Le Satiricon*, 128, cité par Olivier GUERRIER dans *Quand « les poètes feignent »*, op. cit., p. 247. Trad. E. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 154 : « Puis lorsque ce bonheur illusoire s'enfuit de notre esprit rendu à la réalité, l'âme se rend à désirer ce qu'elle a perdu, obsédée qu'elle est toute entière par le souvenir de sa vision ».

plaisir et parce qu'elle est fondamentalement liée à la faculté d'imagination, qui s'appuie principalement sur cette faculté. Les Anciens ont écrit à propos de ce plaisir particulier, comme en témoigne ce passage de Plutarque :

Mais ni plus ni moins qu'en la peinture, la couleur a plus d'efficace pour émouvoir, que n'a le simple trait, à cause de je ne sais quelle ressemblance d'homme qui déçoit notre jugement : aussi les poésies, le mensonge mêlé avec quelque vérisimilitude, excite plus, et plaît d'avantage, que ne saurait faire toute l'étude que l'on saurait employer à composer de beaux carmes, ni à bien polir son langage, sans mélange de fables et de fictions poétiques¹⁶¹⁷.

Le plaisir de la poésie est comparé à celui de la peinture, mais aussi à celui de manger. L'idée selon laquelle le plaisir de lire de la poésie peut agir sur l'âme à travers l'imagination n'est pas nouvelle. Convaincu lui aussi de ce pouvoir, Plutarque consacre tout un chapitre de ses *Œuvres morales* à ce qu'il considère comme une lecture convenable des poètes pour les jeunes gens :

Pourtant il faut bien avoir l'œil à ce qu'ils soient non seulement honnêtes et voluptés du boire et du manger, mais encore plus les accoutumer à user sobrement du plaisir et de la délectation en ce qu'ils liront et écouteront, comme d'une chose appétissante, pour en tirer et faire lieux savourer ce qu'il y aura de salutaire et de profit. [...]
C'est pour ce que la chair en est plaisante au goût, à qui la mange, mais elle fait songer de mauvais songes, et imprime en la fantaisie des visions étranges et turbulentes, ainsi comme l'on dit : aussi y a il en la poésie beaucoup de plaisir, et de bien de quoi paître et entretenir l'entendement d'un jeune homme de bon esprit, mais il n'y a pas moins aussi de quoi le troubler et le faire vaciller, si son ouïe n'est guidée et régie par sage conduite¹⁶¹⁸.

Il incite ici à faire bon usage du plaisir de ce type de lecture, et souligne les dangers qu'il peut représenter pour des lecteurs non expérimentés. Il est probable que Montaigne ait eu ce traité en tête, lorsqu'il proposait son propre usage du plaisir de la lecture des poètes, adressé cette fois-ci aux vieillards. La différence de public suffit à ses yeux pour en renverser les règles : il ne s'agit plus de s'assagir mais de s'égayer, ni de se tranquilliser mais de s'exciter.

Le titre « Sur des vers de Virgile » pose la poésie comme thème central de l'essai. La proportion des citations poétiques y est encore plus importante et variée que dans le reste de l'œuvre, elle trouve sa cohérence dans le thème de l'amour charnel, et le fait que toutes appartiennent à l'Antiquité latine. Les poètes satiriques (Martial¹⁶¹⁹, Juvénal) y côtoient les poètes élégiaques, nettement plus représentés (Properce, Horace, Ovide, Catulle¹⁶²⁰, et surtout Virgile et Lucrèce). Ce choix de la poésie latine se justifie d'abord par le goût de l'auteur pour un art naturel, par opposition avec la sophistication excessive et

¹⁶¹⁷ PLUTARQUE, *Œuvres morales*, op. cit., p. 10.

¹⁶¹⁸ PLUTARQUE, *Œuvres morales*, trad. Jacques Amyot, 1614, tome 1, II. « Comment il faut lire les poètes ? », p.8-24.

¹⁶¹⁹ Martial est un des poètes les plus licencieux cités par Montaigne. Il l'est non moins de quarante-et-une fois dans les *Essais*.

¹⁶²⁰ Catulle est lui aussi l'auteur de poésie érotique.

artificielle de ses contemporains. Cette opposition, maintes fois reprise dans les *Essais*, donne lieu à ce passage qui suit la citation de Lucrèce :

À ces bonnes gens, il ne fallait pas d'aigüe et subtile rencontre : Leur langage est tout plein, et gros d'une vigueur naturelle et constante. Ils sont tout épigramme : non la queue seulement, mais la tête, l'estomac, et les pieds. Il n'y a rien d'efforcé, rien de traînant : tout y marche d'une pareille teneur. *Contextus totus uirilis est : non sunt circa flosculos occupati*. Ce n'est pas une éloquence molle, et seulement sans offense : Elle est nerveuse et solide, qui ne plaît pas tant, comme elle remplit et ravit : Et ravit, le plus, les plus forts esprits. Quand je vois ces braves formes de s'expliquer, si vives, si profondes, je ne dis pas que c'est bien dire, je dis que c'est bien penser. C'est la gaillardise de l'imagination, qui élève et enfle les paroles. *Pectus est quod disertum facit*¹⁶²¹.

Les vers latins sont décrits comme des corps vivants auxquels il confère les attributs de la virilité : l'éloquence vigoureuse, et non pas « molle », « élève et enfle les paroles », elle est gaillarde. Toute poésie n'est donc pas à même de réaliser la diversion, mais seulement celle qui est assez vive et naturelle pour s'adresser à la fois à l'âme et au corps, parce qu'elle est elle-même conçue comme un corps vivant. Que celui-ci soit vigoureux et sain, permet de soutenir le corps affaibli et vieillissant du lecteur qui s'y projette.

Cette conception de la poésie renvoie à la théorie du *furor*, empruntée à l'Antiquité (notamment à Platon¹⁶²²) mais elle est aussi très présente à la Renaissance. Les néoplatoniciens comme Ficin reprennent la thèse d'une inspiration insufflée par une divinité. L'élan poétique s'expliquerait par l'état d'enthousiasme du poète momentanément habité par cette dernière¹⁶²³. Montaigne rejette cette conception, mais n'en conçoit pas moins une inspiration poétique. Il l'envisage néanmoins en des termes proprement humains, en en cherchant l'origine dans les mouvements internes du corps humain : l'humeur mélancolique. Screech¹⁶²⁴ a défendu l'idée selon laquelle Montaigne reprenait la conception contemporaine qui assimilait le *furor* à une certaine mélancolie (dite sanguine). La poésie du *furor* a trois caractéristiques qui pourront permettre de revitaliser le corps vieillissant : elle est traditionnellement associée au feu et provoque un certain échauffement, elle a la capacité d'arracher de la réalité, de ravir son lecteur, et elle est dotée d'un pouvoir révélateur à travers l'*enargeia*.

¹⁶²¹ *Essais*, III, 5, p. 131.

¹⁶²² Dans le *Phèdre* (265b), Platon distingue le délire divin et celui de l'homme malade. Le premier est source d'inspiration.

¹⁶²³ Le mot « enthousiasme » vient du grec : « εὐθεοῦσιασμός » « possession divine », formé sur le verbe εὐθεοῦσις « être inspiré par la divinité », lui-même dér. de l'adj. εὐθεός, forme contractée de εὐθεός « inspiré par un dieu ou par les dieux » (εὐ « dans » θεός « dieu ») (Article « enthousiasme », dans *Trésor de la langue française* [en ligne], consulté le 2 octobre 2018, URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/enthousiasme>).

¹⁶²⁴ Michael A. SCREECH, *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des Essais*, trad. fr. Florence Bourgne, Paris, PUF, 1992. [*Montaigne and Melancholy ; The Wisdom of the Essays*, London, Duckworth, 1983].

La poésie du *furor* est traditionnellement associée à l'image du feu. Elle partage avec l'amour l'idée d'une certaine chaleur que Montaigne entend mettre à profit afin de réchauffer le corps vieillissant¹⁶²⁵. Aussi ne sera-t-on pas surpris de remarquer que cette image constitue justement un des fils transversaux qui relient entre elles les différentes citations poétiques de cet essai. Son épïcêtre se situe bien entendu dans les deux citations majeures de l'extrait. Celle de Virgile mentionne la chaleur (*calor*) et la flamme (*flammam*) :

*Dixerat, et niueis hinc atque hinc diua lacertis
Cunctantem amplexu molli fouet : Ille repente
Accepit solitam flammam, notusque medullas
Intrauit calor, et labefacta per ossa cucurrit.
Non secus atque olim tonitru cum rupta corusco
Ignea rima micans percurrit lumine nimbos...
... ea verba locutus,
Optatos dedit amplexus, placidumque petiuit
Conjugis infusus gremio per membra soporem*¹⁶²⁶.

Ces deux termes renvoient à l'ardeur du désir amoureux qui s'éveille en Vulcain sous l'effet des embrassements de Vénus. Ce désir vient de l'extérieur et s'imisce en lui : « *intravit* ». Le paysage se fait état d'âme lorsqu'« un sillon de feu fend le ciel ». Les deux personnages sont tellement antithétiques (il est le feu (*flammam*), elle est la neige (*niueis*)), que leur accouplement provoque la foudre. Mais c'est bien ce qu'il y a de plus froid qui a allumé l'étincelle initiale. Aussi le vieil homme que la chaleur vitale a quitté peut-il se projeter dans cette image de froideur pourtant féconde que représente Vénus. Celle-ci incarne la poésie qu'il recherche. De fait, la fureur est traditionnellement féminine¹⁶²⁷. Aussi ne sera-t-on pas surpris quand, plusieurs pages plus loin, la citation de Lucrèce fait justement l'éloge de Vénus, cette fois dans les bras de son amant :

*belli fera munera Mauors
Armipotens regit, in gremium qui sæpe tuum se
Rejicit, æterno deuinctus vulnere amoris :
Pascit amore auidos inhians in te Dea visus,
Eque tuo pendet resupini spiritus ore :
Hunc tu diua tuo recubantem corpore sancto
Circumfusa super, suaueis ex ore loquelas*

¹⁶²⁵ Voir ce que nous écrivions précédemment à propos de cette image chez Galien.

¹⁶²⁶ *Ibid.*, p. 98. Réf. citation latine : VIRGILE, *Énéide*, IV, 23. Trad. : « Elle avait achevé de parler, et comme il hésite, la déesse entoure Vulcain de ses bras de neige, et le réchauffe d'une douce étreinte. Il reconnaît soudain son ardeur habituelle et la chaleur bien connue le pénètre jusqu'aux moelles et parcourt son corps amolli. Parfois, au grondement du tonnerre, un sillon de feu fend le ciel, parcourant les nuages de sa lumière : [...] ayant dit ces mots, il donne à Vénus les embrassements désirés et, abandonné sur le sein de son épouse, il trouve pour tout son corps un paisible sommeil. »

¹⁶²⁷ Du reste Montaigne emploie une fois ce terme dans cet essai, et il le fait à propos d'une femme : « notumque furens, quid foemina possit » (III, 5, p. 121. Réf de la citation latine : Trad. : « et l'on sait ce que peut une femme en fureur » VIRGILE, *Énéide*, V, 6). Dans ce passage, le poète évoque la colère de Junon qui provoque l'incendie des vaisseaux troyens.

*Funde*¹⁶²⁸.

Une autre citation de Virgile reprend l'image du feu et entre ainsi en résonance avec la précédente :

*Nam si quando ad proelia ventum est,
Ut quondam in stipulis magnus sine viribus ignis
Incassum fuerit*¹⁶²⁹.

Faute d'être soutenu par une vigueur suffisante, le désir s'échauffe en vain avant de s'éteindre comme un feu de paille. Cette image combine l'idée de chaleur et son caractère éphémère se retrouve quelques pages plus loin dans des vers de Virgile « *magnus sine viribus incassum* ». De même, dans le passage cité plus haut, qui envisageait l'hypothèse d'un dernier amour, l'auteur qualifie la jeunesse de « bouillante », tandis que le « flambeau » du vieil homme est « réduit en cendres » :

*Possint ut juvenes visere fervidi
Multo non sine risu,
Dilapsam in cineres facem*¹⁶³⁰.

Nous retrouvons encore cette image dans les lignes suivantes :

*Quis vetat apposito lumen de lumine sumi ?
Dent licet assidue nil tamen inde perit*¹⁶³¹.

Ce réseau tissé entre les citations poétiques, se prolonge dans le reste du texte, comme dans ce passage qui reprend celle du « feu d'étope » :

Nature se devait contenter d'avoir rendu cet âge misérable, sans le rendre encore ridicule. Je hais, de le voir pour un pouce de chétive vigueur, qui l'échauffe trois fois la semaine, s'empresse et se gendarmer, de pareille âpreté, comme s'il avait quelque grande et légitime journée dans le ventre : Un vrai feu d'étope : et admire sa cuisson si vive et si frétillante, en un moment si lourdement congelée et éteinte¹⁶³².

Par ce tissage, la poésie amoureuse transmet et diffuse l'exquise chaleur recherchée par l'auteur.

Ensuite, cette poésie conduit à un ravissement extatique. Comme la volupté, elle a donc cette capacité de nous transporter¹⁶³³. Dans cet essai, la « collection d'histoires las-

¹⁶²⁸ *Essais*, III, 5, p. 131. Réf. de la citation latine : LUCRÈCE, *De rerum natura*, I, 32-34 et 36-40. Trad. : « Mars, le maître des armes, qui règne sur les activités cruelles de la guerre, souvent se réfugie en ton sein, sous l'emprise de l'éternelle blessure d'amour ses regards avides et, couché sur le dos, il suspend son souffle à tes lèvres. Tandis qu'il est étendu, Déesse, l'enlaçant, le couvrant de ton corps sacré, tu dois répandre de ta bouche de doux gémissements. »

¹⁶²⁹ *Ibid.*, p. 165. Réf. de la citation latine : VIRGILE, *Géorgiques*, III, 98-100. Trad. : « car si on en vient au combat, il est tel qu'un grand feu de paille dont l'ardeur retombe, sans force. »

¹⁶³⁰ *Ibid.*, p. 161. Réf. de la citation latine : HORACE, *Épodes*, XII, 19-20. Trad. : « Pour que cette bouillante jeunesse puisse rire aux éclats en voyant notre flambeau réduit en cendres. »

¹⁶³¹ *Ibid.*, p. 118. Réf. de la citation latine : OVIDE, *Art d'aimer*, III, 93 et 90 (dans la version des *Priapées*, III, 2). Trad. : « Empêche-t-on d'allumer un flambeau voisin ? Elles ont beau donner sans cesse, la ressource ne s'épuise jamais. »

¹⁶³² *Ibid.*, p. 152.

¹⁶³³ La volupté est présentée comme apte à nous transporter dans de nombreux passages des *Essais*, citons pas exemple : « (...) il leur semble que le plaisir nous transporte si fort hors de nous, que notre dis-

cives »¹⁶³⁴ fournies par les citations poétiques nourrit l'élan imaginaire. Il s'agit de « lâcher la bride aux fantasmes, d'exploiter les puissances du rêve et de la fiction »¹⁶³⁵. Ce transport est imprévisible, on ne sait où il nous mènera. L'inspiration poétique est comme l'amour, folle et fantasque, aussi la composition de l'essai témoigne-t-elle de ces divagations. Elle garde trace de la rêverie engendrée par les citations poétiques en particulier celles de Virgile et Lucrèce que nous venons d'évoquer : la totalité de l'essai est informée par ces deux citations qui sont à la source de la diversion méditative. Celle-ci s'appuie sur la rêverie qu'ils engendrent. Après une entrée en matière qui s'étire plus que d'ordinaire (p. 86-96), l'auteur souligne avec une certaine nonchalance qu'il va désormais en venir à son sujet¹⁶³⁶ : le plaisir, ou plus précisément de « l'action génitale ». Un peu plus loin encore, il en vient tardivement à justifier son titre en citant tardivement Virgile. C'est après plusieurs commentaires autour de ces vers, qu'il cite Lucrèce (p. 131), prenant garde de relier cette citation à la première par une phrase de transition :

Ce que Virgile dit de Venus et de Vulcan, Lucrece l'avait dit plus sortablement d'une jouissance dérobée, d'elle et de Mars¹⁶³⁷.

Après avoir évoqué les ébats conjugaux de Vénus et Vulgair, l'auteur décrit ceux de la déesse et son amant. Le développement qui suit sur l'amour dans le mariage justifie pourquoi l'auteur a qualifié ses derniers de « plus sortable[s] ». Ce commentaire est donc fondé sur ce rapprochement entre les deux citations pourtant très éloignées¹⁶³⁸.

La poésie a enfin la capacité de révéler ce qui est caché, de transmettre une vision. Comme l'amour, elle s'appuie sur les ruses de la séduction, et sait avoir recours à la suggestion, voiler pour mieux susciter le désir :

Les vers de ces deux poètes, traitant ainsi réservement et discrètement de la lascivité, comme ils font, me semblent la découvrir de plus près. Les dames couvrent leur sein d'un réseau, les prêtres plusieurs choses sacrées, les peintres ombragent leur ouvrage, pour lui donner plus de lustre [...]. Il y a certaines choses qu'on cache, pour les montrer. [...] Celui qui dit tout, il nous saoule et nous dégoûte. Celui qui craint à s'exprimer, nous achève à en penser plus qu'il n'y en a¹⁶³⁹.

cours ne saurait lors faire son office, tout perclus et ravi en la volupté. Je sais qu'il en peut aller aurement : et qu'on arrivera parfois, si on veit, à rejeter l'âme sur ce même instant, à autres pensements » (*Essais* II, 11, p. 150).

¹⁶³⁴ *Ibid.*

¹⁶³⁵ Michel JEANNERET, art. cit., p. 146.

¹⁶³⁶ *Essais*, III, 5, p. 96 : « Mais venons à mon thème. »

¹⁶³⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁶³⁸ Michel Butor (*Essai sur les Essais*, IV, 3) a défendu l'hypothèse selon laquelle ces deux citations auraient à l'origine été accolées, et que la longue digression sur le mariage qui les sépare aurait été ajoutée dans un second temps.

¹⁶³⁹ *Essais*, III, 5, p. 142.

Cette affirmation demande cependant à être nuancée. En effet, comme l'écrit Jeanneret, Montaigne assaisonne son essai :

(...) d'une bonne dizaine de passages licencieux ou même pornographiques : des vers de Martial, surtout, mais aussi de Catulle, d'Horace, de Juvénal et deux extraits que Villey rapporte à une anthologie de Priapea. Certains de ces extraits sont même si risqués que Villey n'ose pas les traduire : « Le sens de ces deux vers, trop libres pour être traduits, est que le gentilhomme n'avait jamais donné de marques de virilité » (867). Il est probable que ces ouvrages inconvenants, Montaigne les avait sous la main. Dans sa bibliothèque telle que Villey l'a reconstituée figurent, outre les poètes que j'ai déjà nommés, le *Satyricon*, un *Décaméron*, un *Heptaméron*, un Rabelais et les *Nouvelles Récréations* de des Périers. Le plus libre de ces auteurs, Martial, est aussi l'un de ceux que Montaigne cite le plus souvent : au total quarante et un extraits, répartis dans les trois livres. Il a beau désavouer les auteurs trop explicites, sous prétexte qu'ils inhibent l'imagination, il n'en conserve pas moins une jolie collection d'*erotica*¹⁶⁴⁰.

La poésie fait voir, donne l'illusion d'une présence grâce au pouvoir de l'*enargeia*. La façon dont il décrit le style de Lucrèce et de Virgile qualifie indirectement sa propre façon d'écrire¹⁶⁴¹. L'écriture de l'essai emprunte à la forme poétique, ce qui rend possible l'intuition, la révélation que nous évoquons dans le chapitre précédent.

S'il développe manifestement dans cet essai une méthode très réfléchie, Montaigne reconnaît tout de même les limites de son projet de diversion, et ce dès les premières pages :

Je ne m'égaye qu'en fantaisie et en songe, pour détourner par ruse, le chagrin de la vieillesse. Mais certes il y faudrait autre remède, qu'en songe : Faible lutte de l'art contre la nature¹⁶⁴².

Cette restriction est d'autant plus importante que les dernières lui font écho en qualifiant l'ensemble de l'essai par deux expressions contradictoires du fait de leur registre comme de ce qu'elles dénotent : un « notable commentaire » qui renvoie aux propos « sérieux et réglés », mais aussi un « flux de caquet » qui assimile le propos à des bavardages sur un sujet somme toute assez futile.

Les vices qui s'étouffent en la pensée, ne sont pas des pires. Pour finir ce notable commentaire, qui m'est échappé d'un flux de caquet, Flux impétueux parfois et nuisible (...) ¹⁶⁴³.

Si l'expression « flux de caquet » sert avant tout à démystifier les prétentions du « notable commentaire », elle intègre aussi le mot « flux » dont le premier sens, apparu au XIV^e siècle, appartenait au vocabulaire médical : c'était l'écoulement d'un liquide organique¹⁶⁴⁴.

¹⁶⁴⁰ Michel JEANNERET, art. cit., p. 148.

¹⁶⁴¹ Hugo FRIEDRICH, Montaigne, op. cit., p. 380.

¹⁶⁴² *Essais*, III, 5, p. 88.

¹⁶⁴³ *Ibid.*, III, 5, p. 165.

¹⁶⁴⁴ Article « Flux », dans *Trésor de la langue française* [en ligne], consulté le 2 octobre 2018, URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/flux>.

Plus qu'un art de l'esquive, à la façon des Épicuriens, l'essai « De la diversion » érige une méthode d'exercice spirituel qui assume l'inconstance et l'inanité humaines et les transforme en outils d'un rapport plus naturel à soi-même. Dans l'essai « Sur des vers de Virgile », l'auteur propose d'appliquer cette méthode au cas particulier de la vieillesse qu'il vit chaque jour un peu plus dans sa chair. Les théories médicales antiques et contemporaines lui fournissent certains schémas dont il expérimente la véracité au quotidien. Trois d'entre eux retiennent particulièrement son attention : le refroidissement, l'inertie et le dessèchement. Si la médecine corporelle ne peut lutter contre cette décrépitude naturelle, la médecine de l'âme en revanche, est capable de s'appuyer sur notre inanité¹⁶⁴⁵, pour transformer le leurre en outil de guérison. C'est ce que Montaigne met à l'essai dans « Sur des vers de Virgile », en utilisant l'instabilité du plaisir amoureux afin de susciter une forme d'excitation qui revitalise le corps endormi, c'est-à-dire le réchauffe et le remet en mouvement. Pour ce faire, il s'appuie sur une poésie du *furor* qui combine enthousiasme et naturel afin de raviver la flamme vitale en train de s'éteindre. Ainsi réchauffé, le vieil homme engourdi se remet en marche au gré de l'« allure poétique, à sauts et à gambades »¹⁶⁴⁶ qui l'emporte dans son mouvement. Ce nouveau type d'exercice prend volontairement le risque de la dispersion au nom du retour à soi : il invite à sortir de soi par l'excitation pour mieux se retrouver. Montaigne que la vieillesse arrachait à lui-même, et qui avait l'impression de s'échapper, renoue ainsi avec son tempérament, sa complexion naturelle, il retrouve une forme de coïncidence avec lui-même. Le détour par l'Autre sert aussi une autre technique d'exercice spirituel : la défamiliarisation.

B- La défamiliarisation dans « Des Cannibales ».

De même que « Sur des vers de Virgile » montrait comment le détour par le plaisir de la poésie constituait une diversion qui devait rendre la vie à l'auteur vieillissant et ainsi le ramener à lui-même, « Des Cannibales » offre un autre exemple de sortie de soi destinée à permettre au contraire d'y revenir. Le détour est dès lors celui d'un voyage dans les

¹⁶⁴⁵ Telle était la conclusion de l'essai « De la diversion » (*Ibid.*, III, 4, p. 85) : « Est-il rien sauf en nous, en nature, que l'inanité sustente, sur quoi elle puisse ? »

¹⁶⁴⁶ *Essais*, III, 9, p. 305.

terres lointaines du Brésil, là où vivent les Indiens Tupinambas. Est-il une forme de diversion ? S'il est là encore source de mouvement, celui-ci est plus de l'ordre du vertige que de l'excitation. La curiosité de découvrir un peuple étranger rejoint le plaisir de l'écrire ou de le lire, l'objectif de cet essai ne s'arrête cependant pas à une *chrésis aphrodisia* : elle poursuit l'ambition paradoxale de nous confronter à nous-mêmes en nous confrontant à autrui. C'est pourquoi, même si ces deux pratiques sont bien évidemment liées, nous préférons ici le terme de « défamiliarisation » à celui de « diversion ». Leurs convergences demeurent intéressantes si l'on considère que « Sur des vers de Virgile » a été composé autour de 1586¹⁶⁴⁷ tandis que cet essai date de 1579 ou de 1580¹⁶⁴⁸, qu'il figure dès la première édition sous sa forme définitive, et que les additions essentiellement formelles n'en infléchiront pas le sens¹⁶⁴⁹.

Nous montrerons que le détour par le Cannibale rejoint une sorte d'élan vers l'Autre que l'on retrouve à différents niveaux dans les *Essais*, et qui y est synonyme d'un certain plaisir. Mais se confronter à cette « figure radicale d'altérité »¹⁶⁵⁰ peut aussi déstabiliser, et cela semble s'opposer au commandement delphique qui invite au contraire à tourner ses regards vers soi-même. À ce risque, Montaigne fait subir le même traitement qu'à l'inconstance dans la démarche de diversion : il l'exacerbe et le transforme en choix. Érigeant la défamiliarisation en méthode de déstabilisation des idées reçues, il bouleverse volontairement tous les repères existants. Ce faisant, il poursuit l'objectif de dénoncer l'attitude des conquistadores, et plus largement, des Européens (dans lequel il s'inclut) par rapport aux populations indigènes du Nouveau Monde, mais surtout de la faire changer. Appliquer sa méthode de défamiliarisation constitue une expérience critique de soi-même. Le détour par l'Autre permet paradoxalement de revenir à soi, par un complexe jeu de miroirs révélateurs. L'objectif est de se reconnaître dans l'altérité : celle des autres, mais aussi et avant tout la nôtre, un objectif qui pourrait finalement s'élargir à l'ensemble des *Essais*.

¹⁶⁴⁷ Notice de I, 31, dans *Essais*, éd. Villey, p. 840.

¹⁶⁴⁸ Ce sont les références à un ouvrage de Benzoni dont la traduction n'a été publiée qu'en 1579 qui permettent à Villey de proposer cette datation (voir notice de I, 31, dans *Essais*, éd. Villey, op. cit., p.202).

¹⁶⁴⁹ C'est ce que remarque Michel Magnien dans la notice de présentation de cet essai. (*Essais*, éd. Michel Magnien, op. cit., p.1422)

¹⁶⁵⁰ Jack ABECASSISS, « « Des Cannibales » et la logique de la représentation de l'altérité chez Montaigne », dans *Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du Colloque de Paris. 18-20 mai 1992*, dir. Claude BLUM, Marie-Luce DEMONET, André TOURNON, Paris, Éd. Interuniversitaires, 1994, p. 195.

1- Découvrir l'inconnu : un élan vital

La poésie amoureuse offrait à l'auteur comme à son lecteur un détour à la fois plaisant et efficace, joint à un élan vital, qui était conforme à la Nature en général mais aussi à la nature singulière de l'auteur : il en est de même du voyage. Les *Essais* témoignent du goût de Montaigne pour ces derniers, qu'ils soient réels ou vécus par l'intermédiaire des livres. Les références au long périple qu'il fit à travers l'Europe¹⁶⁵¹ y côtoient l'exploration imaginaire du Nouveau Monde. Celle-ci donne lieu à deux essais en miroir, respectivement situés dans le premier et le troisième livres : « Des Cannibales » et « Des Coches ». Ce dyptique donne à voir les deux versants de cette découverte : l'Éden brésilien dépeint dans le premier rend d'autant plus terrible l'Enfer de la Conquista espagnole révélé par le second¹⁶⁵². Nous reviendrons sur le premier, qui traduit cet élan de l'auteur et de son époque vers l'inconnu¹⁶⁵³, matérialisé par la côte du Brésil explorée par Villegagnon et son compagnon en 1557 et le peuple des Indiens Tupinambas qui y vit.

Montaigne loue le voyage dans un célèbre passage de l'essai « De la vanité », sans doute pour mieux s'opposer à la vision très négative qu'en avait proposé Juste Lipse, dans le *De Constantia*, publié en 1584¹⁶⁵⁴. S'il constitue souvent une fuite vers le plaisir¹⁶⁵⁵, il n'en demeure pas moins, un « exercice profitable » :

(...) le voyager me semble un exercice profitable. L'âme y a une continuelle exercitation, à remarquer des choses nouvelles. Et je ne sache point meilleure école, comme j'ai dit souvent, à former la vie, que de lui proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantaisies et usances, et lui faire goûter une si perpétuelle variété de formes de notre nature. Le corps n'y est ni oisif ni travaillé, et cette modérée agitation le met en haleine. . Je me tiens à cheval sans démonter tout coliqueux que je suis, et sans m'y ennuyer, huit à dix heures,

Vires ultra sortémque senectae.

¹⁶⁵¹ Ce long voyage à travers l'Europe durera non moins d'un an, cinq mois et huit jours (du 22 juin 1580 au 30 novembre 1581) et prendra fin, par nécessité, suite à l'élection de Montaigne au poste de maire de Bordeaux. Le *Journal de Voyage* en garde trace.

¹⁶⁵² Géralde Nakam a développé cette analyse dans : *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984, p. 329-351.

¹⁶⁵³ Il serait intéressant de prolonger cette analyse par celle de l'essai « Des Coches », qui brise justement cet élan par sa portée critique, et en dénonce en quelque sorte les revers. Ce serait un bon contre-exemple de l'exercice de défamiliarisation, qui donne à voir une mauvaise utilisation de cet élan pourtant si naturel et positif aux yeux de l'auteur.

¹⁶⁵⁴ Cette hypothèse formulée par Pierre Villey (*Essais*, éd. Villey, p. 945), a été ensuite développée par Michel Magnien dans plusieurs articles : Michel MAGNIEN, « Aut sapiens, aut peregrinator : Montaigne vs. Lipse », dans *The World of Justus Lipsius : A Contribution towards his Intellectual Biography*, dir. Marc Laureys, Bruxelles, 1998, p. 209-232 et « Montaigne et Juste Lipse : une double méprise ? », dans *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*, Paris, 1996, p. 242-252.

¹⁶⁵⁵ Montaigne ne le nie pas à propos de son propre voyage. « Je sais bien ce que je fuis mais non pas ce que je cherche. » (III, 9, p. 272)

Nulla saison m'est ennemie, que le chaud âpre d'un Soleil poignant. Car les ombrelles, de quoi depuis les anciens Romains l'Italie se sert, chargent plus les bras, qu'ils ne déchargent la tête. Je voudrais savoir quelle industrie c'était aux Perses si anciennement et en la naissance de la luxure, de se faire du vent frais et des ombrages à leur poste, comme dit Xenophon. J'aime les pluies et les crottes comme les canes. La mutation d'air et de climat me touche point, tout Ciel m'est un. Je ne suis battu que des altérations internes, que je produis en moi : et celles-là m'arrivent moins en voyageant. Je suis malaisé à ébranler, mais étant avoyé, je vais tant qu'on veut¹⁶⁵⁶.

Le voyage acquiert avec Montaigne le statut d'« exercice » spirituel puisqu'il est une « exercitation de l'âme » confrontée à des « choses nouvelles » et à la « diversité » des mœurs. Il invite ainsi à faire usage de ce plaisir de la découverte qui fait partie intégrante de cette pratique : ce plaisir se goûte et s'apprécie¹⁶⁵⁷. Si les voyages sont en ce sens un plaisir utile, cela ne veut pas dire pour autant qu'il partage la vision antique du voyage comme devant nous instruire de choses particulières :

J'entreprends seulement de me branler, pendant que le branle me plaît : Et me promène pour me promener. Ceux qui courent un bénéfice ou un lièvre ne courent pas. Ceux-là courent qui courent aux barres, et pour exercer leur course¹⁶⁵⁸.

Cette image de la course rejoint l'importance de la notion d'allure qui est aussi récurrente dans les *Essais*, toutes deux renvoient à cette dynamique.

Le voyage répond en effet à un élan vital, qui nous pousse vers l'extérieur et qui trouve sa source dans la Nature elle-même qui nous a donné des yeux tournés vers le monde. Il est à la fois une force (c'est la source de notre désir de connaissance) et une faiblesse qui nous empêche de nous arrêter sur les choses parce que nous nous projetons déjà autre part (« nous pensons toujours ailleurs »¹⁶⁵⁹). Cet élan est aussi particulièrement conforme au tempérament de l'auteur, plus à l'aise dans le mouvement qu'immobile, au sens propre comme au sens figuré. Or le mouvement du corps étant indissociable de celui de l'esprit, il justifie ainsi la nécessité de la promenade :

Mes pensées dorment [si] je les assis. Mon esprit ne va, si les jambes ne l'agitent¹⁶⁶⁰.

À cheval, il combine idéalement immobilité et mouvement :

Aristippus s'aimait à vivre étranger partout.
Me si fata meis paterentur ducere vitam
Auspiciis,
 je choisirois à la passer le cul sur la selle :
visere gestiens,
Qua parte debacchentur ignes,

¹⁶⁵⁶ *Essais*, III, 9, p. 274-275.

¹⁶⁵⁷ Selon Fausta Garavini, qui a proposé une nouvelle édition du *Journal de Voyage en Italie* : pour Montaigne, qui avoue savoir ce qu'il fuit mais pas ce qu'il cherche, il ne s'agira pas de « trouver ce qu'il cherche, mais de goûter ce qu'il trouve ».

¹⁶⁵⁸ *Essais*, III, 9, p. 280.

¹⁶⁵⁹ Dans ce passage de l'essai « De la diversion » (III, 4, p. 78) commenté plus haut, seuls les sages (comme Socrate) sont capables d'arrêter leur regard sur les choses en elles-mêmes, dans ce passage il s'agit de la mort.

¹⁶⁶⁰ *Ibid*, III, 3, p. 70.

*Qua nebulae pluviique rores*¹⁶⁶¹.

Cet élan rejoint également son « humeur avide des choses nouvelles et inconnues »¹⁶⁶², sa volonté de « froter et limer [sa] cervelle à celle d'autrui »¹⁶⁶³. Cette image de la cervelle des autres est également présente dans l'essai qui précède cette citation (« Du pédantisme »), où elle désigne justement les « cervelles étrangères » « des plus excellents esprits » qui l'ont précédé, c'est-à-dire notamment philosophes antiques :

À recevoir tant de cervelles étrangères, et si fortes, et si grandes, il est nécessaire (me disait une fille, la première de nos Princesses, parlant de quelqu'un) que la sienne se foule, se contraigne et rapetisse, pour faire place aux autres. [...] Mais il en va autrement, car notre âme s'élargit d'autant plus qu'elle se remplit¹⁶⁶⁴.

C'est la raison pour laquelle la rencontre est un motif structurant de l'ensemble de l'œuvre¹⁶⁶⁵.

Mais cette attirance pour l'inconnu, Montaigne la partage aussi avec son « époque [qui] étale fièrement sa curiosité »¹⁶⁶⁶. L'exploration du Nouveau Monde, découvert un siècle plus tôt, en est une des manifestations les plus claires, elle répond aux attentes des populations européennes, avides de ces nouveautés. Dans la préface de son *Histoire générale des Indes occidentales et terres neuves*, Francisco López de Gómara justifie en ces termes le désir de savoir :

Le monde est si grand, si beau & diversifié de choses différentes les unes aux autres qu'il ravit en admiration celui qui le veut bien contempler, & y a peu d'hommes, s'ils ne vivent comme bestes brutes, qui quelquefois n'employent leur esprit à contidérer ses merveilles. Car le desir de sçavoir est une chose naturelle à chacun¹⁶⁶⁷.

Il le refonde ainsi sur la beauté et la diversité du monde, éléments caractéristiques des ouvrages cosmographiques de l'époque¹⁶⁶⁸, et que l'on retrouve également dans les *Essais*. Ils sont en effet fondés sur la conception cornucopienne de la Nature, dans laquelle

¹⁶⁶¹ *Ibid.*, III, 9, p. 294. Réf. première citation : VIRGILE, *Énéide*, IV, v. 340-34. Trad. : « Si les destins me permettaient de vivre ma vie à ma guise ». Réf. seconde citation : HORACE, Odes, III, III, v. 54-56. Trad. : « impatient de visiter les ontrées où se déchaînent les feux du soleil, et celles où règnent les nuages et les bruines ».

¹⁶⁶² *Essais*, III, 9, p. 238.

¹⁶⁶³ *Ibid.*, I, 26, p. 323.

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*, I, 25, p. 296.

¹⁶⁶⁵ C'est la thèse défendue par Olivier Guerrier dans son livre *Rencontre et reconnaissance* (op. cit.).

¹⁶⁶⁶ Alexander ROOSE, *La curiosité de Montaigne*, op. cit., p. 11.

¹⁶⁶⁷ François LOPEZ De GOMARA, *Histoire générale des Indes occidentales et terres neuves qui jusques à présent ont esté decouvertes*, trad. Martin Fumée, Paris, [1569], Laurent Sonnius, 1606, « Incipit du prologue de l'auteur », f. π4 r°. Cité par Alexander Roose dans op. cit., p. 11-12.

¹⁶⁶⁸ À propos de cette attention prêtée à la diversité du monde dans les ouvrages cosmographiques, voir : Leonardo ARIEL CARRIÓ CATALDI et Andrés VÉLEZ POSODA, « Entre le ciel et la terre : cosmographie et savoirs à la Renaissance - Introduction », dans *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 22 juin 2017, URL : <http://journals.openedition.org/acrh/7943> ; DOI : 10.4000/acrh.7943 : « Il est ainsi envisageable de concevoir le projet cosmographique comme un terrain de travail pour les acteurs du passé, un terrain où articuler, voire juxtaposer des descriptions qui rendent compte de la diversité du monde. »

Terence Cave a vu une des caractéristiques majeures de la pensée du XVI^e siècle¹⁶⁶⁹. Les progrès de l'imprimerie ont permis la multiplication des récits de voyages qui connaissent alors un grand succès (notamment ceux de Thevet Jean de Léry et Belleforest), mais aussi des gravures supposées représenter les Indigènes dans leur quotidien. Les explorateurs rapportent des objets en tous genres, que les collectionneurs se disputent afin de compléter leurs cabinets de curiosité, très à la mode en Europe à partir de 1560. Montaigne n'échappe pas à cet attrait de l'inconnu. Dans sa bibliothèque se trouvent plusieurs items brésiliens, et, bien qu'il les condamne abondamment dans cet essai, plusieurs exemplaires de récits de voyage¹⁶⁷⁰. Il a lui-même rencontré, en personne, trois Indiens, a tenté d'échanger avec l'un d'entre eux. Il affirme qu'il se faisait un plaisir de cette conversation, malheureusement gâchée par l'incompétence de son traducteur :

Je parlai à l'un d'eux fort longtemps, mais j'avais un truchement qui me suivait si mal, et qui était si empêché à recevoir mes imaginations par sa bêtise, que je n'en pus tirer guère de plaisir¹⁶⁷¹.

Il se vante également d'avoir goûté le pain dont ils se nourrissent :

J'en ai tâté, le goût en est doux et un peu fade¹⁶⁷².

Les Cannibales suscitent chez Montaigne un certain enthousiasme, qui est d'abord le fruit d'un émerveillement face à l'inconnu. De même que les poètes antiques le fascinaient pour leur éloignement presque exotique, les Indiens le font rêver d'un ailleurs. De fait, il s'attarde à décrire leurs divergences plus que leurs convergences, avec les Européens. Cela donne lieu à une rhétorique de la négativité déjà présente chez Gómara¹⁶⁷³, mais aussi chez Las Casas¹⁶⁷⁴, une des principales figures de l'anticolonialisme au XVI^e siècle :

¹⁶⁶⁹ Terence CAVE, *Cornucopia, figures de l'abondance au XVIe siècle : Érasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, trad. Ginette Morel, Paris, Macula, 1997. Terence Cave a analysé quelles étaient les répercussions de cette conception de la Nature comme abondante et débordante sur les pratiques d'écriture de la Renaissance, en particulier chez Rabelais, Ronsard et Montaigne. Il a analysé la *copia* (éloquence) de cette époque comme fondée sur l'abondance et la diversité, à la lumière du traité *De copia* d'Érasme.

¹⁶⁷⁰ Il possède notamment l'*Histoire générale des Indes occidentales et terres neuves, qui jusqu'à présent ont été découvertes. Augmentée en ceste cinquiesme édition de la description de la nouvelle Espagne et de la grande ville de Mexique, autrement nommée Temictilan. Composée en Espagnol par François Lopez de Gomara, et traduite en François par le s. de Genillé Mart. Fumée. Paris, M. D. LXXXIV (ou peut-être la réimpression de 1587)*, ainsi que *Les Singularitez de la France Antarctique*, et de plusieurs terres et isles découvertes de nostre temps, 1575 et, *Cosmographie Universelle*, Paris, 1575 d'André THE-VET.

¹⁶⁷¹ *Essais*, I, 31, p. 410.

¹⁶⁷² *Ibid.*, p. 400.

¹⁶⁷³ Lopez de GOMARA, *Histoire générale des Indes*, op. cit., II, 96,.

¹⁶⁷⁴ *Histoire admirable des horribles insolences, cruautés, et tyrannies exercées par les Espagnols ès Indes Occidentales. Brievement descrite en langue castillane* par don F. Barthelemy de Las Casas, rad. Jacques de Miggrode, Genève, 1582, p. 2. Bibliothèque de Genève [en ligne]. URL : <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-6475> : « Dieu cria tous ces gens infinis, de toute sorte, tressimples, sans finesse, ou cautèle, sans malice, tresobeissans & tres-fideles à leurs Seigneurs naturels, & aux Espagnols,

C'est une nation, dirais-je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espèce de trafic, nulle connaissance de lettres, nulle science de nombres, nul nom de magistrat, ni de supériorité politique, nul usage de service, 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 blé¹⁶⁷⁵.

Dans ce passage, que Shakespeare réécrira dans la *Tempête*¹⁶⁷⁶, l'éloquence est très construite et codifiée. La « nation » Tupinambas n'est pas décrite pour elle-même mais relativement à la société européenne dont elle apparaît comme la parfaite antithèse : pas de culture, pas de lois, pas de propriété, pas de travail... Ces caractéristiques sont traditionnellement utilisées pour décrire l'âge d'or, c'est pourquoi elles définissent les indigènes comme des êtres de nature. Les Cannibales de Montaigne empruntent beaucoup de traits aux habitants de la *Germanie* de Tacite. De fait, les Tupinambas suscitent surtout l'enthousiasme de l'auteur pour ce qu'il voit en eux de naturel. C'est en tant qu'êtres restés au plus près de l'état de Nature que les Tupinambas l'émerveillent, tout comme les vers des poètes latins l'émerveillaient pour leur vigueur naturelle. Dans les deux cas, l'extérieur vers lequel l'auteur se projette n'est autre que la Nature elle-même.

C'est pourquoi, les Indiens, tout comme Socrate, apparaissent finalement comme une figure du naturel, plus que comme une réalité historique ou anthropologique. La représentation que s'en fait l'auteur, est nourrie de références culturelles. S'il a effectivement eu l'occasion de rencontrer des Indiens, Montaigne n'a pas vraiment pu échanger avec eux à cause de son traducteur, et il ne s'est jamais rendu en Amérique. Pour lui, comme pour beaucoup de ses contemporains, la confrontation avec le Nouveau Monde demeure donc essentiellement indirecte, elle se fait par la médiation des livres qu'il a lus ou qu'il est en train de lire, et qui appartiennent surtout à l'Antiquité¹⁶⁷⁷. Lestringant a montré comment ces deux mondes se contaminaient, et comment un cosmographe comme Thevet¹⁶⁷⁸ avait lui-même abondamment recours aux textes antiques et notamment au mythe. Le passage dans lequel Montaigne établit une analogie entre l'Amérique et l'Atlantide fait écho à non moins de trois écrits cosmographiques : *Les Singularitez de la*

ausquels ils furent, fort humbles, fort patient, trespacifiques & paisibles, sans esprits, sans rancune ou haine, nullement desireux de vengeance. »

¹⁶⁷⁵ *Essais*, I, 31, p. 398.

¹⁶⁷⁶ SHAKESPEARE, *La Tempête*, II, 1, tirade de Gonzalo (voir note *Essais*, p. 658).

¹⁶⁷⁷ Pierre Villey affirme que Montaigne ne ment pas à son lecteur quand il affirme ne

¹⁶⁷⁸ Frank LESTRINGANT, *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Genève, Droz, 1coll.

*France Antarctique*¹⁶⁷⁹ de Thevet, l'*Histoire générale des Indes* de Gomara, mais aussi et de façon plus « flagrate »¹⁶⁸⁰, l'*Histoire nouvelle du monde* de Benzone :

Platon introduit Solon racontant avoir appris des Prêtres de la ville de Saïs en Aegypte, que jadis et avant le déluge il y avait une grande Île nommée Athlantide, droit à la bouche du détroit de Gibraltar, qui tenait plus de pays que l'Afrique et l'Asie toutes deux ensemble : et que les Rois de cette contrée-là, qui ne possédaient pas seulement cette île, mais s'étaient étendus dans la terre ferme si avant, qu'ils tenaient de la largeur d'Afrique jusques en Aegypte, et de la longueur de l'Europe, jusques en la Toscane, entreprirent d'enjamber jusques sur l'Asie, et subjuguèrent toutes les nations qui bordent la mer Méditerranée, jusques au golfe de la mer Majour : et pour cet effet, traversèrent les Espagnes, la Gaule, l'Italie, jusques en la Grèce, où les Athéniens les soutinrent : mais que quelque temps après, et les Athéniens et eux et leur île furent engloutis par le déluge. Il est bien vraisemblable que cet extrême ravage d'eau ait fait des changements étranges aux habitations de la terre : comme on tient que la mer a retranché la Sycile d'avec l'Italie,

*Haec loca vi quondam, et vasta conuulsa ruina
Dissiluisse ferunt, cum protinus utraque tellus
Una foret,*

Chypre d'avec la Surie, l'Île de Negrepont de la terre ferme de la Boeotie : et joint ailleurs les terres qui étaient divisées, comblant de limon et de sable les fosses d'entre-deux,

*sterilisque diu palus aptaque remis
Vicinas urbes alit, et graue sentit aratrum.*

Mais il n'y a pas grande apparence que cette Île soit ce monde nouveau que nous venons de découvrir : car elle touchait quasi l'Espagne, et ce serait un effet incroyable d'inondation, de l'en avoir reculée comme elle est, de plus de douze cents lieues : outre ce que les navigations des modernes ont déjà presque découvert, que ce n'est point une île, ains terre ferme, et continent avec l'Inde orientale d'un côté, et avec les terres, qui sont sous les deux pôles d'autre part — ou si elle en est séparée, que c'est d'un si petit détroit et intervalle qu'elle ne mérite pas d'être nommée île pour cela¹⁶⁸¹.

Comme chez ce dernier, la référence mythologique fait l'objet d'un plaisant développement avant d'être confrontée à la réalité : à la vraisemblance (« Mais il n'y a pas grande apparence... ») et aux découvertes géographiques (l'existence des détroits de Béring et de Mageland, qui reste hypothétique à l'époque). S'il reprend ce mélange habituel à l'époque

¹⁶⁷⁹ André THEVET, *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique, et de plusieurs terres et isles découvertes de nostre temps*, XII, Paris, Héritiers de M. de La Porte, 1558.

¹⁶⁸⁰ Gilbert Chinard a démontré que Montaigne s'appuyait très précisément sur un passage de l'œuvre de Benzone, dans : Gilbert CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Paris, hachette, 1911, p. 197. Disponible en chapitre de Benzone (BENZONI, op. cit. trad. Chauveton, p. 42 sq, reproduite par Gilbert Chinard p. 198-199) :

« C'est Solon, l'un des sept sages de la Grèce, qui raconte cela dans les Dialogues du Timée et du Critias où le philosophe Platon le fait parler ; comme l'ayant ouy dire aux Prestres de la ville de Saïs en Egypte (Suit une digression que Montaigne a négligée sur les prêtres égyptiens.) C'est que jadis il y avait une grande isle nommée Atlantide, droict a la bouche de l'Estroit de Gibraltar qui tenoit plus de pays que la Libye et l'Asie ne sont toutes deux ensemble. Et que la dedans il y avait de grands Royaumes et de fort puissans Rois qui pour lors non seulement tenoyent toute l'isle, mais mesme ayant ancré bien avant dans la terre ferme, possedoyent de la largeur de l'Afrique jus- qu'en Egypte, et de la largeur de l'Europe jusquen la Toscane. Si un jour prist envie a ces Rois... d'enjamber jusques sur l'Asie et mettre sous leur main toutes les nations qui bordent la mer Méditerranée jusqua'au Golfe de la mer Euxine ou Maiour qu'on appelle... Ils traversèrent les Hespagnes, les Gaules, l'Italie sans trouver aucune résistance, passans presque toujours sur leurs terres jusqu'à ce qu'ils fussent en Grèce. Encore n'y eut-il la personne qui osast leur faire teste : exceptez ceux d'Athènes (qui estoit desja dez lors une puissante Republique et la première ville de la Grèce) sous les ailes desquels les aultres Grecs s'allèrent jeter. »

¹⁶⁸¹ *Essais*, I, 31, p. 393-394.

de réalité et de fiction, d'Ancien et de Nouveau Monde, Montaigne le fait avec recul, conscient qu'il s'agit là d'une grille de lecture, d'un artifice.

Comme la terre sur laquelle ils habitent, les Indiens sont ensuite eux-mêmes présentés à travers ce prisme de l'Antiquité. Le lecteur s'en aperçoit bien vite en découvrant que ce qui, chez eux, séduit l'auteur, c'est leur courage mais aussi leur vertu qui les rapprochent à ses yeux de l'ascétisme spartiate. Il les présente comme « les citoyens idéaux d'une Grèce onirique unissant pour une fois Sparte et Athènes »¹⁶⁸² :

Il me déplaît que Lycurgus et Platon ne l'aient [la connaissance du Brésil] eue¹⁶⁸³.

En effet, Lycurgue, une des personnalités des *Vies* de Plutarque, était un des plus grands législateurs de Sparte. Le langage des Indiens suggère aussi ce parallèle avec les Grecs de l'Antiquité :

Leur langage au demeurant, c'est un doux langage, et qui a le son agréable, retirant aux terminaisons grecques¹⁶⁸⁴.

Ces exemples montrent que, si les Cannibales de Montaigne semblent des figures parfois bien éloignées de la réalité, c'est parce qu'il les regarde à travers le prisme de toutes ces références antiques qui lui sont si familières. Pour lui, les livres en général, et le livre des *Essais* en particulier, sont bien le principal support du voyage. C'est pourquoi l'essai qui revient le plus longuement sur ce sujet s'ouvre sur cette image de la route :

Qui ne voit, que j'ai pris une route, par laquelle sans cesse et sans travail, j'irai autant qu'il y aura d'encre et de papier au monde¹⁶⁸⁵.

« Des Cannibales » sont donc représentatifs de l'élan vital qui pousse naturellement à la découverte de l'inconnu. Montaigne fait de cette dynamique un exercice spirituel à même de former l'âme en la confrontant à la diversité. La méthode de défamiliarisation instrumentalise cet élan en en faisant un outil d'exercice spirituel, puisqu'elle s'adresse au lecteur mais aussi, et peut-être avant tout, à l'auteur lui-même. En effet, si cet essai a une portée polémique évidente et dénonce ceux qui méjugent de ces populations indigènes, Montaigne a conscience d'être lui-même en proie à certains des préjugés qu'il dénonce et dont il entend se détacher.

¹⁶⁸² Michel MAGNIEN et Catherine MAGIEN-SIMONIN, notice de l'essai I, 31, dans *Essais*, éd. Michel Magnien, p. 1423.

¹⁶⁸³ *Essais*, I, 31, p. 658.

¹⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 409.

¹⁶⁸⁵ *Essais*, III, 9, p. 235.

2- De l'élan au vertige : désorienter pour révéler.

Tout comme l'essai « Sur des vers de Virgile » ranimait et entretenait le mouvement vital, l'exercice de défamiliarisation répond lui aussi à une volonté d'agitation pleinement assumée qui recherche le vertige. En confrontant les prétendus « civilisés » aux prétendus « sauvages », « Des Cannibales » fait voler en éclats les attentes et les repères du lecteur. Cette vaste entreprise de déstabilisation érigée en méthode, combine différentes techniques antiques en rejetant le principe traditionnel qui voulait qu'elles aboutissent à une certaine stabilité. La méthode que propose l'auteur se décompose en deux temps. D'abord il se joue des attentes qu'il fait naître chez son lecteur et lui-même en les lançant simultanément dans des directions contradictoires (p. 392-401). Une fois désorientés et donc prêts à tout entendre, il procède à l'ultime retournement qui permettra de juger des Cannibales « par la voie de la raison, non par la voie commune »¹⁶⁸⁶ (p. 401-fin).

a- Leurrer et provoquer, une technique cynique

Reprenant une pratique bien connue des Cyniques, Montaigne s'amuse à manipuler son lecteur, en suscitant des attentes qu'il se plaira ensuite à déjouer, mais par la même occasion, c'est aussi lui-même qu'il manipule.

Le premier leurre de l'essai est contenu dans son titre, « volontairement accrocheur »¹⁶⁸⁷, qui s'adresse à la curiosité qu'il partage avec ses contemporains. Montaigne sait bien qu'ils y verront la promesse d'un répertoire de curiosités. La mode est en effet aux recueils en tous genres, sur les coutumes¹⁶⁸⁸, les objets¹⁶⁸⁹, etc. Ceux-ci compilent et généralement classifient la diversité de la Nature. L'auteur feint d'en reprendre les principales caractéristiques tout en faisant preuve d'une pointe d'ironie suffisante pour ne pas faire du retournement de la seconde partie un *deus ex machina* que le « suffisant » lecteur

¹⁶⁸⁶ *Ibid.*, I, 31, p. 392.

¹⁶⁸⁷ Alexandre TARRÊTE, notice de l'essai I, 31, dans *Essais* éd. Naya, p. 656.

¹⁶⁸⁸ La mode de l'historiographie est à l'origine de nombreux livres, dont certains compilent, et parfois même proposent par exemple des classifications des coutumes de différents pays en matière de mariage, de funérailles, etc.

¹⁶⁸⁹ Dans son *Musaeum Metallicum*, le naturaliste Aldrovandi collecte des matériaux puis recense de façon systématique les différents usages techniques qui en sont faits, à des fins purement artistiques (des sculptures) ou religieuses (idoles et ustensiles destinés aux rituels religieux. Il a lui-même toute une collection de couteaux sacrificiels utilisés par des Indiens d'Amérique.

n'aurait pu anticiper¹⁶⁹⁰. D'abord il insiste sur la diversité du domaine à explorer, sur laquelle nous avons montré que Gómara fondait son désir de connaissance et donc son travail de cosmographe. C'est ce que montre surtout la description qui se trouve à la fin de ce que nous avons délimité comme la première partie du texte, et qui passe méthodiquement en revue leur santé, leur architecture, leur façon de dormir, leur façon de boire et de s'alimenter, la façon dont ils passent leurs journées, celle dont ils se battent (leur courgae et la nudité), celle dont ils dansent et enfin leurs croyances face à la mort. Cette énumération méthodique rejoint tout à fait la façon de faire des cosmographes. La plupart des éléments que décrit ici Montaigne ont du reste été empruntés soit à Gómara, soit à Thevet, soit à Benzoni. En voici un extrait :

Leurs bâtiments sont forts longs, et capables de deux ou trois cents âmes, étoffées d'écorce de grands arbres, tenant à terre par un bout, et se soutenant et appuyant l'un contre l'autre par le faite, à la mode d'aucunes de nos granges, desquelles la couverture prend jusques à terre, et sert de flanc. Ils ont un bois si dur, qu'ils en coupent et en font leurs épées, et des grils à cuire leur viande. Leurs lits sont d'un tissu de coton, suspendus contre le toit, comme ceux de nos navires, à chacun le sien : car les femmes couchent à part des maris¹⁶⁹¹.

À d'autres endroits, il feint aussi de classifier cette diversité en reprenant le cadre habituel des cabinets de curiosité ou chambres des merveilles. Ces derniers étant presque toujours organisées pour permettre la confrontation des *artificialia* (les œuvres de l'art) et des *naturalia* (les productions de la nature), il fait de cette opposition le fil conducteur de cet essai. Le passage qui est le plus clair à cet égard se situe à la fin de ce que nous avons délimité comme la première partie du texte :

Ils sont sauvages de même que nous appelons sauvages les fruits, que nature de soi et de son progrès ordinaire a produits : là où à la vérité ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice, et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux-là sont vives et vigoureuses, les vraies, et plus utiles et naturelles, vertus et propriétés, lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci, et les avons seulement accommodées au plaisir de notre goût corrompu. Et si pourtant la saveur même et délicatesse se trouve à notre goût excellente à l'envi des nôtres, en plusieurs fruits de ces contrées-là, sans culture. 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. Si est-ce que partout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à nos vaines et frivoles entreprises,

*Et veniunt ederæ sponte sua melius,
Surgit et in solis formosior arbutus antris,
Et volucres nulla dulcius arte canunt.*

¹⁶⁹⁰ Sans doute serait-il intéressant d'analyser l'ensemble de cet essai à la manière d'une pièce de théâtre en montrant comment le retournement de la page 401 est anticipé et dramatisé, et comment le dénouement conclut la pièce par la mise en scène d'un face à face qui aboutit à un coup de théâtre.

¹⁶⁹¹ *Essais*, I, 31, p. 399.

Tous nos efforts ne peuvent seulement arriver à représenter le nid du moindre oiselet, sa contexture, sa beauté et l'utilité de son usage : non pas la tissure de la chétive araignée. Toutes choses dit Platon, sont produites par la nature ou par la fortune ou par l'art. Les plus grandes et plus belles par l'une ou l'autre des deux premières : les moindres et imparfaites par la dernière. Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon, de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle¹⁶⁹².

Là encore, il use d'ironie et donne à cette classification une portée polémique qu'elle n'avait pas pour ces derniers, en faisant de la civilisation européenne une civilisation dénaturée. Il sait que le lecteur de l'époque s'attend à un ensemble de détails sur des êtres monstrueux et effrayants, dévoreurs de chair humaine. De fait, le cannibalisme est précisément un des principaux arguments utilisés pour faire, des Indiens, des êtres monstrueux c'est-à-dire contre-nature. Déjouant cette attente, l'auteur s'ingéniera au contraire à les présenter comme les êtres les plus proches de la Nature, tandis que les Européens apparaîtront comme dénaturés. De fait,

(...) Montaigne tient pour coupables la civilisation de son temps, la société, les hommes de ce temps qui, dans leur barbarie, cultivent et honorent l'artifice. Il accuse ce conformisme collectif façonné par les doctes et les puissants (...) ¹⁶⁹³.

Le second leurre est dans l'introduction du chapitre, où l'auteur souligne l'ethnocentrisme attaché à la notion de barbarie :

Quand le Roi Pyrrhus passa en Italie, après qu'il eut reconnu l'ordonnance de l'armée que les Romains lui envoyaient au-devant, je ne sais, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelaient ainsi toutes les nations étrangères), mais la disposition de cette armée, que je vois, n'est aucunement barbare. [...] Voilà comment il se faut garder de s'attarder aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voie de la raison, non par la voie commune¹⁶⁹⁴.

Le lecteur s'attend alors à un discours défendant un certain relativisme culturel. Cette attente est complètement contradictoire avec la première, elle se développe de façon concurrente avec elle pendant toute la première partie du texte. Les phrases suivantes semblent d'abord y répondre, puisque Montaigne dénonce le peu de fiabilité des témoignages et invite le lecteur de l'époque à reconsidérer la seule source d'information qu'il a alors sur les Indiens Tupinambas à savoir les récits des cosmographes. Il enchaîne avec un passage poursuit la même idée et dans lequel il présente les Indiens de façon très positive (de « Ils sont sauvages de même que nous appelons sauvages les fruits, que nature de soi et de son progrès ordinaire aux produits »¹⁶⁹⁵, jusqu'à « *virī a diis recentes.* »¹⁶⁹⁶). Il donne ainsi l'illusion de suivre l'ambition annoncée en introduction, et de se distinguer de la « voie

¹⁶⁹² *Essais*, I, 31, p. 396-397.

¹⁶⁹³ Géralde NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, 2^{nde} éd., Paris, Champion, p. 308.

¹⁶⁹⁴ *Essais*, I, 31, p. 392.

¹⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 397. Ce passage est en partie reproduit plus haut, voir note 1656.

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 398.

commune »¹⁶⁹⁷. Mais cette première étape n'est qu'un leurre, et le « suffisant lecteur » pourrait déjà s'en rendre compte en remarquant que ce passage si positif sur les Indiens est moins fondé sur la réalité que sur un *topos* purement littéraire : celui de l'« âge doré » qu'il n'hésite pas à nommer, montrant ainsi son masque du doigt. Ce d'autant plus que les exagérations à propos de celui-ci sont dénoncées par l'auteur, qui les oppose à l'expérience, c'est-à-dire à la réalité :

(...) 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 (...) ¹⁶⁹⁸.

En outre, Montaigne semble pointer du doigt le fait qu'il s'agisse de clichés, et qu'il ne les reprenne pas à son compte par des accumulations inhabituellement insistantes d'adverbes intensifs ou de négations parfois anaphoriques :

Ils n'ont pu imaginer une naïveté si pure et simple, comme nous la voyons par expérience : ni n'ont pu croire que notre société se pût 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 trafic, nulle connaissance de lettres, nulle science de nombres, nul nom de magistrat, ni de supériorité politique, nul usage de service, 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 ¹⁶⁹⁹.

L'artificialité de cette description des bons sauvages est également pointée du doigt dans les lignes qui suivent et dont nous ne reproduisons ici qu'un extrait significatif :

Au demeurant, ils vivent en une contrée de pays très plaisante, et bien tempérée : de façon qu'à ce que m'ont dit mes témoins, il est rare d'y voir un homme malade : et m'ont assuré n'en y avoir vu aucun tremblant, chassieux, édenté, ou courbé de vieillesse. Ils sont assis le long de la mer, et fermés du côté de la terre de grandes hautes montagnes, ayant entre-deux, cent lieues ou environ d'étendue en large. Ils ont grande abondance de poisson et de chairs, qui n'ont aucune ressemblance aux nôtres, et les mangent sans autre artifice, que de les cuire ¹⁷⁰⁰.

Les indices qui permettent de saisir ce double sens sont d'une part le caractère hyperbolique de l'écriture (« très », « bien », « aucun ») et d'autre part le recours massif à des tournures très simples comme « ils ont », « ils sont ». La santé, l'abondance de nourriture, tous ces éléments sont toujours associés à l'âge d'or.

De surcroît, cette apologie du sauvage resté proche de la nature fait écho à un des principes fondamentaux de l'école cynique : vivre selon la nature (*vivere convenienter*). Des auteurs comme Dion de Pruse ou Lucien de Samosate avaient justement repris ces descriptions idéalisées du sauvage, avec distance et ironie, allant parfois jusqu'à la parodie. Ce faisant, ils contestaient non seulement les idées reçues sur les barbares qu'ils fai-

¹⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 392.

¹⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 398.

¹⁶⁹⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 399.

saient mine de reprendre pour mieux les désamorcer, mais aussi certains principes fondamentaux de l'hellénisme classique. Il est manifeste que la description que fait Montaigne des Indiens Tupinambas emprunte certains traits à celles que proposaient les Cyniques des peuples étrangers comme les Indiens, les Éthiopiens, ou les Cynocéphales. Dans *Le Scythe* par exemple, Lucien parodie le portrait type du sage barbare des confins de la terre. Montaigne l'a-t-il en tête lorsqu'il fait référence par deux fois au peuple Scythe bien qu'il renvoie à Hérodote ? La première concerne la divination :

Entre les Scythes, quand les devins avaient failli de rencontre, [on] les couchait, enforgés [de] pieds et de mains sur des chariotes pleines de bruyère, tirées par des boeufs, en quoi [on] les faisait brûler¹⁷⁰¹.

La seconde intéresse l'anthropophagie :

Ce n'est pas comme on pense pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes¹⁷⁰².

Dans la *Déesse syrienne*, Lucien faisait une apologie tout aussi surprenante que celle d'un peuple prônant le cannibalisme dans notre essai : celle d'un culte exaltant la castration. Dion de Pruse quant à lui, utilise une technique similaire dans son *Discours de Kenailai*¹⁷⁰³. Dans cette transcription incomplète d'un discours prononcé en public devant les habitants de Célènes (ou d'Apamée) de Phrygie, Dion développe un éloge ironique de leur cité, entièrement fondé sur l'antiphrase. Ce faisant, il reprend une pratique rhétorique courante durant l'Antiquité, la célébration des vertus d'une cité, ou panégyrique, mais en la détournant de son but initial. Il réalise ainsi une parodie d'éloge (éloge paradoxal) de cette cité, en mettant en parallèle le bonheur des habitants de Célènes avec celui d'autres peuples réputés pour leur richesse, et notamment les Indiens. Le passage qui concerne ces derniers est écrit sur un mode fabuleux et utopique, Dion empruntant lui aussi à Hérodote, ainsi qu'à une multitude d'autres auteurs comme Ctésias, ainsi qu'à des historiens compagnons d'Alexandre, ou encore à Pline, Diodore, Lucien¹⁷⁰⁴... Mais, dans le discours de Dion, ce passage n'est qu'une étape lui permettant de mener à bien sa fausse louange de Célènes, et ainsi de « mettre en exergue de manière très ironique que la cité reste finale-

¹⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 401.

¹⁷⁰² *Ibid.*, p. 402.

¹⁷⁰³ DION CHRYSOSTOME, *Le Discours à Célènes de Phrygie*, dans *Trois discours aux villes*, éd. critique et trad. Cécile BOST-POUDERON, Tome 1 : Prolégomènes, édition critique et traduction, p.18- 22.

¹⁷⁰⁴ Voir Cécile BOST-POUDERON, « Dion Chrysostome. *Trois Discours aux villes : Le Premier Tarsique* (Or. XXXIII) ; *Le Deuxième Tarsique* (Or. XXXIV) ; *Le Discours à Célènes de Phrygie* (Or. XXXV), op. cit.

ment des plus ordinaires »¹⁷⁰⁵. C'est dans ce seul but qu'il rappelle, dans un premier temps, tous les préjugés traditionnellement associés aux Indiens (les rivières de lait, de vin, de miel, d'huile d'olive, la longévité, l'absence de maladie) et qu'il reprend le thème de l'âge d'or (il règne une abondance exotique, l'harmonie politique et sociale), et celui de la pureté primitive. Dans tous ces exemples d'éloges cyniques du bon sauvage, la louange repose toujours sur un système de valeurs (morales, esthétiques, pratiques) auquel elle s'attaque. Le discours à double sens tenu par Dion témoigne ainsi du mépris qu'il pouvait avoir pour les habitants de cette ville, son public, dont il conspuie l'oisiveté et le mercantilisme. Ce discours peut être compris « comme une parodie démystificatrice du discours sophistique » et son but étant de « démontrer la vanité de l'opulence économique en soi »¹⁷⁰⁶. De même, l'éloge paradoxal des Cannibales que fait Montaigne dans cet essai va à l'encontre de tous les tabous de la société européenne (anthropophagie, nudité, polygamie). Par cette provocation, qui assure le lien entre la fin de la première partie et le début de la seconde, l'auteur se place dans le sillage des Cyniques. Comme chez ces derniers, l'éloge¹⁷⁰⁷ sert la remise en question des valeurs de la société qui est censée leur être opposée, en l'occurrence la société européenne : le mercantilisme (« nulle science de nombres »), la corruption (« nul nom de magistrat »), les inégalités (« ni de supériorité politique, nul usage de service, de richesse, ou de pauvreté »), le pédantisme (« nulle connaissance de lettres ») ...

Dans ce premier temps du chapitre, l'auteur s'est joué des attentes de son lecteur, s'amusant à le lancer simultanément dans deux directions contradictoires entre lesquelles il réalise un va-et-vient étourdissant. Le vertige ainsi créé est valable pour le lecteur comme pour lui-même, qui se manipule, jouant de ses contradictions internes. Ainsi déstabilisé, tous les repères ayant volé en éclats, il est dorénavant possible d'adopter un regard neuf et plus objectif sur les indigènes. C'est donc le moment choisi pour réaliser le retournement qui permettra cette révélation.

¹⁷⁰⁵ Chris RODRIGUEZ, Revue sur DION DE PRUSE dit DION CHRYSOSTOME, *Œuvres : Discours XXXIII-XXXVI*, trad. C. Bost-Pouderon, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2011.

¹⁷⁰⁶ Anne GANGLOFF, "Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome : une approche de la notion d'hellénisme.", dans *Revue des Études Grecques*, tome 114, juillet-décembre 2001, p. 470.

¹⁷⁰⁷ Nous reprenons le passage déjà cité : III, 11, p. 398.

b- L'estrangement sceptique : une technique de déstabilisation

Nous empruntons ce terme à Carlo Ginzburg qui emploie le mot italien de « *straniamento* » (issu du russe *ostranienie*), dans le titre du premier essai d'un recueil consacré à la mise à distance dans les études historiques. Pour lui, l'*estrangement* est d'abord une méthode philosophique très ancienne, qu'il décèle dans les *Pensées* de Marc Aurèle. Il constate que déjà dans les textes antiques, « le sauvage, le paysan et l'animal, ensemble ou séparément, ont constitué un point de vue pour l'observation de la société d'un œil distant, étonné et critique »¹⁷⁰⁸. C'est par la suite qu'il devient un procédé littéraire présent notamment dans les *Essais*, mais aussi sur ceux des formalistes russes comme Viktor Šklovskij qui assimilent toute forme d'art à un « procédé » d'estrangement. Il met en évidence les techniques d'écriture qui le servent : la description contradictoire, la périphrase, l'identification retardée qui crée une « tension cognitive »¹⁷⁰⁹. Il souhaite quant à lui en faire une méthode d'investigation historique, fondée sur une nouvelle façon de voir les choses, et donc de les penser :

Pour voir les choses, il nous faut avant tout les regarder comme si elles étaient parfaitement dénuées de sens – comme des devinettes¹⁷¹⁰.

Le procédé d'*estrangement* a pour but de rompre avec l'automatisme instauré par l'habitude, ou pour reprendre le terme de Montaigne, « la coutume », en décrivant les choses comme si quelqu'un d'étranger les voyait pour la première fois, et donc avec un regard naïf¹⁷¹¹ : c'est un procédé de défamiliarisation. Montaigne reprend cette méthode en deux étapes : il multiplie d'abord les points de vue pour faire émerger des contradictions qui déstabilisent les idées reçues, et s'appuie ensuite sur cet étourdissement afin de réaliser un ou plusieurs retournements.

La multiplication des points de vue est préparée depuis le début de l'essai. Elle l'est d'abord par le préambule qui aborde la question de la fiabilité des témoignages. C'est pourquoi André Tournon parle à ce sujet de « préambule sceptique »¹⁷¹². Remarquons de surcroît, que la formule « je ne sais », qui évoque la devise sceptique « Que sais-je ? », est utilisée par deux fois dans les vingt premières lignes de cet essai : « je ne sais,

¹⁷⁰⁸ Carlo GINZBURG, « L'Estrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire », dans *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, trad. Pierre-Antoine Fabre, Paris, NRF/Gallimard, coll. bibliothèque des histoires, 2001, p. 26. [« *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario* », dans *Occhiacci diligno*, op. cit., p. 15-39].

¹⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷¹⁰ Carlo GINZBURG, *À distance*, op. cit., p. 21.

¹⁷¹¹ Nous poursuivons dans ce paragraphe la proposition de Sylvia Giocanti qui relit « Des Cannibales » à la lumière de ce procédé d'estrangement sceptique. Sylvia GIOCANTI, « Les Cannibales, modèle de société ? », dans Cérédi publications, Rouen 1562. Montaigne et les cannibales, colloque 2012.

¹⁷¹² André TOURNON, notice de l'essai I, 31, dans *Essais* éd. Tournon, op. cit., p. 596.

dit-il [le Roi Pyrrhus], quels barbares sont ceux-ci » et « Je ne sais si je me puis répondre, qu'il ne s'en fasse à l'avenir quelque autre [découverte de terres inconnues] »¹⁷¹³. Cette technique renvoie assez clairement à des pratiques incontournables de la philosophie sceptique. Elle a pour but de faire émerger des contradictions et d'amener ainsi à une prise de recul par rapport à ce qui semblait jusqu'alors évident. Il s'agit en quelques sortes de rompre les automatismes. Dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus, quand il résume les dix modes formulés avant lui par Énésidème afin de s'opposer au dogmatisme stoïcien, remet en cause l'ancien modèle physique en affirmant que nous n'avons accès qu'à des perceptions, des phénomènes, et non aux choses elles-mêmes :

πλὴν τοσαύτης ἀνωμαλίας πραγμάτων καὶ διὰ τούτου τοῦ τρόπου δεικνυμένης, ὅποιον μὲν ἔστι τὸ ὑποκείμενον κατὰ τὴν φύσιν οὐκ ἔξομεν λέγειν, ὅποιον δὲ φαίνεται πρὸς τήνδε τὴν ἀγωγὴν ἢ πρὸς τόνδε τὸν νόμον ἢ πρὸς τόδε τὸ ἔθος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. καὶ διὰ τούτων οὖν περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων πραγμάτων ἐπέχειν ἡμᾶς ἀνάγκη.¹⁷¹⁴

Dès l'Antiquité, les Sceptiques s'appuient sur la diversité des coutumes, des croyances, mais aussi des perceptions ou encore des opinions, afin de justifier la suspension du jugement¹⁷¹⁵. Cette technique de la multiplication des points de vue se retrouve à plusieurs niveaux dans « Des Cannibales ». L'auteur confronte différents angles de vue, ainsi que différentes formes de discours sur un même sujet : le *topos* littéraire de l'âge d'or, les témoignages des cosmographes prétendus spécialistes de la question, les témoignages d'hommes simples et grossiers. Il confronte les sources orales et écrites, les sources érudites et populaires... Il multiplie les regards en fondant son propre discours sur des sources nombreuses et variées. La multiplication et la confrontation des points de vue doivent conduire à la relativisation de la *doxa*, et à l'abandon de tout présupposé au sujet des Indiens. C'est ce qui explique la multiplication des sources de l'essai ainsi que leur variété. Un premier constat s'impose : ses sources sont très hétéroclites. Certaines sont écrites, d'autres orales, savantes ou populaires, certaines sont antiques, d'autres sont contemporaines : la *doxa*, les cosmographes, les auteurs antiques, le témoignage d'un homme, son propre témoignage... Alors qu'il affirme les hiérarchiser, son discours semble parfois prouver au contraire que toutes y trouvent place et sont finalement placées au

¹⁷¹³ *Essais*, I, 31, p. 392.

¹⁷¹⁴ Sextus EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, coll. Essais, trad. Pierre Pellegrin, p. 140-141. Trad : « ce mode nous a permis de mettre en évidence une telle irrégularité parmi les choses que nous ne pourrions pas dire ce qu'est l'objet réel selon sa nature, mais ce qu'il paraît être selon tel mode de vie, telle loi, telle coutume et chacune des autres catégories. Donc selon ce mode également il est nécessaire que nous suspendions notre assentiment sur la nature des choses extérieures existantes. »

¹⁷¹⁵ Le deuxième mode d'Énésidème s'appuie sur la diversité des hommes du point de vue de leur âme comme de leur corps (« la différence qu'il y a entre les humains », op. cit. p. 97).

même niveau, peut-être parce qu'elles ont toutes le mérite d'être révélatrices de la diversité des opinions et même des perceptions d'une même réalité. La réalité n'est pas unilatérale, c'est pourquoi les discours auxquels elle donne lieu ne peuvent s'analyser seulement en termes de vérité et de mensonge. L'auteur oppose ainsi les témoignages écrits et oraux : il valorise l'oral alors même que son texte est pétri de références littéraires.

Le centre de l'essai est le lieu d'un retournement qui remet en question tout ce qui a été dit précédemment : le Cannibale n'est ni un monstre contre-nature, ni une figure idéale de la Nature, mais un être humain qui mêle donc nécessairement Nature et Culture. Le cannibalisme est une pratique ritualisée, il relève donc de cette dernière et non de la nature. Ce renversement s'effectue parallèlement sur plusieurs plans. Il s'appuie certes sur une démonstration, mais il procède aussi d'un glissement terminologique qui est opéré tout au long de l'essai, comme autant d'indices semés à l'attention du suffisant lecteur. Mais l'auteur le réalise également par une démonstration structurée, confronte la *doxa* au sujet des Indiens (ils sont anthropophages, donc barbares, cruels, inhumains, voire ce sont des animaux) à la réalité européenne, pour montrer que nous sommes plus barbares qu'eux :

Je ne suis pas marri, que nous remarquons l'horreur barbaresque, qu'il y a en une telle action, mais oui bien de quoi, jugeant bien de leurs fautes nous soyons si aveuglés aux nôtres. 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 géhennes, 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 lu, 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 trépassé¹⁷¹⁶.

Montaigne souligne l'aveuglement (« si aveuglés ») qui empêche de porter un jugement objectif sur les pratiques de la société dans laquelle on vit. Il procède par antithèse et comparaison afin de révéler que les Européens sont finalement plus cruels que les prétendus barbares. Tout d'abord parce qu'ils se vengent de leurs ennemis et non de leurs proches contrairement aux pères qui brutalisent leurs enfants, ou aux catholiques et aux protestants qui se livrent en France à des guerres fratricides. Ensuite parce qu'ils mangent leurs ennemis une fois qu'ils sont morts, alors que les occidentaux les font parfois dévorer vivants par les bêtes. Enfin parce qu'ils torturent leurs prisonniers psychologiquement alors que nous rivalisons d'ingéniosité pour les torturer physiquement. La conclusion à laquelle il aboutit est que les Cannibales sont moins corrompus par la civilisation pour ces

¹⁷¹⁶ *Essais*, I, 31, p. 403.

trois raisons¹⁷¹⁷. Mais ce renversement se fait aussi, comme remarque André Tournon¹⁷¹⁸, sur le mode d'un glissement terminologique, le concept de barbarie variant tout au long de l'essai en fonction du contexte, il est alors tantôt péjoratif, tantôt neutre, tantôt laudatif. C'est ce qui permet à l'auteur de glisser de l'éloge du sauvage qui a su rester à l'état de nature, à la découverte de ses « raffinements culturels ». Deux éléments le montrent. Tout d'abord, le cannibalisme est présenté comme une pratique ritualisée :

Après avoir longtemps bien traité leurs prisonniers, et de toutes les commodités dont ils se peuvent aviser, celui qui en est le maître, fait une grande assemblée de ses connaissances : il attache une corde à l'un des bras du prisonnier, par le bout de laquelle il le tient éloigné de quelques pas, de peur d'en être offensé, et donne au plus cher de ses amis, l'autre bras à tenir de même : et eux deux en présence de toute l'assemblée l'assomment à coups d'épée. Cela fait ils le rôtissent, et en mangent en commun, et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas comme on pense pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes : c'est pour représenter une extrême vengeance¹⁷¹⁹.

L'auteur présente ici une cérémonie très codifiée qui fait de l'acte de cannibalisme une pratique culturelle plus qu'une nécessité alimentaire, puisqu'il a par ailleurs souligné l'abondance de chair dans ces régions. Il ne s'agit pas seulement de se nourrir, ni même de se venger, mais de « représenter » la vengeance. La pratique n'a donc pas l'immédiateté du naturel : c'est une pratique élaborée et artificielle. Ensuite, la chanson « amoureuse » dont l'auteur reproduit le refrain lui apparaît comme la preuve indubitable de ce raffinement culturel :

Outre celui que je viens de réciter de l'une de leurs chansons guerrières, j'en ai une autre, amoureuse, qui commence en ce sens : couleuvre arrête-toi, arrête-toi couleuvre, afin que ma sœur tire sur le patron de ta peinture, la façon et l'ouvrage d'un riche cordon, que je puisse donner à m'amie : ainsi soit en tout temps ta beauté et ta disposition préférée à tous les autres serpents : ce premier couplet, c'est le refrain de la chanson : or j'ai assez de commerce avec la poésie pour juger ceci, que non seulement il n'y a rien de barbarie en cette imagination, mais qu'elle est tout à fait Anacréontique.

La chanson du prétendu sauvage se révèle « tout à fait Anacréontique », c'est-à-dire digne de la poésie d'Anacréon, poète du VI^e siècle av. J.-C., rééditée par Henri Estienne en 1554¹⁷²⁰. Ses odes ont servi de modèle à Catulle, un des auteurs que cite souvent Montaigne, notamment dans « Sur des vers de Virgile ». La chanson de l'Indien rejoint la poésie telle que l'auteur l'a définie dans ce dernier essai. Ce passage pourrait être sans doute être mis en parallèle avec le suivant, extrait de l'essai « Du pédantisme », et qui est une addition manuscrite :

¹⁷¹⁷ C'est ce que montre Sylvia GIOCANTI dans : « Les Cannibales, modèle de société ? », dans *Cérédi publications*, Rouen 1562- Montaigne et les cannibales, colloque 2012.

¹⁷¹⁸ André TOURNON, la *Glose et l'essai*, op. cit., p. 217-221.

¹⁷¹⁹ *Essais*, I, 31, p. 402.

¹⁷²⁰ Voir note sur l'essai I, 31, dans *Essais*, p. 660.

Nature, pour montrer qu'il n'y a rien de sauvage, en ce qui est conduit par elle, fait naître ès nations moins cultivées par art, des productions d'esprit souvent [qui] luttent les plus artistes productions. Comme sur mon propos le proverbe Gascon¹⁷²¹.

Autrement dit, Montaigne introduit un paradoxe : les Cannibales seraient civilisés, et peut-être même davantage que nous Européens. Plus encore, la Nature n'est pas « sauvage », mais « artiste ».

La pratique du retournement prend ensuite la forme de l'*estranagement*. L'essai « Des Cannibales » reprend également la technique de la diversion, en renversant la perspective. En effet, l'auteur introduit une nouveauté pour son lecteur : le point de vue des Indiens. Il réalise ainsi un glissement, tout au long de l'essai, du regard porté sur l'étranger au regard porté par l'étranger sur notre propre culture. Parler des Cannibales, c'est surtout pour l'auteur, l'occasion d'*estranager* sa propre culture. Aussi l'intérêt que Montaigne porte à ces peuples ne s'inscrit-il pas dans ce goût du bizarre dont ses contemporains sont si friands et dont témoigne le récent succès des récits de voyage comme ceux de Thevet, Jean de Léry, Belleforest. L'idée d'un renversement de perspective est peut-être introduite de façon métaphorique dès le début de l'essai, par l'image des mouvements naturels, en l'occurrence, du déplacement du lit d'une rivière :

Il semble qu'il y ait des mouvements naturels les uns, les autres fiévreux en ces grands corps, comme aux nôtres. Quand je considère l'impression que marinière de Dordogne fait de mon temps, vers la rive droite de sa descente, et qu'en vingt ans elle a tant gagné : Et dérobé le fondement à plusieurs bâtiments : je vois bien que c'est une agitation extraordinaire : car si elle fût toujours allée ce train, ou dût aller à l'avenir, la figure du monde serait renversée¹⁷²².

Par ce renversement, il s'agit alors pour Montaigne de mettre en évidence le caractère relatif de toute coutume, c'est-à-dire son ancrage dans un contexte historique, géographique et religieux. Dans cette nouvelle perspective, c'est le Nouveau monde qui apparaît maintenant comme « étrange », un mot qui est utilisé par deux fois dans ce passage :

Ils dirent qu'ils trouvent en premier lieu fort étrange, que tant de grands hommes portant barbes, forts et armés, qui étaient autour du Roi (il est vraisemblable qu'il parlait des Suisses de sa garde) se soumissent à obéir à un enfant, et qu'on ne choisissait plutôt quelqu'un d'entre eux pour commander : secondement (ils ont une façon de leur langage, telle, qu'ils nomment les hommes, moitié les uns des autres) qu'ils avaient aperçu qu'il y avait parmi nous des hommes pleins et gorgés, de toutes sortes de commodités, et que leurs moitiés étaient mendians à leurs portes, décharnés de faim, de pauvreté, et trouvaient étrange comme ces moitiés ici nécessaires pouvaient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons¹⁷²³.

¹⁷²¹ *Ibid.*, I, 25, p. 300.

¹⁷²² *Essais*, I, 31, p. 394.

¹⁷²³ *Ibid.*, p. 409-410.

Le regard naïf de l'étranger est celui du bon sens. C'est un jugement naturel que la force de l'habitude a rendu inaccessible aux Européens, du moins de façon immédiate. L'objet de l'exercice de défamiliarisation est justement de le reconstruire artificiellement.

Or, c'est un procédé que l'on trouve déjà chez Lucien, par exemple, dans *Le Scythe* que nous évoquions précédemment. Dans ce texte, l'auteur réalise un renversement de perspective au sujet de la parodie du type du barbare. Comme dans notre essai, il fait voyager son Scythe, et arrivé à Athènes, ce dernier porte un regard neuf et d'autant plus lucide sur cette réalité nouvelle à ses yeux. C'est lui qui est à son tour confronté à un monde étranger. Il s'agit pour l'auteur de changer de perspective en faisant passer son lecteur du regard porté sur l'étranger au regard porté par l'étranger sur notre propre culture : tout est finalement question de point de vue et de distance de focalisation. C'est aussi ce que dit Montaigne quand il écrit, au début de son essai :

Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté : sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage. Comme de vrai il semble, que nous avons autre mire de la vérité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses¹⁷²⁴.

Cette idée rejoint tout à fait la conclusion du paragraphe consacré au deuxième trope d'Énésidème :

ἐπεὶ δὲ φίλαυτοὶ τινες ὄντες οἱ δογματικοὶ φασὶ δεῖν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἑαυτοὺς προκρίνειν ἐν τῇ κρίσει τῶν πραγμάτων, ἐπιστάμεθα μὲν ὅτι ἀτοπὸς ἐστὶν ἡ ἀξίωσις αὐτῶν. μέρος γάρ εἰσι καὶ αὐτοὶ τῆς διαφωνίας· καὶ ἐὰν αὐτοὺς προκρίνοντες οὕτω κρίνωσι τὰ φαινόμενα, πρὶν ἄρξασθαι τῆς κρίσεως τὸ ζητούμενον συναρπάξουσιν, ἑαυτοῖς τὴν κρίσιν ἐπιτρέποντες.¹⁷²⁵

C'est pourquoi, pour Lucien comme pour Montaigne, il faut s'entraîner à faire les faire varier afin de sortir des ornières des présupposés. Il amène ainsi son lecteur à mettre à distance la *doxa*, à prendre du recul pour prendre conscience que notre point de vue n'est qu'un seul parmi d'autres. C'est un essai du jugement que propose ici Montaigne, une tentative de porter un regard juste sur cette société différente de la nôtre ce qui le conduit à un jugement original. Ce n'est sans doute pas un hasard si l'essai suivant, « Qu'il faut sobrement se mêler de juger des ordonnances divines », évoque ouvertement ce concept :

¹⁷²⁴ *Ibid.*, p. 396.

¹⁷²⁵ Sextus EMIPICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, op. cit., p. 104-105. Trad. : « Quand les dogmatiques, gens qui pratiquent l'estime d'eux-mêmes, prétendent qu'il leur faut s'accorder plus de valeur qu'aux autres humains dans le jugement, nous savons que cette estime qu'ils s'accordent est absurde. En effet ils sont parti dans le désaccord, et s'ils jugent ainsi les choses qui apparaissent en s'accordant à eux-mêmes plus de valeur, alors, avant de commencer à juger, ils supposent ce que l'on cherche en s'appliquant le jugement à eux-mêmes. »

Le chapitre « Des cannibales » est sans discussion possible [...] un essai réflexif : c'est-à-dire un essai où le discours n'a pas pour fonction essentielle d'illustrer un thème choisi, mais de constituer un prétexte à l'exercice du jugement non seulement de celui qui le tient, mais encore de celui qui le reçoit¹⁷²⁶.

S'il était une seule règle que l'auteur demanderait de suivre ce serait sans doute de toujours garder en tête ce par rapport à quoi on juge, quel est notre point d'ancrage, quel point de vue on adopte.

La défamiliarisation que l'auteur réalise dans cet essai a une double vocation, elle permet certes de brouiller les pistes de l'interprétation, afin de contourner la censure, mais elle constitue aussi un exercice spirituel en permettant d'exercer le jugement à passer de « la voix commune » à « la voie de la raison ».

3- Se reconnaître au détour du chemin

La méthode de défamiliarisation établit un rapport particulier entre celui qui s'exerce et ce qui lui est extérieur (le monde et autrui) : c'est une mise en danger du premier par le second, une tentative de déstabilisation qui conduit à une certaine reconnaissance de soi. En faisant voler en éclats tous les présupposés, elle révèle la familiarité de ce qui semblait étrange, mais aussi l'étrangeté de ce qui semblait familier, et qu'y a-t-il de plus familier, au premier abord, que soi-même ? De fait, si la charge critique de cet essai vis-à-vis des contemporains de Montaigne est bien évidemment très importante, nous avons montré qu'il n'omettait pas de s'y inclure. C'est parce que la satire se double d'un travail sur soi-même, qu'il s'agit d'un exercice spirituel. « Des Cannibales » est avant tout une expérience critique de soi qui a pour vocation de se reconnaître sachant que, pour Montaigne, cette reconnaissance de soi ne peut se faire que dans le rapport à ce qui lui est extérieur et dans le mouvement (la reconnaissance est instantanée, elle se fait dans l'élan). Le voyage, réel ou imaginaire, permet cette reconnaissance parce qu'il combine ces deux éléments.

La reconnaissance de soi suppose le contact avec l'extérieur (le monde et autrui). C'est en se confrontant à la diversité des mœurs, des cultures, ou encore des opinions, que l'auteur se situe et se reconnaît ponctuellement. Parlant des Cannibales, Montaigne amène d'abord les Européens (et avant tout lui-même) à s'interroger sur eux-mêmes, et sur cet

¹⁷²⁶ C'est ce qu'écrit Gérard Defaux dans son article « Un cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence et la logique de l'identité » dans MLN, Vol. 97, N°4, French Issue, Mai 1982, The Johns Hopkins University Press, p. 935.

étrange « désir-répulsion » pour le thème du cannibalisme. Aussi écrit-il sur le ton de la plaisanterie :

Je ne suis pas marri, que nous remarquons l'horreur barbaresque, qu'il y a en une telle action, mais oui bien de quoi jugeants bien de leurs fautes nous soyons si aveuglés aux nôtres.

La conclusion de l'essai confirme cette idée et remet tout en perspective grâce au déplacement des Indiens à Rouen. Quand ces derniers arrivent au terme d'un exposé tout à fait cohérent de leur fonctionnement hiérarchique, l'auteur fait mine d'adopter le point de vue de l'homme stupide, resté hermétique au renversement de perspective :

Tout cela ne va pas trop mal : mais quoi, ils ne portent pas de haut-de-chausses¹⁷²⁷.

Cette désinvolture rappelle le style à la fois humoristique et mordant des Cyniques, faisant de l'humour une arme de contestation. Et Montaigne s'inscrit dans cette tradition en maintenant un recul critique par rapport aux multiples références mythologiques et littéraires auxquelles il a recours, comme le faisait notamment Lucien.

Si la méthode de défamiliarisation déstabilise, c'est pour permettre de porter un regard neuf et loin de tout présumé sur le monde mais aussi, et avant tout, sur soi-même. Elle doit permettre de reconstruire artificiellement un regard naïf devenu inaccessible de façon immédiate. C'est pourquoi elle a une vertu révélatrice symbolisée dans cet essai par la thématique récurrente du miroir, traditionnellement associée à la révélation intuitive¹⁷²⁸. Dans cet essai, c'est la figure du Cannibale qui permet cette dernière. Au début elle constitue un paradigme d'altérité : plus qu'une réalité historique ou anthropologique, le Cannibale représente la figure du « barbare ». Cependant, au fil du texte, elle se vide de tout contenu. Cette notion se révèle tout à fait inappropriée pour Montaigne puisqu'elle est, dès l'origine, attachée à une civilisation qui se veut hégémonique et qui bâtit cette figure d'altérité pour affirmer sa propre puissance¹⁷²⁹. Elle repose sur une approche binaire qui s'oppose à la conception montaignienne du monde, puisque pour lui, la diversité est telle, que l'altérité en soi n'existe pas : étant tous autres, nous sommes tous

¹⁷²⁷ *Essais*, I, 31, p.410.

¹⁷²⁸ Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent.

¹⁷²⁹ Ce *topos* remonte à la Grèce de l'époque classique, moment où ce pays et en particulier la ville d'Athènes connaissaient un tel rayonnement, qu'elle était tentée de se concevoir comme le centre du monde. Il a joué un rôle capital dans la construction de l'identité hellénistique, cette dernière s'étant construite en partie par opposition à la première, et la littérature de l'époque en est toute entière imprégnée : on pense par exemple à l'idéalisation des gymnosophistes (sages nus) Indiens suite à l'expédition d'Alexandre le Grand en Inde orientale, aux descriptions des Ethiopiens par Hérodote, qui est un des intertextes de cet essai. Voir Anne GANGLOFF, « Peuples et préjugés chez Dion de Pruse et Lucien de Samosate », dans *Revue des Études Grecques*, tome 120, fascicule 1, Janvier-juin 2007, p. 64-86.

semblables¹⁷³⁰. Dans cet essai, au contraire, la méthode de défamiliarisation permet de banaliser la différence et de l'ériger en « norme de la Nature »¹⁷³¹. Si l'élan vital pousse à découvrir la diversité naturelle, il conduit ici Montaigne à expérimenter cette dernière à l'extérieur mais aussi à l'intérieur de lui-même.

L'expérience de cette dernière est à la fois déstabilisante (il découvre une scission interne, une absence de coïncidence à soi) et rassurante en ce qu'elle le définit comme un être de la Nature. Retrouver un rapport naturel à soi passe donc pour lui par cette expérience du divers. C'est pourquoi la méthode de défamiliarisation que nous avons mise en évidence dans « Des Cannibales » pourrait être élargie à l'ensemble de l'œuvre. Car cette pratique du détour par l'autre est inscrite au cœur même des *Essais* qui, comme l'écrit Terence Cave¹⁷³², naturalisent des textes étrangers en les intégrant à leur propre discours. C'est un procédé que l'on retrouve, avec une plus grande ampleur, dans l'ensemble de l'œuvre, et qui en constitue une des caractéristiques majeures. De fait, quel que soit le sujet abordé par Montaigne, le véritable sujet de fond est toujours lui-même. Les *Essais* réalisent ainsi une vaste entreprise de défamiliarisation. L'être à soi montaignien passe par cette mise en danger permanente qui naît de ce rapport à autrui et au monde :

Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir, où il nous faut regarder, pour nous connaître de bon biais¹⁷³³.

Le rapport à soi ne peut s'établir indépendamment de l'extérieur avec lequel il est en interaction et par rapport auquel il se situe. Chez Montaigne, cette relation est ambivalente. La foule le repousse à lui, parce qu'il est d'un naturel solitaire, pourtant il aime les voyages et une sagesse gaie et civile. L'extérieur l'attire d'autant plus qu'il est éloigné dans le temps (il préfère les poètes antiques aux contemporains), ou l'espace (le Nouveau Monde l'attire en tant que terre inconnue). C'est cette force d'attraction qui a retenu notre attention dans ce chapitre. Nous avons montré que Montaigne la considérait comme un

¹⁷³⁰ Remarque de Michel Liddle reproduite par André Tournon dans « L'étrange semblable » (réf. ci-dessous), p. 253-254 : « Si [...] le domaine notionnel de « l'autre » fait défaut au discours des *Essais*, c'est, semble-t-il, que la logique de la différence rend inopérantes les procédures d'exclusion qui stigmatisent l'altérité. »

¹⁷³¹ André TOURNON, « L'étrange semblable », dans *Montaigne et le Nouveau Monde*, p. 252.

¹⁷³² Terence CAVE, *The Cornucopian text*, op. cit. : "The paper on which the text of the *Essais* appears is, indeed, a place of difference: it allows the rewriting and naturalization of foreign texts; it permits the search for the identity of a moi in contra-distinction from what is 'other'".

¹⁷³³ *Essais* I, 26, p. 330.

élan vital. L'esprit, s'il est « vif » (et donc vivant), est animé par un « élan » qui le projette toujours au-delà de lui-même :

Nul esprit généreux ne s'arrête en soi. Il prétend toujours et va outre ses forces. Il a des élans au-delà de ses effects. S'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demi. Ses poursuites sont sans terme, et sans forme : son aliment c'est admiration, chasse, ambiguïté¹⁷³⁴.

Dans ces lignes, l'esprit est plus que personnifié, il est incarné, comme en témoignent les verbes très concrets qui définissent ses mouvements. Ceux-ci le projettent tous, plus ou moins violemment, vers l'avant. Le propre de la vie, corporelle comme spirituelle, réside dans cet élan naturel. C'est lui qui pousse Montaigne à la rencontre des Indiens Tupinambas, ces figures radicales de l'altérité. C'est lui encore qui l'invite au commerce des femmes, autre figure d'altérité, ce qui invite à faire le lien avec le procédé de diversion que nous évoquions au chapitre précédent. Lorsque la Nature est affaiblie, comme par exemple sous l'effet de la vieillesse ou de la maladie, l'inertie le guette. C'est alors à l'artifice de tenter de recréer cet élan naturel. C'est là toute l'ambition poursuivie par l'entreprise d'excitation que constitue l'essai « Sur des vers de Virgile ». L'artifice est alors celui d'une méthode très élaborée de diversion, qui fait usage de l'instabilité du désir amoureux et des altérations qu'il provoque (surtout la chaleur), afin de revitaliser le corps vieillissant. Il est aussi dans le recours au langage poétique, intermédiaire privilégié de ce maniement de soi. Ce terme et ses corollaires, employés à plusieurs reprises dans les *Essais*, mais tout particulièrement dans « Sur des vers de Virgile », traduit bien la façon dont Montaigne entreprend de se gouverner : il évoque à la fois une dimension très concrète et corporelle (la main), et le fait qu'il s'agisse de gérer un mouvement en le canalisant ou en l'accélégrant.

Toutefois, cette sortie de soi n'a rien de contradictoire avec la volonté, tout aussi clairement affirmée, de rentrer en soi. En effet, si le mouvement de retour à soi réalise nécessairement un détour par l'Autre, Montaigne se plaît à s'y attarder, parce qu'il en retire un certain plaisir qui est lui-même une façon de se sentir être et même de se reconnaître. C'est pourquoi il parle parfois de « secousses », pour désigner ce va-et-vient permanent entre l'intérieur et extérieur. Il parle ici du plaisir de s'éloigner de sa femme pour mieux la retrouver en rentrant de voyage :

le plaisir que l'on sent à se déprendre, et à reprendre à secousses (...) ¹⁷³⁵.

¹⁷³⁴ *Ibid.*, III, 13, p. 407-408.

¹⁷³⁵ *Essais*, III, 9, p. 277.

Il évoque le fait de s'échapper du présent pour se projeter dans le passé :

Que l'enfance regarde devant elle, la vieillesse derrière : Était-ce pas ce que signifiait le double visage de Janus ? Les ans m'entraînent s'ils veulent, mais à reculons : Autant que mes yeux peuvent reconnaître cette belle saison expirée, je les y détourne à secousses. Si elle échappe de mon sang et de mes veines, au moins n'en veux-je déraciner l'image de la mémoire (...) ¹⁷³⁶.

Dans les *Essais*, Montaigne se « détourne » de l'ici et du maintenant par « secousses » ¹⁷³⁷, en regardant vers le passé : le sien, mais aussi et surtout celui des Anciens, porteur pour lui d'un élan sans pareil. Ce n'est pas dans la tranquillité, mais dans le tourbillon ainsi créé, dans l'agitation, qu'il se retrouve et se sent exister.

¹⁷³⁶ *Ibid.*, III, 5, p. 87.

¹⁷³⁷ Le double sens sexuel, qui correspond au sujet de « Sur des vers de Virgile » est ici assez évident. Dans ce même essai, Montaigne utilise également le mot « secousse » à propos du « dépuce-lage » : « Zénon parmi ses lois réglait aussi les écarquillemts et les secousses du dépuce-lage » (III, 5, p. 110). Par le mouvement d'entrée et de sortie de soi qu'il réalise, le maniement que permet l'exercice de diversion mime le mouvement à l'origine de la vie, seulement celui-ci demeure artificiel puisqu'il s'agit d'un plaisir solitaire par lequel l'auteur s'autoféconde.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La notion d'exercice spirituel, malgré les défauts qu'elle présente, est apparue comme une nouvelle grille de lecture intéressante afin d'aborder les *Essais* de Montaigne. Parler d'« exercices » au pluriel nous a permis d'insister sur le fait qu'il s'agit de multiples techniques utilisées à des fins pratiques (Foucault parle de « techniques de soi » ou de « technologies de soi »¹⁷³⁸), et qui ne manifestent pas nécessairement d'attachement à un seul courant de pensée. Cette précaution était nécessaire afin d'envisager un parallèle avec Montaigne, qui refuse de se lier à une quelconque doctrine. C'est pourquoi les exercices que nous avons recherchés dans les *Essais* ne sont pas une tentative de *metanoia*, incompatible avec la volonté montaignienne de rester fidèle à soi-même, mais plutôt une *epistrophê* (un retour à l'origine). Conscients de l'intégration de ces pratiques au sein de contextes culturels spécifiques, nous avons posé les convergences et les divergences entre les méditations philosophiques de la Grèce classique, celles des premiers siècles de notre ère au sein de l'Empire romain, et les différents types de méditations chrétiennes. Notre étude nous a alors conduits à centrer notre attention sur ces deux dernières, qui intéressent tout particulièrement les *Essais*. En effet, les auteurs antiques qui en sont les sources principales sont majoritairement des philosophes romains (ou du moins qui écrivent en latin), et ils se situent entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le II^e siècle ap. J.-C. : ce sont principalement Cicéron, Sénèque, Lucrèce et Plutarque. La question d'éventuelles sources chrétiennes de la méditation était plus délicate à aborder, la critique insistant volontiers sur leurs dissemblances. Toutefois, si la pratique montaignienne de la méditation se fonde incontestablement sur les exercices antiques que nous venons d'évoquer, elle emprunte également certains éléments décisifs à la méditation chrétienne, notamment en termes de méthode. Au terme de cette étude, nous pouvons affirmer que les *Essais* mettent bien en œuvre des exercices spirituels, parce qu'ils développent un ensemble de techniques qui suivent une méthode et permettent à l'auteur d'établir un rapport réfléchi à lui-même, conçu comme

¹⁷³⁸ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit.. « Techniques de soi » : p. 64, 74, 170, 247, 399-400, 427 et « technologies de soi » : p. 46, 48, 50, 64, 66, 74, 109, 117, 163, 199-200, 358.

un retour à soi, c'est-à-dire à sa nature singulière. Plus que de revenir à la Nature (comme le prônent par exemple les Épicuriens), il s'agit pour lui de revenir à sa propre nature : ce qu'il appelle sa « complexion naturelle » ou encore sa « forme maîtresse ». Les modalités de ce rapport à soi définissent alors les contours d'un projet spécifique : par le recours aux exercices spirituels, l'auteur cherche à reconstruire artificiellement un rapport plus simple et naturel à lui-même que celui qui lui viendrait instantanément. S'ils reprennent ces pratiques, les *Essais* en renouvellent considérablement la forme et les objectifs en élaborant une méthode originale, qui mêle plusieurs sortes d'influences et établit ce nouveau type de rapport à soi. Cette méthode peut se définir par un nouveau fonctionnement méditatif, un cadre redéfini, et une nouvelle façon de penser la normativité.

Tout d'abord, l'étude des textes méditatifs antiques comme chrétiens nous a permis de mettre en évidence deux fonctionnements méditatifs qui sont bien souvent combinés l'un à l'autre, mais selon des proportions variables : la méditation qui passe par une élaboration rationnelle du discours et recherche la maîtrise de soi et la méditation intuitive qui est fondée sur l'évidence, et recherche la présence (à soi ou à Dieu), et l'acceptation de ce qui ne dépend pas de nous. Il est vrai que les exercices discursifs, sur lesquels nous avons centré notre attention, adoptaient pendant l'Antiquité la forme d'une argumentation visant à se convaincre de certaines idées associées à une ou plusieurs écoles de pensée. Cette conception généralement admise de leur fonctionnement méditatif nous semble cependant négliger une autre dimension, dont nous avons perçu l'émergence dans les textes des auteurs de prédilection de Montaigne, à savoir Cicéron, Sénèque, Lucrèce et Plutarque. Dans les textes de ces auteurs, le recours aux passages narratifs et aux citations poétiques s'inscrit déjà non seulement dans une démarche de persuasion, mais encore dans une pratique plus immédiate de la méditation, proche des exercices « intuitifs » définis par Hadot¹⁷³⁹. Ces passages recréent artificiellement les conditions d'une expérience immédiate des phénomènes. Par exemple, dans la *meditatio ad mortem*, le récit particulièrement vivant de la mort d'une personne pouvait se substituer à l'expérience personnelle de la mort par le pouvoir d'*enargeia* du langage. Dans les textes des auteurs antiques en question, ce second niveau méditatif du texte, bien loin de concurrencer le premier, le complète et l'appuie. Il faut cependant noter que ce second niveau demeure beaucoup moins développé que le premier, et qu'il est plus ténu chez l'auteur le plus ancien parmi les quatre, à savoir Cicéron. Aussi peut-on y deviner sans doute les prémices d'une évolu-

¹⁷³⁹ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 22

tion, qui devait se poursuivre par la suite et qui s'est initiée au moment où l'écriture a pris une importance capitale dans la pratique des exercices spirituels, c'est-à-dire autour des premiers siècles de notre ère. C'est avec le christianisme que ce fonctionnement plus intuitif de la méditation prendra toute son ampleur. Pour les Chrétiens en effet, la raison humaine étant entachée par le péché originel, elle ne peut parvenir à la transformation attendue sans avoir recours à la Grâce divine. S'il n'est pas question pour eux de renoncer au travail de la raison, celui-ci doit être subordonné à cet autre fonctionnement méditatif qui passe par l'immédiateté de l'expérience. La méditation intuitive place en effet celui qui s'exerce dans une posture plus réceptive qu'active, qui convient mieux à une tradition qui nie l'indépendance de l'homme et le fait dépendre d'un Dieu. Là encore, les deux fonctionnements coïncident sans se concurrencer, mais on assiste à une inversion des priorités puisque la méditation rationnelle vient se mettre au service de la méditation intuitive. Notre analyse des exercices de la mort et de l'examen de conscience dans les *Essais* a montré que ces deux niveaux s'y retrouvaient encore. Cependant, et c'est là une différence capitale de la méditation montaignienne avec les exercices spirituels traditionnels (surtout dans le premier livre), les deux types de fonctionnements méditatifs entrent tous deux en concurrence jusqu'à créer, au sein du texte, des effets de décalage et de distorsion. Nous avons également remarqué que la part de ces deux méditations avait évolué dans les différentes strates du texte, Montaigne donnant une importance de plus en plus grande à la seconde. Faut-il y voir l'effet du vieillissement ou le résultat des exercices spirituels menés par l'auteur, qui aurait finalement appris le consentement ? Si tel était le cas, ce serait au prix de techniques très artificielles, si bien que dans les exercices spirituels montaigniens, la spontanéité est reconstruite artificiellement, à défaut d'être naturelle.

La méthode de Montaigne se définit ensuite par son cadre, qui n'est pas tout à fait le même que dans les exercices traditionnels. La méditation chrétienne, qui se développe à partir du XIII^e siècle et connaît à la fin du XVI^e siècle une grande vague d'expansion, répond à une volonté d'intérioriser la religion, en passant de l'aspect théorique des dogmes à une expérience religieuse très intime. Dans les *Confessions*, Augustin confie sa difficulté à lutter contre la concupiscence de la chair lorsqu'il est endormi. Cette même impudeur¹⁷⁴⁰ se retrouve dans les *Essais*. Leur auteur se confie également à son lecteur à qui il prétend ne rien vouloir cacher de son intimité, comme en témoigne l'image de la

¹⁷⁴⁰ Jean Starobinski a analysé cette « impudeur » dans : Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, op. cit., chap. IV- « Le moment du corps », p. 266-271.

nudité développée dans « Au lecteur ». Augustin destinait son texte à un relativement vaste public, dont il ne pourrait cerner les contours. Il justifiait cette démarche qui n'était pas naturelle à l'époque, en expliquant que l'anonymat du lecteur facilitait la confiance. En effet, il est plus facile de s'adresser à un ensemble indéterminé de personnes, plutôt qu'à une seule que l'on connaît bien. Pour Montaigne, le choix de publier les *Essais* peut en partie s'expliquer de la même façon. Dans ce contexte, il partage son désarroi face à son esprit qui lui échappe, à sa peur devant la vieillesse qui le dérobe progressivement à lui-même, aux souffrances qu'engendre la maladie dont il est victime depuis 1578. Pourtant, à la différence de celles d'Augustin, les confidences de Montaigne ne s'inscrivent pas dans une démarche de repentir, alors même que celui-ci est omniprésent dans le contexte de la Contre-Réforme. Ce ne sont pas des aveux. Leur fonction est ailleurs, dans l'autoportrait qu'elles permettent progressivement de dévoiler, et dont nous préciserons plus loin la fonction morale. L'exercice antique s'inscrivait également dans le cadre d'un dialogue entre un maître et son élève. Toutefois, pour les philosophes des premiers siècles, il s'agissait moins de transmettre des éléments doctrinaux qu'une méthode. Les textes méditatifs prenaient alors la forme d'exercices commentés, dans lesquels l'auteur s'arrêtait, au besoin, sur les choix qu'il était en train de faire : développer une anecdote plus que d'ordinaire, insérer ou accumuler des exemples... Ce type de commentaire se retrouve abondamment dans les *Essais*, souvent accompagné d'une pointe d'humour. Il n'est pas toujours dû à des additions, mais se trouve parfois présent dès la version primitive du texte. C'est le cas dans le célèbre passage de l'essai « De la vanité », où l'auteur s'amuse de l'homophonie entre « m'égare » et « mégarde » :

Cette farcissure est un peu hors de mon thème. Je m'égare : mais plutôt par licence, que par mégarde¹⁷⁴¹.

Mais au-delà de la légèreté du ton, quelque chose d'essentiel se joue : l'auteur transforme le surgissement spontané des pensées en choix. Puisqu'il a la « licence » de s'égarer (qui l'en empêchera ?), il choisit de le faire. La fonction des commentaires métadiscursifs est là : ils permettent de montrer une méthode en train de s'élaborer par la transformation du spontané en choix assumé et revendiqué. En effet, Montaigne n'a pas la prétention de transmettre la méthode qu'il est en train de déployer dans la mesure où il considère que celle-ci, pour être efficace et fondée, doit nécessairement s'adapter à un individu et à une situation. Il ne se place pas dans une situation de supériorité par rapport à son lecteur :

¹⁷⁴¹ *Essais*, III, 9, p. 304.

« si peu glorieux et exemplaire »¹⁷⁴², il ne peut se poser comme modèle comme les philosophes antiques¹⁷⁴³ : le jardin qu'il cultive, et dans lequel il voudrait que la mort le surprenne « plantant [ses] choux » est « imparfait »¹⁷⁴⁴. Cette humilité, si étrangère à la culture antique, a sans doute une connotation chrétienne. Pour autant, Montaigne reste un maître si l'on considère qu'il a tout de même quelque chose à transmettre à son lecteur : un exemple de méthode en cours d'élaboration, une méthodologie de la méthode, qui pourrait s'avérer utile à d'autres, désireux de trouver celle qui leur est propre. C'est pourquoi les *Essais* redéfinissent les rapports entre celui qui fait l'exercice et celui à qui il s'adresse, mais conservent la caractéristique essentielle de la transmission.

La méthode de l'exercice spirituel montaignien se définit enfin par une nouvelle forme de normativité. Les méditations antiques faisaient non seulement la démonstration d'une méthode à retenir, mais encore celle d'un ensemble de normes du bien-vivre auxquelles il fallait se conformer. Cet objectif éthique était poursuivi grâce à une pratique ascétique : un entraînement à la maîtrise de soi. Or, Montaigne refuse de se conformer à des normes imposées de l'extérieur. D'une part il rejette l'idéal de stabilité qui est commun à toutes les écoles de philosophie antique (sauf l'école cyrénaïque), mais aussi au christianisme. Dans la lignée d'un auteur comme Érasme, qui fait l'éloge paradoxal de la Folie, Montaigne se méfie de la sagesse et va jusqu'à affirmer qu'elle demande à être modérée tout autant que le reste. L'*ataraxie* qui lui est associée dans l'Antiquité, et qui constitue l'horizon de tous les exercices spirituels antérieurs, semble frappée du même désaveu. Elle est parfois même associée à une forme d'ennui. Dans l'essai « Sur des vers de Virgile », il prend à contre-pied l'idéalisation antique de la vieillesse, en regrettant le calme involontaire auquel elle conduit. L'essai tout entier réalise alors un exercice de diversion qui recherche au contraire une forme d'excitation par la sortie de soi-même (notamment par la lecture de poésies latines). La fonction de l'Autre dans le rapport à soi, qu'il s'agisse du monde ou d'autrui (la bibliothèque, le voyage) est d'éprouver cette excitation qui permet de se sentir être. Ce n'est donc pas un éloignement de soi, c'est une façon de se retrouver. De façon générale, Montaigne semble abandonner la recherche de la *tranquillitas animi* (pourtant très présente dans le contexte des guerres de religion), pour lui substituer l'inquiétude qui entretient le mouvement de la vie. Alors que la méditation avait toujours eu la stabilité pour horizon, la méditation montaignienne suscite et entre-

¹⁷⁴² *Essais*, I, 20, p. 227.

¹⁷⁴³ Certains, comme Pythagore ou Épicure, étaient vénérés comme des dieux par leurs disciples.

¹⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 231.

tient une forme d'excitation intellectuelle, à laquelle elle attribue une fonction morale. D'autre part, Montaigne rejette l'ascèse, pratique commune à ces deux traditions, et tout particulièrement mise en avant par le christianisme au moment où il rédige les *Essais*. Ce rejet s'appuie sur sa volonté de mettre en avant le plaisir, ou plutôt « l'aise », au nom de la Nature. C'est pourquoi l'ouverture de l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir » loue la volupté comme la plus sûre façon d'être vertueux. Il rejette ensuite l'ascèse parce que celle-ci impose de se corriger afin de se conformer à des normes extérieures :

Je n'ai pas corrigé comme Socrate par force de raison, mes complexions naturelles : et je n'ai aucunement troublé par art mon inclination. Je me laisse aller, comme je suis venu. Je ne combats rien¹⁷⁴⁵.

Ce rejet de l'ascèse traditionnelle s'appuie enfin sur la conviction qu'elle est inefficace. Face à la fortune qui gouverne le monde, l'auteur renonce à maîtriser les événements par l'action, mais il lui reste encore la possibilité de se régler lui-même :

Ne pouvant régler les événements, je me règle moi-même¹⁷⁴⁶.

Si Montaigne reprend cette pratique de l'exercice spirituel, c'est bien parce qu'il ne rejette pas toute norme. Il en modifie cependant la nature et le fondement. Puisqu'il refuse de se conformer à des normes extérieures par fidélité à sa nature propre, c'est donc à elle seule qu'il souhaite se conformer. La connaissance de soi apparaît à la fois comme le point de départ et le point d'arrivée de ses exercices : se connaître permet d'établir ses propres règles, et la mise en application de ces dernières est une épreuve dans laquelle on peut à nouveau se connaître. Cette connaissance de soi se fonde sur l'expérience, le vécu de l'auteur. Telle est la vocation des confidences que nous évoquions plus haut. Ce nouveau fondement de la norme morale est un changement majeur par rapport aux pratiques antérieures. Si cette volonté de revenir à l'expérience est un phénomène historique propre à la Renaissance, Montaigne en est un des principaux artisans :

Si le genre méditatif connaît un incroyable renouveau à la Renaissance, c'est par ce que celle-ci « est marquée par une volonté de retour à l'expérience. Alors que la scolastique s'attachait avant tout aux textes (que dit Aristote ? que dit Épicure ? que dit l'Encyclique ?), des méthodes empiriques s'élaborent, permettant d'interroger directement la nature¹⁷⁴⁷.

Ce retour à l'expérience s'accompagne d'un retour à la nature dans ce qu'elle a de plus individuel. La méditation se voit assigner comme nouvelle fonction de faire émerger des normes de situations vécues. Ces normes sont vouées à s'adapter aux individus et aux situations. Même si elles sont nourries des traditions antérieures, elles demeurent fonciè-

¹⁷⁴⁵ *Essais*, III, 12, p. 395.

¹⁷⁴⁶ *Ibid.*, II, 17, p. 455.

¹⁷⁴⁷ Jeanne HERSCH, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Folio, coll. Essais, 2016, p. 126

rement individuelles. Les *Essais* renouvellent donc profondément la pratique des exercices spirituels en plaçant l'individu au cœur de la normativité morale. Ce faisant, ils libèrent la raison des dogmes, lui offrant un autre terrain d'expansion :

(...) la raison, jusqu'alors limitée dans ses démarches par son accord nécessaire avec les dogmes et l'Écriture, se libère totalement et conquiert le droit d'imaginer¹⁷⁴⁸.

La prééminence de la méditation intuitive sur la méditation élaborée témoigne de ce changement. Montaigne veut revenir à l'évidence. Pour ce faire, il s'appuie sur le corps qui est le point d'ancrage le plus sûr qui nous relie à notre condition naturelle. Cependant notre rapport à nous-mêmes demeure fondamentalement biaisé par la coutume de sorte que nous sommes incapables de l'établir de façon immédiate. À force de sophistication, nous sommes devenus incapables de simplicité, de spontanéité. Ce sont elles que la méditation montaignienne tente de retrouver. Reconstruire artificiellement un rapport naturel et primitif à soi-même, c'est redonner place à l'intuition. Des siècles plus tard Bergson, qui prône lui aussi le retour à l'expérience individuelle, arrivera au même constat dans ce texte étonnamment proche des *Essais* :

(...) À ne tenir compte que des doctrines une fois formulées, de la synthèse où elles paraissent alors embrasser les conclusions des philosophies antérieures et l'ensemble des connaissances acquises, on risque de ne plus apercevoir ce qu'il y a d'essentiellement spontané dans la pensée philosophique. [...] Vous vous rappelez comment procédait le démon de Socrate : il arrêta la volonté du philosophe à un moment donné, et l'empêcha d'agir plutôt qu'il ne prescrivait ce qu'il y avait à faire. Il me semble que l'intuition se comporte souvent en matière spéculative comme le démon de Socrate dans la vie pratique. [...] Ayant quitté en effet la courbe de sa pensée pour suivre tout droit la tangente, il est devenu extérieur à lui-même. Il rentre en lui quand il revient à l'intuition. De ces départs et de ces retours sont faits les zigzags d'une doctrine qui se développe, c'est-à-dire qui se perd, se retrouve, et se corrige indéfiniment elle-même. [...] Tandis que le savant, astreint à prendre sur le mouvement des vues immobiles et à recueillir des répétitions le long de ce qui ne se répète pas, attentif aussi à diviser commodément la réalité sur les plans successifs où elle est déployée afin de la soumettre à l'action de l'homme, est obligé de ruser avec la nature, d'adopter vis-à-vis d'elle une attitude de défiance et de lutte, le philosophe la traite en camarade. [...] L'essence de la philosophie est la simplicité¹⁷⁴⁹.

¹⁷⁴⁸ *Ibid.*

¹⁷⁴⁹ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, Quadrige/PUF, 1999, chap. IV- L'intuition philosophique, p. 117-139.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources (antérieures à 1800)

Clément d'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate IV*, trad. Claude MONÉSERT, Cerf, coll. Sources chrétiennes n° 463, 2001.

Clément d'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, trad. C. Montdésert, notes H.-I. Marrou, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, 1965.

Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, trad. Aimon-Marie Roguet, Albert Raulin, André-Marie Dubarle, Claude Geffré, Édith Neyrand, Jean-Hervé Nicolas, Jean-Michel Maldamé, Marie-Joseph Nicolas, Paris, Cerf, 1984.

Thomas d'AQUIN, *Quaestiones disputatae de uirtutibus*, t. 2, dir. E. Odetto, Taurini, Rome, Marietti, 1965.

ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, Livre 2, trad. Jean Vilquin, Paris, Garnier Flammarion, 1992.

ATHANASE, *Vie d'Antoine*, trad. G. J. M. Bartelink, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n° 400, 2004.

AUGUSTIN, *Œuvres de saint Augustin : texte de l'édition bénédictine*, trad. Marcellin Mellet, Pierre-Thomas Camelot, Paul Agaësse, dir. Joseph Moingt, Paris, Études augustiniennes, 1997

AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. Joseph Trabucco, Paris, Garnier Flammarion, 1964.

AUGUSTIN, *De beata vitae.*, trad. Jean DOIGNON, Paris, Desclée de Browner, 1986.

AUGUSTIN, *Contra duas epistulas pelagianorum*, trad. François-Joseph Thonnard, Desclée de Browner, coll. Bibliothèque augustiniennne n°23, 1974.

AUGUSTIN, *De magistro*, dans Emmanuel BERMON, *La signification et l'enseignement. Texte latin, trad. française et commentaire du De magistro de saint Augustin*, coll. Textes et traditions, Paris, Vrin, 2007

AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 4.

AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, trad. R. Mararche, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1541), éd. critique par Olivier Millet, Genève, Droz, 2008.

CATULLE, *Poésies*, trad. Simone Viarre Paris, Les Belles lettres, coll. Classiques en poche, 2002.

MARC AURELE, *Pensées pour soi*, Paris, Garnier Flammarion, 2018.

Marc AURELE, *Pensées pour moi-même*, trad. Mario Meunier, Paris, Garnier Flammarion, 1999.

Marc AURELE, *Pensées*, XII, 19, dans *Les Stoïciens. Tome II*, trad., Emile BRÉHIER, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2012.

Saint BERNARD, *De la considération*, Paris, Cerf, coll. Textes, 1986.

Jean-Pierre CAMUS, *Traité des passions de l'âme*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, Paris, Fayard, coll. Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986.

Basile de CÉSARÉE, dans *Homélies, discours et lettres choisis de saint Basile le Grand*, trad. M. l'Abbé AUGER, Lyon, Guyot, 1927.

Jean CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'Évangile de Matthieu*, disponible à l'adresse : www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/matthieu/index.htm.

CICÉRON, *Les Tusculanes*, trad. Jean Fohlen, Paris, les Belles Lettres, 1930.

CICÉRON, *De senectute*, De la vieillesse (Caton l'Ancien), trad. Pierre Wuilleumier, Les Belles Lettres, Paris, 2008.

CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, Paris, les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, trad. Jules Martha, 1997.

CICÉRON, *De officiis*, trad. Maurice Testard, Paris, les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2014.

Jean CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, trad. P. Placide, Abbaye de Bellefontaine, Deseille, coll. « Spiritualité orientale » n° 141 978.

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes. Apories et solutions*, trad. J. Combès, Les Belles lettres, 1989.

Diogène LAËRCE, *La Vie des hommes illustres*, Livre de Poche, coll. La pochothèque, trad. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 2013.

ÉPICTÈTE, *Sentences*, texte latin disponible à l'adresse : <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, trad. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, trad. Pierre Morel, Paris, garnier Flammarion, 2009.

ERASME, *Adages*, 691, « Folium Sibyllae », Bâle, Froben, 1542. Ed. complète du texte latin, proposée en ligne par le GRAC-UMR 5037 en collaboration avec les Belles Lettres :

<http://sites.univ-lyon2.fr/lesmondeshumanistes/2010/09/14/les-adages-derasme/>

ERASME, *De duplici copia rerum ac verborum commentarii duo*, Josse Bade, Paris, 1512.

ERASME, *Éloge de la Folie*, et autres écrits, Paris, Folio, coll. Classiques, 2015. Ed. princeps : *Encomium Morae*, Paris, 1511

Marcile FICIN, *Commentaires des ouvrages de Platon et en particulier du Banquet*, 1546.

GALIEN, *Œuvres, Tome 1-Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris, Belles lettres, trad. Véronique Boudon-Millot, 2007.

GALIEN, *De elementis ex Hippocratis sententia*, dir. Ph. De Lacy, Berlin, Akademie Verl., CMG V, 1, 2, 1996. On trouvera une traduction française partielle par le séminaire « κοινῶς | koinôs » (Lyon) en ligne : <https://koinos.hypotheses.org/galien-de-elementis-traduction> ; également une traduction française par Cyril Garnaud, dans *Traduction et commentaire de Les Éléments d'après Hippocrate de Galien*, Mémoire de maîtrise sous la dir. de J. Jouanna, Paris IV-Sorbonne, 1998.

GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs* VI, 23, trad. R. van der Elst, Paris, 1914, p. 46.

GALIEN, *De la préservation de la santé*, éd. C. G. Kühn, Galeni opera omnia, Leipzig, C. Knobloch, 1824

GALIEN, *Du marasme (consomption)*, éd. C. G. Kühn, Galeni opera omnia, Leipzig, C. Knobloch, 1824

François LOPEZ De GOMARA, *Histoire générale des Indes occidentales et terres neuves qui jusques à présent ont été découvertes*, trad. Martin Fumée, Paris, 1569.

GRÉGOIRE, Remerciement à Origène, suivi de la lettre d'Origène à Grégoire, trad. Henri Crouzel, Paris, Cerf, 1969.

HIEROCLÈS, *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, trad. M. Meunier, Paris, L'artisan du livre, 1925.

HIPPOCRATE, *Du Régime*, trad. Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, coll. des Universités de France, 1967.

HOMÈRE, *L'Iliade*, Paris, Belles lettres, coll. Classiques en poche, trad. Paul Mazon, 2012.

HORACE, *Épîtres*, trad. François Villeneuve, Paris, Les Belles lettres, coll. des Universités de France, 1955.

JAMBLIQUE, *Protreptique*, trad. Edouard Des Places, Paris, Les Belles lettres, 1989.

Urabe KENKÔ, *Les heures oisives (Tsurezure-Gusa)*, trad. Charles Grosbois et Tomiko Yoshida, Paris, Gallimard/Unesco, coll. Connaissance de l'Orient, 2008.

Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de poche, coll. Pochothèque, Paris, 2013.

André DU LAURENS, *Discours des maladies mélancoliques (Discours de la conservation de la vene : des maladies mélancoliques des catarrhes, & de la vieillesse, 1594)*, éd. Radu Suciuc, Paris, Klincksieck, coll. « Le génie de la mélancolie », 2012.

Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, coll. Christus n° 61, trad. Edouard GUEYDAN, 1992.

Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, texto autographe, Madrid, Christo Rey, 1977, disponible à l'adresse : www.cristorey.org.

Ignace de LOYOLA, *Fontes narrativi*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 66 et 73, Rome, 1943, 1951.

Clément MAROT, *Épîtres*, éd. critique par C. A. Mayer, Paris, Nizet, 1977.

ORIGÈNE, *In psalmis (Homélies sur les psaumes)*, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n° 411, n° 1995.

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, trad. Luc Brésard, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n° 376, 1992.

MARTIAL, *Épigrammes*, trad. J.-H. Izaac, Paris, les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2003.

Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Nouvelle édition de l'Exemplaire de Bordeaux en trois volumes. Édition d'Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, Paris, 2009-2010, Gallimard Folio Classiques (Ce sera notre édition de référence).

Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Présentation, établissement du texte, appareil critique et notes par André Tournon, Paris, Imprimerie nationale, 1998.

Michel de MONTAIGNE, *Essais*. Édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume par Pierre Villey ; sous la direction et avec une préface de Verdun-Louis Saulnier. Nouvelle édition augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, PUF Quadrige, 2004.

Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, dir. Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard La Pléiade, 2007.

OVIDE, *L'art d'aimer*, trad. Henry Bornecque, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, 1994.

Ambroise PARÉ, *Monstres et prodiges*, Éd. critique et commentée par Jean Céard, Genève, Librairie Droz, 1971. [Première édition : 1573].

Blaise PASCAL, *Pensées diverses*, éd. de Port-Royal, 1669.

Disponible en ligne, URL : <http://www.penseesdepascal.fr/XXVII/XXVII6-moderne.php>

Étienne PASQUIER, *Jeux poétiques* (1610), éd. critique de Jean-Pierre Dupouy, Paris, Champion, coll. Textes de la Renaissance, 2001.

PÉTRARQUE, *Lettres familières*, dir. Elvira Nota, trad. Frédérique Castelli, François Farbre, Antoine de Rosny, Ugo Dotti, Frank La Brasca, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

PLATON, *La République*, livre IX, 571-572, Paris, Garnier Flammarion, trad. Robert Baccou, 1966.
 PLATON, *La République*, dans *Œuvres complètes* t. VII, Paris, Les Belles Lettres, trad. Emile Chambry, 2015.
 PLATON, *Apologie de Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, trad. François L'Yvonnet, 2003.
 PLATON, *Les Lois*, t. XI, trad. Émile des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
 PLATON, *Phédon*, dans *Œuvres complètes*, t. VII, trad. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
 PLATON, *Lachès*, dans *Œuvres complètes*, t. II, trad. Alfred Croizet, Paris, Les Belles Lettres, 1949.
 PLATON, *Hippias majeur*, dans *Œuvres complètes*, t. II, trad. Alfred Croizet, Paris, Les Belles Lettres, 1949.
 PLATON, *Ion*, dans *Œuvres complètes*, t. V, trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, coll. des Universités de France, 1989.
 PLATON, *Phèdre*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, trad. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, coll. des Universités de France, 1985.
 PLATON, *Opera*, trad. latine de Marcile Ficin, 1546.

PLOTIN, *Traité 1*, trad. A. Darras-Worms, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philoso-phiques, 2007.
 PLOTIN, *Traité 9*, trad. Pierre Hadot, Paris, 1994.
 PLOTIN, *Traité 38 – VI, 7 « Comment la multiplicité des idées s'est établie et sur le Bien »* ; Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot, Cerf, coll. « Les Écrits de Plotin », 1987.
 PLOTIN, *Traité 50 – III, 5 « L'amour — Éros — est-il un dieu ou un démon ou un état de l'âme ? »*, idem, 1990. (Écrits de Plotin) et PLOTIN, *Traité 9 – VI, 9 « C'est par l'un que tous les êtres sont êtres »*, idem, 1994.

PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, trad. Jean Dumortier, Paris, Belles lettres, 1975.
 PLUTARQUE, « Vies de Démosthène et de Cicéron » dans *Vies Parallèles II*, trad. Robert Flacellière et Emile Chambry, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2001.
 PLUTARQUE, « De la curiosité », dans *Œuvres morales*, trad. Jean Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
 PLUTARQUE, *Les Œuvres morales et meslées, translatees du Grec en François, par messire Jacques Amyot à present Evesque d'Auxerre, Conseiller du Roy en son privé conseil & grand Aumosnier de France, Paris, De l'Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572.*

PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, trad. Edouard Des Places, éd. Belles Lettres, Paris, 1982.
 PORPHYRE, *De l'abstinence de la chair des animaux*, trad. Jean Bouffartigue et Michel Patillon, Paris, Les Belles lettres, 1977.
 PORPHYRE, *Vie de Plotin*, trad. Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2013.

QUINTILIEN, *Institution oratoire*, trad. Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1954.

SÉNÈQUE, *La tranquillité de l'âme*, dans *Entretiens*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993.
 SÉNÈQUE, *Sur la vie heureuse, dans Dialogues*, t. II, Paris, Les Belles lettres, trad. Abel Bourgery, 1930.
 SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993.
 SÉNÈQUE, *Dialogues, De la colère*, Paris, Les Belles lettres, coll. Des Universités de France, trad. A. Bourgery, 1961.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, trad. Iseltraut Hadot, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Guillaume DU VAIR, *Premières œuvres de piété*, texte établi par Bruno Petey-Girard, Paris, Champion, 2002.

Références critiques

Jack ABECASSISS, « « Des Cannibales » et la logique de la représentation de l'altérité chez Montaigne », dans *Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du Colloque de Paris. 18-20 mai 1992*, dir. Claude BLUM, Marie-Luce DEMONET, André TOURNON, Paris, Éd. Interuniversitaires, 1994

Philippe ARIES, *Western attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, Baltimore-London, The John Hopkins University press, 1974 (texte de quatre conférences prononcées en avril 1973).

Philippe ARIES, « Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine », *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, vol. CIX, sociétés occidentales », *Archives européennes de sociologie*, vol. VIII, 1967, p. 169-195

Mireille ARMISEN-MARCHETTI, « La notion d'imagination chez les anciens I : Les philosophes », dans *Pallas*, 26/1979.

Mireille ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies : étude sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Mireille ARMISEN-MARCHETTI, « Des mots et des choses : quelques remarques sur le style du moraliste Sénèque », dans *Vita Latina*, n° 141, 1996, p. 5-13.

Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Livre 1, Paris, Quadrige/PUF, 1997, p. 21.

Éric AUERBACH, *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968.

S. BAI, *L'idée de coutume dans les Pensées de Pascal : aspect moral, théologique et apologétique de la notion*. Thèse : Littérature : Université de Paris-Sorbonne, 1988.

Sarah BAKEWELL, *Comment vivre ? Une vie de Montaigne en une question et vingt tentatives de réponse*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 2013.

Jurgis BALTRUSAĪTIS, *La connaissance de la vie*, 2e éd., Paris, Vrin, 1980.

G. J. M. BARTELINK, « Les Apophtegmes des Pères : A propos de deux études récentes », dans *Vigiliae Christianae*, Vol. 47, No. 4, Brill, Dec., 1993, pp. 390-397.

Michael BAXANDALL, *L'œil du Quattrocento*, trad. d'Ivette Delsaut, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1985. Trad. de l'anglais *Painting and Experience in fifteenth Century Italy*, Oxford, Oxford University press, 1972.

Michael BAXANDALL, *Giotto et les humanistes. La découverte de la composition en peinture*, Paris, Points, coll. Histoire n° 78, 2016. Dans ce livre sur la peinture florentine, l'auteur explique comment le savoir théologique est transmis à travers les tableaux.

Michael BEUTHER, *Ephemeris historica. Livre de Raison de Montaigne*, éd. Michel Fézandat et Robert Granjon, Paris, 1551.

Alan M. BOASE, « The early history of the Essai title in France and Britain », dans *Studies in French literature presented to H. W. Lawton*, 1968, p. 67-73.

Isabelle BOCHET, « L'Écriture et le maître intérieur selon Augustin », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 72, fascicule 11 998.

Cécile BOST-POUDERON, « Dion Chrysostome. Trois Discours aux villes : Le Premier Tarsique (Or. XXXIII) ; Le Deuxième Tarsique (Or. XXXIV) ; Le Discours à Célènes de Phrygie (Or. XXXV). Édition critique, traduction et commentaire », *L'information littéraire* 2003/1 (Vol. 55), p. 22-27.

Véronique BOUDON-MILLOT, « La vieillesse est-elle une maladie ? Le point de vue de la médecine antique », dans *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018

Bénédictine BOUDOU, *Lire « Les Nouvelles récréations et joyeux devis » de feu Bonaventure Des Périers*, Clermont-Ferrant, Presse universitaire Blaise Pascal, 2009.

Bernard BOUGON, Laurent FALQUE, « Discernement et pratiques de décision. », dans *Le journal de l'école de Paris du management*, 6/2008 (N° 74), p. 27-35, et Bernard BOUGON, « Conduire un discernement collectif », dans *Connexions* 2014/1 (n° 101), p. 31-42.

Bernard BOUGON, « Conduire un discernement collectif », *Connexions* n° 101, 2014, p. 3.

Marion BOURBON, « Quand vieillir, c'est vivre : la vieillesse comme expérience chez Sénèque », dans *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018.

Christophe BOURREUX, *Commencer dans la vie religieuse avec Saint Antoine*, Paris, Le Cerf, 2003.

Raquel BOUSO, « Action et contemplation : Sur une lecture eckhartienne de Shizuteru Ueda », dans *Théologiques*, 20 (1-2), 2012.

Jules BRODY, *Nouvelles lectures de Montaigne*, Paris, Champion, 1994.

Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, trad. Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil, coll. Points histoire, Paris, 2001.

Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, « Dire l'ordre caché. Les discours sur l'ordre chez saint Augustin », dans *Revue d'études augustiniennes et patristique*, 52, 2006.

Raffaele CARBONE, « Voye de la raison » et « voix commune » (*Essais* I, 31) : reconnaissance de l'autre et mise en cause de la logique duelle, dans Cérédi publications, Rouen 1562 — Montaigne et les cannibales, colloque 2012.

Mary CARRUTHERS, *Le livre de la mémoire. Une étude de la mémoire dans la culture médiévale*, trad. française, Paris, Macula, coll. Argo, 2002.

Mary CARRUTHERS, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*,

[The Craft of Thought], trad. française, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 2002.

Barbara CASSIN, « Procédures sophistiques pour construire l'évidence », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence*, Paris, Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII - Val de Marne, 2, 1997, p. 15-29.

Guillaume CAZEAUX, *Montaigne et la coutume*, Paris, Mimesis, coll. « Philosophie et société », 2015.

Terence CAVE, *Cornucopia, figures de l'abondance au XVIe siècle : Érasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, trad. Ginette Morel, Paris, Macula, 1997

Roger CHARTIER, « Les arts de mourir, 1450-1600. », dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 31^e année, N. 1, 1976.

Gilbert CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Paris, hachette, 1911.

Giorgio COLLI, *La Sapienza greca*, Milan, Adelphi, 1977.

Franck COLOTTE, « Cicéron et l'imaginaire », *Alkemie*, n° 20 L'Imaginaire, Classiques Garnier numériques, 2017.

Antoine COMPAGON, *La Seconde main ou le travail de la citation*, 2e éd., Paris, Seuil, coll. Points essais, 2016.

Antoine COMPAGON, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980.

Marcel CONCHE, *Quelle philosophie pour demain ?*, Paris, PUF coll. Perspectives critiques, 2015.

Tristan DAGRON, « Les êtres contrefaits d'un monde malade. La nature et ses monstres à la Renaissance : Montaigne et Vanini », dans *Seizième Siècle*, N°1, 2005.

Gérard DEFAUX, *Montaigne et le travail de l'amitié. Du lit de mort d'Étienne de la Boétie aux Essais de 1595*, Orléans, Paradigme, coll. « L'atelier de la Renaissance », n° 11, 2001.

Ralph DEKONINCK, *Ad imagines: statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005. Voir en particulier la première partie.

Ralph DEKONINCK, « Entre Vanité en image et vanité de l'image : du statut incertain de la représentation dans les Pays-Bas à la charnière des XVIe et XVIIe siècle », dans *Littératures classiques*, vol. 56, no. 1, 2005, p. 57-70.

Yves DELEGUE, *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*, éd. Honoré Champion, coll. Études montaignistes, Paris, 1998.

Philippe DESAN, *L'imaginaire économique de la Renaissance*, éd. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2002.

Daniel DESROCHES, « L'appropriation des exercices spirituels par le christianisme », dans *Encyclopédie de l'agora*, Dossier « Philosophie comme mode de vie », disponible en ligne.

URL : http://agora.qc.ca/dossiers/Philosophie_comme_mode_de_vie.

Eric Robertson DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1977, p. 149.

Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 345 — 346. Cité par Pierre HADOT dans *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p. 395.

Juliette DROSS, « Texte, image et imagination : le développement de la rhétorique de l'évidence à Rome », dans Pallas [En ligne], 93 | 2013, mis en ligne le 01 novembre 2013, consulté le 23 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/pallas/1513> ; DOI : 10.4000/pallas.1513.

Jean-Paul DUMONT, *La philosophie antique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 2002, p. 20.

Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912.

Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola, le lieu de l'image*, Paris, Vrin EHESS, 1992.

Jean-Raymond FANLO, « D'une fantastique bigarrure ». *Le texte composite à la Renaissance. Études offertes à André Tournon*, Paris, Champion, 2000.

Marc FOGLIA, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Classiques Garnier, coll. Essais philosophiques sur Montaigne et son temps, 1, 2011

Raymonde FOREVILLE, *Les Conciles de Latran I, II, III, et Latran IV*, Fayard, 1965.

Emiliano FERRARI, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garniers, coll. Essais philosophiques sur Montaigne et son temps, 2015.

Emiliano FERRARI, Résumé de thèse : La diversité de nos passions. Corps, âmes et sagesse dans les *Essais* de Montaigne. Disponible sur <http://www.theses.fr/2011LYO30031/document>

Emiliano FERRARI, « Corps et passivité chez Montaigne : quelques réflexions », dans *Champ psy*, vol. 57, n°1, 2010, p. 197-208.

André-Jean FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trimégiste, I, L'astrologie et les sciences occultes*, avec un appendice sur *L'Hermétisme arabe*, par M. Louis Massignon, Paris, J. Gabalda & Cie, coll. Études Bibliques, 1944

André-Jean FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967.

Marc FOGLIA, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris, Classiques Garnier, coll. Essais philosophiques sur Montaigne et son temps, n°1, 2011.

Marc FOGLIA, « Jugement et imagination chez Montaigne », disponible sur le site *e-littérature* à l'adresse : http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=imprim&id_article=408&var_mode=calcul

Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet — Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard Seuil, Coll. Hautes études, 2001.

Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, II — *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2004.

Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, III — *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2013.

Michel FOUCAULT, « L'écriture de soi » (n° 329), dans *Dits et écrits II 1954-1988*, éd. Par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.

Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2004.

Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, trad. Rovini, rééd., Paris, Gallimard, 2010.

Alberto FRIGO, « Un sujet bien mal forme » : expérience de soi, forme et reformation dans les Essais de Montaigne. Cahiers de philosophie de l'université de Caen, Presses universitaires de Caen, 2015, Le « je » empirique des philosophes.

Henri-Paul FRUCHARD et Jean-François BERT, « Un inédit de Michel Foucault : “ La Parrésia ”. Note de présentation », *Anabases*, 16 | 2012, 149-156.

Marc FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence : Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'éloquence classique*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 1994.

Anne GANGLOFF, « Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome : une approche de la notion d'hellénisme. », dans *Revue des Études Grecques*, tome 114, juillet-décembre 2001.

Anne GANGLOFF, « Peuples et préjugés chez Dion de Pruse et Lucien de Samosate », dans *Revue des Études Grecques*, tome 120, fascicule 1, Janvier-juin 2007. pp. 64-86.

Fausta GARAVINI, *Monstres et chimères : Montaigne le texte et le fantasme*, Paris, Champion, coll. Études montaignistes, n°13, 1993.

Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, « Les vertus morales dans la vie intérieure », dans *La Vie spirituelle*, n° 183, 1/12/1934, disponible sur le site « Salve regina. Pour une formation chrétienne », http://salve-regina.com/index.php?title=Les_vertus_morales_dans_la_vie_int%C3%A9rieure#cite_ref-ftn0_1-0.

Louis GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique. Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.

Silvia GIOCANTI, « La critique sceptique de la causalité dans les Essais de Montaigne », dans *Cahiers philosophiques* 2008/2, n° 114, p. 9-26.

Sylvia GIOCANTI, « Penser l'irrésolution », *Montaigne*, Pascal, La Mothe Vayer. Trois itinéraires sceptiques, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 633-634.

Sylvia GIOCANTI, « Les Cannibales, modèle de société ? », dans *Cérédi publications*, Rouen 1562. Montaigne et les cannibales, colloque 2012.

Michael J. GIORDANO, *The Art of Meditation and the French Renaissance Love Lyric: The Poetics of Introspection in Maurice Scève's “Délie, objet de plus haute vertu” (1544)*, Toronto, University of Toronto Press, 2010.

Carlo GINZBURG, « L'étrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire. », dans *A Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire* (1998), Paris, Gallimard, 2001.

Marine GLÉNISSON, « La Vieillesse des héros des Vies de Plutarque », dans *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018.

Jacques LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Paris, Seuil, coll. Histoire, 2003.

Sabine LUCIANI, « L'art de la parole : pratique et pouvoir du discours. Lucrèce et la voix de la Nature », dans *Vita Latina*, N°183-184, 2011, p. 205-218.

Marie-Odile. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique/Un commentaire de Diogène Laërce*, Paris, Vrin, coll. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique n° 10, 1986.

Francis GOYET, *Les audaces de la prudence. Littérature et politique aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

Francis GOYET, *Le regard rhétorique*, éd. *Classiques Garnier*, coll. L'univers rhétorique n° 4, chap. « Les *Essais* entre marqueterie “ mal jointe ” et nid “ bien joint ” », 2017, p. 335.

Floyd GRAY, *Montaigne et les livres*, éd. *Classiques Garnier*, coll. Études montaignistes, Paris, 2013.

Jean-Louis GRIGUER, « Approche philosophique de l'intuition », dans *European Psychiatry*, vol. 28, Question 8, Supplément, Novembre 2013.

Olivier GUERRIER, *Quand « les poètes feignent ». Fantaisie et fictions dans les Essais de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, coll. Études montaignistes, 2018.

Olivier GUERRIER, *Rencontres et reconnaissance. Les Essais ou le jeu du hasard et de la vérité*, Paris, Classiques Garnier, coll. Études montaignistes, 2016.

Olivier GUERRIER, « Montaigne, les tours de la fantaisie », dans *Camena* n° 8 – décembre 2010

Olivier GUERRIER, « « Sortir des arbres par des moyens d'arbres »-La tradition du « discours naturel » (Antiquité-XVIe siècle) », dans *Nature et naturel : autour du Discours de la servitude volontaire*, dir. Laurent Gerbier et Olivier Guerrier, Paris, Classiques Garnier, 2014.

P. Joseph de GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Bibliotheca instituti historici, vol. IV, Rome, Institutum historicum, 1953.

Jean-Claude GUY, « Les “ Exercices Spirituels ” de saint Ignace, L'achèvement du texte », dans *Nouvelle revue théologique*, 107/2, 1985.

Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1995.

Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Études augustinienes, 1987

Pierre HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, éd. Fayard, Paris, 1992.

Pierre HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio essais, 2003.

Pierre HADOT, « Jeux de langage et philosophie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e Année, N° 3 (Juillet-Octobre 1962), Paris, Presses Universitaires de France, p.330.

Pierre HADOT, « Physique et poésie dans le *Timée* de Platon », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. L'An d'or, 2010.

Pierre HADOT : *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1998 ; *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999 ; et les *Études de patristique et d'histoire des concepts*, Les Belles Lettres, Paris 2010, qui contiennent notamment les résumés des conférences données à l'école pratique des hautes études.

Pierre HADOT, « *Epistrophê* et *metanoia* », dans Actes du XI congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953, vol XII, 31-36.

Pierre HADOT, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », dans *Revue de théologie et de philosophie*, n° 22, 1972.

Pierre HADOT, « Exercices spirituels », article liminaire de l'Annuaire de la Ve Section de l'école pratique des hautes études, t. LXXXIV, 1975-1976, p. 25-70.

Pierre HADOT, « Exercices spirituels », dans *École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974, p. 37.

Pierre HADOT, « La philosophie antique, une éthique ou une pratique ? », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, coll. L'An d'or, 2010.

Pierre HADOT, *L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, sous la direction d'Arnold Davidson et Frédéric Worms, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2010.

Pierre HADOT, « Jeux de langage et philosophie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e Année, No. 3 (Juillet-Octobre 1962), Presses Universitaires de France.

- Pierre HADOT, *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Idées, 2008.
- Iseltraut HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, V. De Gruyter, 1969.
- Iseltraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984.
- Iseltraut et Pierre HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité, L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien, le Livre de poche*, coll. références inédit, 2004.
- Iseltraut HADOT, *Sénèque, direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014.
- Octave HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920.
- Paul HEELAS, "Western Europe : Self-Religions", dans *The World's Religions*, dir. S. Sutherland et al., Londres, p. 925-931.
- Jeanne HERSCH, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Folio, coll. Essais, 2016.
- Albert HIRSHMAN, *Les passions et les intérêts*, trad. P. Andler, PUF, 2005.
- P. C. Van der HORST, *Les Vers d'or Pythagoriciens*, Leiden, E. J. Brill, 1932.
- Michel JEANNERET, « Naturaliser l'art ? », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 55, 2012, p. 143-153.
- Michel JEANNERET, « Rabelais et Montaigne : l'écriture comme parole », dans *L'Esprit créateur*, vol. 16, 1976, p. 78-94.
- Henri JOLY, *Le renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*, Paris, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, 1975.
- Heinrich von KLEIST, *L'Elaboration de la pensée par le discours*, Paris, Allia, coll. Très petite, Paris, 2016.
- Rafał KRAZEK, *Montaigne et la philosophie du plaisir*, éd. Classiques Garnier, Paris, p. 224.
- Michelle LACORE, « L' "Anonyme" : un palimpseste démocratéen dans le *Protreptique* de Jamblique ? », dans le *Protreptique* de Jamblique ? », dans *Kentron*, n° 28, 2012, p. 131-158.
- René LAFONTAINE, *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola*, Paris, Lessius, coll. Institut d'Études Théologiques, 2015. Dans *Ignaziana*, Supplemento 2, 2015.
- André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956.
- Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles : Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, coll. Théologie, 2000.
- Jérôme LAURENT, « "Peccatum nihil est". Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant », dans *Cahiers philosophiques*, 2010/2 (n° 122).
- Philippe LECRIVAIN, « La "Somme théologique" de Thomas d'Aquin aux XVI^e-XVIII^e siècles », dans *Recherches de Science Religieuse* 2003/3 (Tome 91), p. 397-427.
- Raymond L. M. LEE, « La fin de la religion ? Réenchantement et déplacement du sacré. », dans *Social Compass*, 55 (1), 2008, p. 66-83.
- Martine LEIBOVICI, « De Ricœur à Foucault : en finir avec l'herméneutique de soi ? Quand transfuges et parias racontent leur vie. », dans *Le moment de la subjectivation*, dir. Martine LEIBOVICI, *Tumultes*, vol. 43, no. 2, 2014, p. 107-121.
- Nicole LEMAITRE, « Confession privée et confession publique dans les paroisses du XVI^e siècle. », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 69, n° 183, 1983.

Frank LESTRINGANT, « Quelques réflexions à propos du chapitre III, 9 des Essais, “ De la vanité ” de Montaigne », *Études Épistémè* [En ligne], 22 | 2012, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 04 janvier 2017. URL : <http://episteme.revues.org/383> ; DOI : 10.4000/episteme.383

Frank LESTRINGANT, « *Je suis moi-même la matière de mon livre* ». *Lecture du livre III des Essais*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, CNED, 2016.

Frank LESTRINGANT, *L'Atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991.

Frank LESTRINGANT, *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Genève, Droz, coll. Travaux d'humanisme et de Renaissance n° 251, 1991.

André LOUF, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, Cerf, coll. Lumen Vitae, 1972.

Michel MAGNIEN, « Montaigne et le sublime dans les *Essais* », dans *Montaigne et la rhétorique. Actes du Colloque de St Andrews 28-31 mars 1992*, dir. John O'Brien, Mallcom Quainton et James J. Supple, Paris, Champion, 1995.

Claire MARIN, *L'épreuve de soi*, Paris, Armand Colin, coll. L'inspiration philosophique, 2003.

Henri-Irénée MARROU, « Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le *Pédagogue* », dans *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1978.

Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1958.

Gisèle MATHIEU-CASTELLANI, « La poétique de l'essai chez Montaigne », conférence du 21. 03. 2013, université de Poitiers, disponible en ligne, URL : <http://forell.labo.univ-poitiers.fr/equipes-et-thematiques-transversales/equipes/b2-histoire-et-poetique-des-genres/compte-rendus-forell-b2/> (dernière modification le 9 décembre 2015).

Jean MESNARD, « Introduction », dans *La Méditation en prose à la Renaissance*, Paris, Presse de l'École Nationale Supérieure de la rue d'Ulm, Cahiers V. L. Saulnier 7, 1990.

Phillip MITSIS, *Epicurus' Ethical Theory : the Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, 1988, introduction, p. 1, cité par Paul VEYNE dans SÈNÈQUE, *Entretiens et Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 588.

Anne-France MORAND, « « Chimie » de la vieillesse. Explications galéniques de cet âge de la vie », dans *Cahiers des études anciennes*, LV | 2018.

Anne MOSS, *Les recueils de lieux communs, méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, trad. sous la dir. de Patricia Eichel-Lojkine, Genève, Droz, 2002.

Marc-Antoine de MURET, *Commentaires au premier livre des Amours de Ronsard*, dir. Jacques Chomorat, Marie-Madeleine Fragonard et Gisèle Mathieu-Castellani. Genève, Droz, Travaux d'humanisme et Renaissance n° CCVII, 1985.

Géralde NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Champion, coll. Études montaignistes, 2001.

Michel NARCY, « Exercices spirituels et philosophie antique : le degré zéro du sujet », dans *Rue Descartes*, n° 27, Dispositifs du sujet à la Renaissance, Paris, PUF-CIPH, Mars 2000, p. 60-65.

Michel ONFRAY, « L'hypercontextualisation selon Pierre Vesperini », 13/01/2018. Disponible sur le site : http://www.lepoint.fr/culture/michel-onfray-l-hypercontextualisation-selon-pierre-vesperini-13-01-2018-2186239_3.php.

Michel ONFRAY, *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Paris, Grasset, coll. Figures, 1990.

Bérengrère PARMENTIER, *Le Siècle des moralistes*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2000.

Sylvie PERCEAU, *La parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée*, éd. Peeters, coll. Bibliothèque d'études classiques, Louvain, 2002.

Michel PERNOT, « L'univers spirituel du père Emond Auger, S.J., confesseur du roi Henri III », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 75, n° 194, 1989.

Blandine PERONA, *Prosopopée et persona à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque de la Renaissance », n°12, 2013.

Sophie PEYTAVIN, *Montaigne, les Essais : critique de la raison rhétorique*, thèse de doctorat de philosophie, soutenue le 10 novembre 2007 à l'Université Paris IV-Sorbonne, devant un jury composé de Monsieur le Professeur Frédéric Brahami (Université de Franche-Comté) – président –, Madame le Professeur Jacqueline Lagrée (Université de Rennes I), Monsieur le Professeur Pierre-François Moreau (ENS-LSH).

Jackie PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Études anciennes, 1981

Bruno PINCHARD, « Montaigne : essai de lecture dialectique » dans *La Philosophie et Montaigne*, numéro thématique des *Montaigne Studies*, 2000.

Christophe PONCET, « L'image du char dans le commentaire de Marsile Ficin au *Phèdre* de Platon : Le véhicule de l'âme comme instrument du retour à dieu », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2010/2 (Tome 94).

Jean-Yves POUILLOUX, *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Champion, 1995.

Jean-Yves POUILLOUX, *Montaigne, une vérité singulière*, éd. Gallimard, Paris, 2012.

Jean-Yves POUILLOUX, *Lire les Essais de Montaigne*, Paris, Maspero, 1970.

Jean-Yves POUILLOUX, « La question de l'identité », dans *Montaigne et le Nouveau Monde. Actes du colloque de Paris (18-20 mai 1992)*, dir. Claude Blum, Marie-Luce Demonet, André Tournon, Marc Fumarioli, Paris, éd. Interuniversitaires, 1994.

Sébastien PRAT, *Constance et inconstance chez Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, coll. Essais philosophiques sur Montaigne et son temps, n°3, 2011

Gilles PRODHOMME, *S'exercer au bonheur. La voie des stoïciens*, Paris, Eyrolles, 2008.

Pierre RABOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, Kösel, 1954.

Pierre RABOW, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendlandischen, Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

Chris RODRIGUEZ, *Revue sur DION DE PRUSE dit DION CHRYSOSTOME, Œuvres : Discours XXXIII-XXXVI, édition et traduction C. BOST-POUDERON*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2011

Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Paris, 1996.

Léon ROBIN, *Aristote. Les grands philosophes*, Paris, PUF, 1944.

Alexander ROOSE, *La curiosité de Montaigne. « Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous »*, Paris, Champion, coll. Bibliothèque Littéraire de la Renaissance n°88, 2015.

Michael Andrew SCREECH, *Montaigne and Melancholy. The wisdom of the Essays*, Londres, Duckworth, 1983.

Michael Andrew SCREECH, *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des Essais*, trad. Florence Bourgne, Paris, PUF, coll. Questions, 1992.

Jean SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'Éthique d'Épicure*, Vrin, Paris, 1989

Bernard SÈVE, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2007.

- Jean SIRINELLI, *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris, Fayard, 2000.
- Jean SIRINELLI, « Introduction », dans PLUTARQUE, *Vies parallèles I*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2001.
- Françoise SKODA, « Le marasme dans les textes médicaux grecs. Sens et histoire du mot. », dans *Revue des Études Grecques*, tome 107, fascicule 509-510, Janvier-juin 1994
- Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1982.
- Jean STAROBINSKI, *L'œil vivant. Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2016.
- Tiziana SUAREZ -NANI, « Du goût et de la gourmandise selon Thomas d'Aquin », dans dir. A. Paravicini-Bagliani, *Micrologus*, vol. IX : *I cirque sens*, Firenze, 2002.
- Alberto TENENTI, « Ars moriendi [quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV^e siècle] », dans *Annales*, Paris, A. Colin, 1951, 6-4, p. 433-446.
- Alberto TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, A. Colin, 1952
- Alberto TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turin, G. Einaudi, 1977.
- André TOURNON, *La Glose et l'essai*, Paris, Classiques Garnier, coll. Études montaignistes n° 37, 200.
- André TOURNON, « Routes par ailleurs » — *Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, Champion, coll. Études montaignistes, n° 48, 2006.
- André TOURNON, « L'étrange semblable », dans *Montaigne et le Nouveau Monde*, Actes du Colloque de Paris 18-20 mai 1992, dir. Claude Blum, Marie-Luce Démonet, André Tournon, Paris, éd. Interuniversitaires, 1994.
- Fabrizio VECOLI, « Le discernement spirituel dans le christianisme ancien : Le problème de la décision. », *Théologiques*, 22(2), 2014, p. 81.
- Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Études de psychologie historique, Paris, Maspero, coll. Textes à l'appui, 1965.
- Roger VERNEAUX, « La Notion de Problème. », dans *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 49, n° 21, 1951.
- Pierre VESPERINI, « Qu'est-ce que les “ Logoi philosophoi ” ? », disponible sur : academia.edu, p. 26.
- Pierre VESPERINI, *Droiture et mélancolie. Sur les écrits de Marc Aurèle*, Paris, Verdier, coll. Philosophie, 2016.
- Pierre VESPERINI, « Qu'est-ce que les logoi philosophoi ? », disponible à l'adresse : www.academia.edu.fr, et à paraître dans la *Revue de synthèse*.
- Pierre VESPERINI, *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome n° 348, Ecole française de Rome, 2012.
- Pierre VESPERINI, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, coll. L'épreuve de l'histoire, 2017.
- Hildegard VAN HOVE, *L'émergence d'un « marché spirituel »*, dans *Social Compass*, vol. 46, juin 1999, disponible sur <https://doi.org/10.1177/003776899046002005> et « La “ nébuleuse mystique-ésotérique ” », dans *Sortie des religions, retour du religieux*, dir. Françoise Champion et D., Hervieu-Léger, Lille, L'Astragale, p. 149-169.
- Pierre VALENTIN, « Un “ protreptique ” conservé de l'Antiquité : le “ Contra Academicos ” de saint Augustin », dans « *Revue des Sciences Religieuses* », 1969.
- Leonardo Andrés VÉLEZ POSODA et ARIEL CARRIÓ CATALDI, « Entre le ciel et la terre : cosmographie et savoirs à la Renaissance - Introduction », dans *L'Atelier du Centre de recherches historiques [En ligne]*, 17 | 2017, mis en ligne le 22 juin 2017, URL : <http://journals.openedition.org/acrh/7943> ; DOI : 10.4000/acrh.7943.

Jean VIGNES, « L'exercice, l'épreuve et l'expérience. Essai et essayer dans le livre III des *Essais* », dans Le Livre III des *Essais* de Montaigne, Actes de la journée d'étude « Montaigne » du 8 novembre 2002, textes réunis par P. Debailly, Cahiers Textuel, n°26, 2003.

Jean VIGNES, « La lettre de consolation de Plutarque à sa femme traduite par La Boétie et ses prolongements chez Montaigne, Céline et Michaël Foessel », dans *Exercices de rhétorique* [En ligne], 9 | 2017, mis en ligne le 22 juin 2017.

Pierre VILLEY, *Les sources et l'évolution des « Essais » de Montaigne*, 2 vol., 2e éd., Paris, Hachette, 1933, t.1.

André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Academic Press Fribourg, coll. Vestigia, 1993.

Cyrille VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au moyen âge*, Paris, Cerf, 1969, p. 191-192.

Bryan WILSON, "Contemporary Transformations of Religion", dans *Oxford University Press*, 1976 et le livre de Steeve BRUCE, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell, 2002.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques (Philosophische Untersuchungen, 1956)*, trad. de l'all. par Dominique Janicaud, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2014.

Dictionnaires et encyclopédies

BAILLY ANATOLE, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 2000, Hachette éducation.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales

[http : //www.cnrtl.fr/](http://www.cnrtl.fr/)

GAFFIOT FÉLIX, *Dictionnaire latin-français, le grand Gaffiot*, Paris, Hachette éducation, 2000.

Grand corpus des dictionnaires (du IXe au XXe siècle), Classiques Garnier numérique.

Jean NICOT, *Thrésor de la langue françoise, tant ancienne que moderne* (1606). Fac-similé de l'édition de Paris, D. Douceur, 1606. Consulté dans sa version numérique, dirigée par Claude Blum Classiques Garnier Numérique, 2007.

Le Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire, Marcel VILLER, Charles BAUMGARTNER, André RAYEZ, Paris, Beauchesne et ses fils, 1932 — 1995. Disponible aussi à l'adresse : <http://www.editions-beauchesne.com/>

Le Trésor de la Langue Française informatisé, mis à disposition par l'ATILF et le CNRS

[http : //atilf. fr](http://atilf.fr)

Tlfi, disponible à l'adresse : <https://www.le-tresor-de-la-langue.fr>

Georges MOLINIÉ, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de poche, 1992.

Dictionnaire de Furetière [en ligne], Classiques Garnier numérique.

Dictionnaire de Michel de Montaigne, dir. Philippe DESAN, Paris, Champion, 2004.

Bibliothèques en ligne et banques de données

Ancient greek texts: <http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>

Bibliotheca Augustana: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>

Gallica: <http://gallica.bnf.fr/>

Patrologia graeca, Classiques Garnier numérique.

Remacle : <http://remacle.org/>

Thesaurus Lingae Graecae : <http://stephanus.tlg.uci.edu/canon.php>

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

- AMYOT, Jacques : 193, 387, 442, 454, 477
 ANAXARQUE, d'Abdère : 39
 ANAXIMÈNE : 39
 ANTOINE, saint : 119, 122, 137
 AQUIN, Thomas d' : 52, 63, 64, 95, 132, 200, 343, 437
 ARISTOTE : 18, 65, 153, 365, 400, 437
 ARISTIPPE, de Cyrène : 53, 54
 ATHANASE : 119, 121, 122, 136, 276, 333, 335
 AUBIGNÉ, Agrippa d' : 107
 AUGUSTIN, d'Hippone : 22, 62-64, 68, 69, 72, 73, 79, 102- 104, 106, 107, 121, 124, 125, 127, 133, 136, 142, 143, 190, 205, 217, 218, 220, 242, 250, 256, 257, 292, 303-311, 315, 320, 321, 328, 333, 334, 359, 374, 379, 380, 425, 435, 436, 513, 514
 BASILE, de Césarée : 19, 52
 BODIN, Jean : 344
 BOÉTIE, Étienne de la : 216, 225, 394, 397, 398, 454
 BORROMÉE, Cardinal de : 131
 CALANOS : 39
 CALVIN, Jean : 418
 CATULLE : 177, 356, 357, 477, 482, 501
 CHRYSIPPE : 49, 102
 CHRYSOSTOME, Jean : 94, 121, 295
 CICÉRON : 11, 22, 25, 48-50, 66, 79, 80, 99-101, 103, 108-116, 142, 152-166, 170, 171, 173, 174, 176, 178, 180, 183, 185, 186, 189-191, 193, 194, 198, 201, 202, 205, 218-222, 224-226, 233, 235, 237, 239, 242, 243, 246, 252, 255-257, 261, 264, 268, 273, 281-285, 287, 288, 291, 294, 300, 302, 309, 322, 323, 326, 327, 329-331, 334-336, 345-347, 352-354, 368, 373, 377, 378, 445-446, 450, 451, 456, 467, 511, 512
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE : 58, 59, 91, 94
 CLIMAQUE, Jean : 71, 73
 DIOGÈNE LAËRCE : 58, 87, 88, 109, 242, 255
 DIOGENE, le Cynique : 87
 DION, de Pruse : 495-497
 DU VAIR, Guillaume : 25, 103, 107, 143, 151, 152, 190-215
 EMPÉDOCLE : 36, 38, 57, 87, 470
 EMPIRICUS, Sextus : 49, 404, 474, 499
 ÉNÉSIDÈME : 499, 503
 ÉPICTÈTE : 38, 52, 55, 61, 93, 95, 97, 101, 102, 112, 115-117, 253, 275-277, 293, 374
 ÉPICURE : 18, 53-55, 65, 66, 97, 102, 111, 155, 167, 177, 180, 182, 183, 185-188, 190, 196, 217-219, 250, 271, 345, 347, 446, 447, 450, 459, 515, 516
 ÉRASME : 398, 442, 515
 FICIN, Marsile : 400, 431, 432, 437, 470, 478

GALIEN : 48, 49, 109, 337, 467-469
 GERSON, Jean de : 131
 HÉCATON : 53
 HÉGÉSIAS : 456
 HÉRACLITE : 47, 90
 HÉRODOTE : 389, 496, 505
 HIEROCLÈS : 109
 HIPPOCRATE : 49, 90, 467
 HOMÈRE : 159, 238, 296, 300, 345, 357, 470
 HORACE : 233, 234, 255, 345, 402, 437, 467, 477, 480, 482
 JAMBLIQUE : 109, 110, 276
 JAMYN, Amadis : 342
 JUVÉNAL : 345, 477, 482
 LAINEZ, Jacques : 311
 LIPSE, Juste : 271, 395, 444, 485
 LOYOLA, Ignace de : 11, 18, 26, 37, 55, 56, 59, 60, 63, 75, 76, 83, 106, 132, 133, 143, 202, 312-324, 328, 337, 339, 351, 362, 416
 LONGIN, Pseudo : 437
 LUCAIN : 265, 409
 LUCRÈCE : 11, 25, 49, 79, 80, 103, 142, 152, 155, 161, 176-190, 194-198, 206, 213, 220-222, 224, 235, 237, 243-246, 252, 254, 258, 271, 273, 357, 358, 370, 378, 437, 445, 446, 474, 477-482, 511, 512
 MARC-AURÈLE : 39, 48, 50, 66, 69, 81, 93, 102, 112, 113, 115-117, 138, 237, 351, 374, 498
 MARTIAL : 357, 477
 ORIGÈNE : 47, 72, 94
 OVIDE : 203, 345, 357, 406, 480
 PARÉ, Ambroise : 472
 PASCAL, Blaise : 399
 PÉTRONE : 476
 PASQUIER, Étienne : 325
 PLATON : 18, 27, 28, 39, 41, 43, 44, 47-49, 63, 65, 67, 72, 76, 86, 87, 89-91, 96, 99, 100, 102-104, 124, 135, 136, 142, 157, 161, 166, 173, 201, 202, 209, 210, 226, 255, 256, 271, 283, 286, 295, 332, 356, 372, 400, 402, 405, 419, 424-426, 428-433, 437, 438, 466, 470, 478, 489, 490, 491, 494, 495
 PLESSIS-MORNAY, Philippe : 107, 271, 325
 PLINE, l'Ancien : 395
 PLOTIN : 18, 55, 67, 102, 148, 195-197, 210
 PLUTARQUE : 11, 25, 50, 66, 79, 93, 106, 114, 122, 142, 151, 192, 253, 255, 276-278, 293-302, 309, 322, 326, 333-335, 345, 349, 353, 354, 356, 372-374, 377, 378, 407, 441, 442, 445, 450, 452, 454, 455, 459, 466-469, 471, 474, 477, 491, 511, 512
 POLÉMON : 65
 PORPHYRE : 89, 102, 109
 PRIMAUDAYE, Pierre de la : 201, 202, 228
 PROPERCE : 463, 478
 PYRRHON, d'Elis : 39, 78, 404, 474, 499
 PYTHAGORE : 57, 65, 66, 87, 108-110, 115, 276
 QUINTILIEN : 160, 170, 255, 385, 408
 RONSARD, Pierre de : 468
 RUFUS, Musonius : 88, 89, 91

SAMOSATE, Lucien de : 495, 496, 503

SECOND, Jean : 464

SÉNÈQUE : 11, 19, 22, 25, 37, 49, 50, 66, 67, 79, 80, 95, 101, 102, 106, 109, 11, 112, 121, 123, 140, 142, 152, 153, 156, 164, 165, 166-180, 183, 190, 194, 195, 198, 201, 217, 220-222, 224, 225, 232-237, 239, 240, 242, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 255, 259, 268, 278, 289-294, 302, 309, 310, 322, 323, 326-328, 345, 351, 359, 365, 369, 370, 373, 374, 378, 379, 407, 410, 411, 454, 466, 467, 511, 512

SOCRATE : 26, 30, 52, 67, 78, 87, 92, 96, 97, 99, 100, 157, 242, 256, 259-262, 286, 306, 329, 331, 356, 372, 380, 385, 387, 388, 390-393, 401, 402, 419, 422, 429, 433, 438, 453, 454, 456, 459, 466, 468, 486, 489, 516

TACITE : 288, 389, 489

TERTULLIEN : 120, 197

THÉOPHRASTE : 65, 286, 298

THUCYDIDE : 470

VIRGILE : 95, 372, 400, 411, 412, 420, 428, 437, 443, 444, 450, 457, 462, 464, 467, 469, 470, 473, 474, 477, 479-484

VIVÈS, Jean-Louis : 219

XÉNOPHON : 280, 400, 460

ZÉNON : 53, 65, 508

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	5
ABSTRACT	7
REMERCIEMENTS	9
AVERTISSEMENT	11
INTRODUCTION GÉNÉRALE	15
PARTIE 1- REPÈRES : L'EXERCICE SPIRITUEL DE L'ANTIQUITÉ AU XVI^e SIÈCLE	33
Chapitre 1- Définition de la notion d'exercice spirituel.	35
A- Les exercices spirituels selon Rabbow, Hadot et Foucault.	36
1- Les exercices spirituels définis par Paul Rabbow (1867-1956)	37
2- Les exercices spirituels définis par Pierre Hadot (1922-2010)	38
3- Les exercices spirituels définis par Michel Foucault (1926-1984).....	42
B- Les présupposés de la notion	46
1- Une continuité entre la philosophie antique et le christianisme.....	46
2- Les besoins auxquels répond la pratique des exercices spirituels.	47
3- Une volonté de transformation ou de progression ?.....	59
4- Les outils supposés efficaces pour répondre à ces besoins.	61
C- Les modalités pratiques de ces exercices.	64
1- Des exercices dans le cadre d'un enseignement	65
2- La figure du maître.....	66
3- Une formation progressive et adaptable.....	69
Chapitre 2- Discussion de la notion d'exercice spirituel.	75
Chapitre 3- Proposition de typologie.	85
1- Les exercices d'ordre physique.	86
2- Exercices d'ordre discursif	92
3- Les exercices d'ordre intuitif.....	134

Conclusion :.....	139
Lire les <i>Essais</i> comme des exercices spirituels ?	139
PARTIE 2- QUELS EXERCICES SPIRITUELS DANS LES <i>ESSAIS</i> ?	145
Introduction	147
Chapitre 1- L'exercice de la mort dans les <i>Essais</i>.	149
A- Études de textes choisis	152
1- Exercices antiques de la mort.....	152
2- L'exercice chrétien de la mort à l'époque de Montaigne : Guillaume Du Vair, <i>Traité de la Sainte philosophie</i>	190
B- L'exercice de la mort dans les <i>Essais</i>	216
1- L'exercice de la mort dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir ».....	218
2- Prolongements de l'exercice de la mort dans les essais « De la Physionomie » et « De l'expérience ».....	254
Chapitre 2- L'examen de soi dans les <i>Essais</i>.	275
A- Études de textes choisis.	280
1- Examens de soi antiques.....	280
2- L'examen de conscience chrétien.....	303
B- L'examen de conscience dans les <i>Essais</i>	324
1- Les <i>Essais</i> : un exercice d'examen de soi/de conscience	328
2- Exemple : « De la gloire » (II, 16), l'examen d'une passion.....	342
3- L'examen de soi dans les <i>Essais</i> : un exercice de ses facultés	350
4- L'examen de soi dans les <i>Essais</i> : déchiffrement ou dévoilement ?	361
5- Un exercice plaisant.....	366
Conclusion	377
PARTIE 3- « PAR QUELQUE ORDRE ET PROJET... »	381
Introduction	383
Chapitre 1- L'art naturel d'être à soi.	385
A- L'échec du rapport immédiat à soi-même.	386
1- Les Indiens et Socrate : éloge d'un rapport primitif à soi-même.....	387
2- Un rapport désormais impossible.....	394
B- L'essai comme élaboration de soi : se conformer à sa propre nature.	397
1- Le discours naturel : discours de la Nature, discours de sa nature ?.....	397
2- Rôle et contre-rôle : transformer le naturel en choix	412
3- Le corps comme référent.....	415
C- L'essai comme révélation de soi : l'intuition du naturel.....	423

1- Les antécédents de cette approche : <i>théôria</i> et <i>praxis</i>	423
2- Une contemplation proprement humaine.	428
Chapitre 2- Détours et retour à soi.	441
A- La diversion.	443
1- Le plaisir comme diversion contre la douleur chez les Épicuriens.....	444
2- « De la Diversion » (III, 4) : discours d’une nouvelle méthode.	449
3- « Sur des vers de Virgile » : de la méthode à l’exercice ?	462
B- La défamiliarisation dans « Des Cannibales ».....	483
1- Découvrir l’inconnu : un élan vital	485
2- De l’élan au vertige : désorienter pour révéler.....	492
3- Se reconnaître au détour du chemin	504
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	509
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	519
Sources (antérieures à 1800)	519
Références critiques	523
Dictionnaires et encyclopédies	532
Bibliothèques en ligne et banques de données.....	532
INDEX DES AUTEURS ANCIENS.....	534
TABLE DES MATIÈRES	537