Justice divine et juges romains dans "Des prières" (Essais, I, 56)

Alain Legros

▶ **To cite this version:**

Alain Legros. Justice divine et juges romains dans "Des prières" (Essais, I, 56). Bulletin de la Société des amis de Montaigne, 2001, 21-24, pp.251-262. halshs-01009229

HAL Id: halshs-01009229
https://shs.hal.science/halshs-01009229

Submitted on 10 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Alain LEGROS

Justice divine et juges romains dans *Essais*, I, 56, "Des prieres"

Plus qu'aucun autre peut-être, le chapitre 56 du livre I des *Essais*, consacré aux "Prieres", a partie liée avec la considération et l'expérience de la justice, des juges et du jugement[1]. Sans doute parce que celui dont Montaigne traite ici n'est pas tant celui qui prie (*rogans*), que celui qui va prier (*rogaturus*): un participe futur latin analogue à ce *scripturus* qui intéressait tant Roland Barthes. Or, si réfléchir sur les dispositions intérieures et extérieures requises de ce *rogaturus* — son "assiette" mentale et corporelle —, c'est exercer son jugement sur un point de religion, écrire et publier ce qu'on en pense, c'est aussi s'exposer au jugement d'autrui, en particulier à l'examen de ces lecteurs attentifs et redoutables que sont les théologiens de profession, juges en "matiere de foy".

Montaigne le sait fort bien, et dès 1580 il s'offre, pour ainsi dire, à la critique: "Ie ne sçay si ie me trompe, mais […] il m'a tousiours semblé que […]". On reconnaît dans cet *incipit* l'équivalent du *mihi videtur* latin et du *dokei moi* grec, formule introductrice de l'opinion privée, à laquelle l'adverbe de temps et le passé d'expérience confèrent la relative et peut-être provisoire consistance d'un "dogme" personnel[2]. A peine esquissée ("Je ne sçay si ie me trompe"), la possibilité d'un doute est aussitôt balayée ("mais"), un peu comme au début de II, 12 ("Ce seroit mieux la charge d'un homme versé en la theologie que de moy, qui n'y sçay rien. Toutesfois je juge ainsi […]"). Là comme ici, Montaigne exerce librement son jugement, le rend public, et son "dogme" sur la juste prière est sans doute assez solide pour qu'il le maintienne, en dépit d'avis contraires, d'une édition à l'autre.

Peut-être en partie redevable à la *Théologie naturelle* traduite de Sebond, le texte édité en 1580 place la problématique et traditionnelle question des rapports entre la bonté et la justice de Dieu au cœur de ce qui est alors l'interrogation principale de ces huit pages et demie: quand et comment prier? Le nouvel *incipit*, dans l'édition de 1582, proclame haut et fort, sur douze lignes, que l'auteur se soumet par avance "au jugement de ceux à qui il touche de regler non seulement [ses] actions & [ses] escrits, mais encore [ses] pensées" et à "l'autorité de leur censure qui peut tout sur [luy]". Un "allongeail" solennel et dûment pesé, qui doit beaucoup au séjour romain de 1581 et à certaine convocation au *Sacro Palazzo* dont nous aurons à reparler. Riche d'une centaine de lignes supplémentaires, la version de 1588 consolide la position de départ: tout besoin, état, acte, lieu ne convient pas à la prière et l'opportunité ou "occasion" doit en être appréciée avec soin, car elle peut être juste ou injuste. L'apport nouveau de cette troisième mouture est d'étendre ce

---

[1] En préparation: *La fabrique des prières*, *ou I, 56 dans tous ses états*, édition et commentaire d'un chapitre dont il est intéressant de suivre la genèse à travers les éditions de 1580, 1582, 1587, 1588, 1595 (collationné avec EB).

[2] Du grec *dogma* (opinion arrêtée), nom dérivé du verbe *dokô*.

discernement de “l’occasion” ou “à propos” (le *kairos* des Grecs) à l’ensemble du “commerce” de l’homme avec le sacré, notamment à celui qui passe par le livre et l’étude. Inquiet de la multiplication des traductions de la Bible en langue vulgaire, l’auteur récuse par avance l’avis particulier de ces “juges” incertains que sont les traducteurs (il parle d’expérience!) et il en appelle au jugement “solemne” de “l’Eglise universelle”, comme s’il attendait d’elle qu’elle redessine d’une main ferme la ligne de démarcation entre profane et sacré. Quant à la version de 1595 — qui, pour I, 56, s’accorde en grande partie, mais pas en tous points, avec le texte manuscrit de l’exemplaire de Bordeaux —, elle mentionne trois fois la “divine justice” ou “justice divine” et souligne qu’on ne saurait s’adresser à Dieu sans s’adresser aussi à elle. Plus encore qu’auparavant, Montaigne y rappelle que le sacré ou “mystere” relève, pour un chrétien, du jugement de l’Eglise: il appartient aux clercs de prescrire, défendre, ordonner en “matiere de foy”; et aux laïcs de disputer de la “matiere d’opinion”, par nature douteuse et offerte aux “desduits & esbats”.

Avec le temps, ce qui était à l’origine une exhortation à adopter l’attitude morale et mentale requise pour la prière prend donc un tour plus général (réflexion sur la distinction des “stiles” d’écriture et des responsabilités afférentes) et, à partir d’EB, plus polémique (propos visant ceux de la religion réformée), en même temps que plus personnel (confidences sur des pratiques dévotionnelles propres à l’auteur et sur les tentations religieuses de sa jeunesse). Le centre d’intérêt du chapitre s’est ainsi quelque peu déplacé de la prière (prier “à propos”) à l’écriture (écrire “à propos”)[3], sans que Montaigne ait pour autant cessé de placer toutes ces considérations sous le regard de la “Justice divine” et peut-être même sous celui de juges bien humains, plus ou moins identifiables. La fréquence des seuls mots dérivés de *jus* latin dans tous les états du texte atteste à elle seule cette double présence: une moyenne d’environ deux mots par page. Soit un dépot, sur le papier et dans l’ordre du discours, de ce qu’on pourrait appeler le double filigrane du chapitre “Des prieres”: d’une part l’image conjugale de Jupiter et de Themis, réinterprétée à la lumière du christianisme; d’autre part, l’image d’un tribunal ecclésiastique avec lequel l’auteur entretient des rapports équivoques.

* * *

Jupiter et Themis, ou de la prière licite

Parmi les sources possibles de I, 56, Pierre Villey mentionne le *Pegme* de Pierre Coustau, une publication lyonnaise de 1560[4], en particulier pour une “narration philosophique” sur ce qu’il faut “Prier Dieu en choses licites”. Cette “narration” est précédée d’une gravure qui représente, sous un dais, Jupiter et sa seconde épouse, Themis, assis côte à côte, lui tenant son foudre, elle sa faux. On lit, au-dessus: “A la statue de Iupiter et Themis”; au-dessous, ce quatrain:

---

[3] Deux façons, parmi d’autres, de “vivre à propos”.

[4] *Le Pegme de Pierre Coustau, avec les Narrations philosophiques, Mis de Latin en Françoys par Lanteaume de Romieu Gentilhome d’Arles.* Lyon, M. Bonhome, 1560, p. 29-32. Voir aussi, p. 183-187, “Sur le Satyre. N’appartenir à un tas d’artisans d’interpreter, ou parler des lettres sainctes à leur téte” (err. de Villey-Saulnier, p. 1263: “à leur poste” et “A la statue de Jupiter et de Phébus [*sic* pour Thetis]”).

Pres Iuppiter la paincture ancienne
Donne à Themis lieu deu et convenable,
A celle fin, que chascun se retienne
De prier Dieu qu'en chose raisonnable.

Themis est proprement cette Justice divine qu'Hésiode distingue avec soin de *Dikè*, la justice des hommes, et de *Dikaiosunè*, l'équité. L'homme qui s'apprête à prier n'aura garde d'oublier cette conjugale Justice, car elle est indissociable de Dieu même: la négliger conduit, dit Montaigne après Platon, à l' "injurieuse" prière; celle qui, dit aussi Crinito[5] avant Montaigne, a conduit Œdipe à demander aux dieux que ses fils se disputent son héritage par les armes. Pour toute une tradition, Œdipe est celui qui prie mal: emporté qu'il est par l'*affectus* hors des bornes de la *ratio*, il croit que les dieux "ne refusent rien à nos vœux, offrandes et sacrifices" (80). Telle est l'*injuria* d'Œdipe.

Qu'est-ce donc que prier? C'est "recourir à Dieu", "implorer sa force", "l'appeller à notre commerce & societé", "l'appeller à notre assistance", le "requérir", "nous adresser" à lui (80), "l'appeller", "escrier son nom & sa puissance" (88), lui "parler", lui adresser des "vœux", lui "demander" quelque chose (EB-95). Tous ces verbes le disent: même si le chapitre n'ignore ni le signe de croix (88), ni le chant des Psaumes (80), ni la lecture méditée de la Bible (88, EB-95), trois pratiques dévotionnelles voisines, ce dont il traite en priorité, c'est de l'homme qui *parle* à Dieu. Que dire à Dieu quand on lui parle? Que lui demander? Telle est la question. Et voici la réponse, dès les premières pages du chapitre: "tout ce qui nous sert" (80) ou "tout ce qu'il faut" (EB-95) est dans le "patenostre" (*Pater noster*). Toute prière doit donc se calquer sur cette prière-là, qui "nous a esté prescripte & dictée mot à mot par la bouche de Dieu" (à travers cette allusion aux Evangiles, Montaigne appelle ainsi Jésus "Dieu", soulignons-le au passage). Il faudrait que le "peuple", c'est-à-dire tout le monde, "l'eût continuellement en la bouche" (80). Passant de la "bouche de Dieu" à la "bouche du peuple", les mots divins de ce modèle et matrice de toute prière ont été donnés à l'homme "par une faveur particuliere de la bonté divine" (80).

Cette *bonté* de Dieu justifie qu'on s'adresse à lui dans cet esprit de familiarité confiante qu'autorise le "patenostre", gage de "la douce alliance paternelle" dont Dieu nous a "honorés" (80). L'image du père miséricordieux domine d'ailleurs la fin du chapitre et c'est sur elle que s'achève le texte de 1580: "Il n'est rien si aisé, si doux , & si favorable que *la loy divine* : elle nous appelle à soy, ainsi fautiers & detestables comme nous sommes: elle nous tend les bras, & nous reçoit en son giron, pour vilains, ordz, & bourbeux, que nous soyons, & que nous ayons à estre à l'advenir." L'intertexte évangélique apparaît avec netteté: cet enfant sale et souillé, cet "enfant prodigue", si le père lui pardonne d'être parti, c'est parce qu'il lui avait déjà accordé son pardon avant même sa défection. Je dis "père", mais Montaigne use du féminin, la "loi divine" et son

[5] Pietro Crinito, *De honesta disciplina*, Roma, Fratelli Bocca editori, 1955, p. 231-232, Cap. IV, "Quæ sunt maxime a diis roganda et quomodo, ex Platone, tum versiculi Persiani de votis peragendis". Sur l'usage des vers de Perse en I, 56, voir *La fabrique des prières*, *op. cit.* (en préparation).

"giron". Ce n'est pas anodin[6].

La *puissance* de Dieu est une deuxième raison de le prier, car "il est bien nostre seul & unique protecteur" (80), "& peut toutes choses à nous ayder" (EB, 95). Aussi n'avons-nous pas tort "d'escrier son nom & sa puissance" (88), car considérer qu'il ne se mêle pas des affaires des hommes est l'une des trois "injurieuses creances" relevées par Platon, au même titre que la négation de son existence (EB). Toutefois celui qui croit que la prière peut obtenir de la puissance de Dieu tout ce qu'il désire est, on l'a vu, tout aussi "injurieux". Montaigne paraît même n'avoir pris ici la plume que pour dénoncer cette prière d'indiscrète demande: "J'avoy presentement en la pensée, d'où nous venoit cett'erreur, de recourir à Dieu en tous nos desseins & entreprises." En 1580, la parénèse de I, 56 a pour premier objectif d'exhorter ceux qui prient à ne jamais dissocier la "puissance divine" de la "justice divine", qui la limite de fait. Oublier cette étroite conjonction, c'est traiter de la "puissance divine" comme d'une puissance magique, ce dont, à en croire Montaigne, les chrétiens sont loin d'être exempts: "Il semble à la vérité, que nous nous servons de nos prieres comme ceux qui employent les paroles sainctes & divines à des sorcelleries & effects magiciens" (80; EB-95 ajoute: "comme d'un jargon").

Troisième attribut de Dieu, donc, sa *justice*, égale à sa bonté: "Il est autant juste, comme il est bon" (80)[7]. A cette formule, EB-95 apporte le complément attendu: "& comme il est puissant". Avec cette correction indispensable, qui soumet la puissance de Dieu à sa justice: "Mais il use bien plus souvent de sa justice que de son pouvoir". Où l'on passe d'un discours sur l'être de Dieu à un discours sur l'action de Dieu. Cette précision permet de mieux entendre une autre sentence déjà imprimée: "Sa justice & sa puissance sont inseparables" (80). Les deux attributs sont liés, mais Dieu n'exerce sa puissance que pour manifester sa justice, ni plus ni moins (ces considérations trouveraient sans peine leur place dans la *Théologie naturelle* [8]). Ce que celui qui va prier doit donc savoir, c'est que Dieu "nous favorise selon la raison de sa justice, non selon nos demandes" (80), ou encore que "pour neant [nous implorons] sa force en une mauvaise cause" (80). Plutôt que de formuler une vaine et inefficace prière, mieux vaut donc ne pas prier lorsqu'on n'a pas compris que ce qu'il faut demander à Dieu, c'est seulement la manifestation de sa justice, de cette incompréhensible "raison de sa justice" qui règle pour ainsi dire sa puissance, mais qui n'exclut nullement sa "bonté", comme il appert de l'image finale de la "loi divine" aux bras ouverts. Une loi miséricordieuse? Cet oxymore, Thomas d'Aquin l'avait ainsi expliqué: "on dit

---

[6] Développement dans notre "Montaigne en son giron", *Revue d'histoire littéraire de la France*, mars-avril 1997, p. 179-199.

[7] "Trouve-t-on en Dieu la justice?" Les termes du problème théologique posé, entre autres, par Boèce et par saint Anselme sont rapportés dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, I, quest. 21 ("La justice et la miséricorde en Dieu"), art. 1 (Paris, Cerf, 1999, t. I, p. 313-315). Question associée: "Trouve-t-on en Dieu la miséricorde?", *ibid.*, art. 3, p. 315-317.

[8] Par exemple aux chapitres 84 ("Par nos œuvres il se monstre que le guerdonneur et chastieur, qui est au dessus de nous, est tres-puissant, tres-sage et tres-juste"), 85 ("Que Dieu est tout puissant"), 86 ("Qu'il est tres-juste"), 272 ("Comme la misericorde de Dieu accompagne sa justice en ceste satisfaction generale"). Voir aussi les chapitres 163 (sur "l'injure" faite à "la toute puissante majesté de Dieu & sa divine bonté"), 245 (sur le "sainct jugement & justice de Dieu"), 248 (sur "l'exacte & incomprehensible justice de Dieu"), 252 (sur "l'offense" et la "satisfaction"), 300 (sur la "souveraine rigueur de la justice divine").

parfois que la justice en Dieu est le sens de ce qu'exige sa bonté. […] La miséricorde ne supprime pas la justice, mais est en quelque sorte une plénitude de justice".[9]

Prier justement, ce sera donc toujours *ajuster* sa demande à la "raison de la justice divine", seule destinataire convenable de la prière. Et d'abord en priant "à propos", c'est-à-dire certes "en toutes occasions", mais pas dans n'importe quel but ni "assiette". L' "assiette" requise de celui qui va prier, c'est une "assiette reglée, reformée, & devotieuse", sans laquelle, déclare Montaigne, "nos prieres" sont "vitieuses" (80). Ici s'accordent les deux dérivés de *iustitia*, justice et justesse. Cette position n'est pas sans rappeler le bref chapitre XXXVIII du premier livre de la *Théologie naturelle de Raimond Sebond* [10]. "Vitieuse" sera la prière qui demande à Dieu une injuste intervention de sa puissance (par exemple la prière du voleur), mais aussi celle qui passe sans transition et surtout sans "repentance" du péché qui se sait tel (par exemple la paillardise, l'hypocrisie religieuse, la haine surtout) à la familiarité avec Dieu. Lucien ne dit pas autre chose, dans l'*Icaroménippe ou Le voyage aérien*[11]. Juste, au contraire, parce que bien ajustée à la raison de la divine Justice, sera toute prière à Dieu qu'on pourrait prononcer à haute voix et devant témoin, comme le veulent, rappelle Montaigne, les "Pythagoriens", et comme le suggérait aussi Sénèque à Lucilius[12]. Juste surtout sera, pour un chrétien, la prière calquée sur les différentes propositions du "patenostre", qui nous dit non seulement "ce qu'il [nous] faut", mais encore ce qu'il nous faut *savoir* pour bien prier. Soit: 1. Que Dieu "daigne nous honorer [d'une] douce alliance paternelle" (80)[13]. 2. Qu'il est "celuy, à qui nous avons à demander pardon" (80)[14]. 3. Que cette demande de pardon doit venir d'une "ame exempte de vengeance et de rancune" (80)[15]. 4. Qu'"il ne faut pas demander que toutes choses suivent nostre volonté mais qu'elle suive la prudence" (EB-95)[16]. 5. Que nous devons "avoir l'ame desplaisante de ses fautes & ennemie des concupiscences (80 corr. EB-95: passions) qui nous ont poussé à l'offencer" (80)[17].

Sur ce mot, "offencer", emprunté au "patenostre" français[18] s'achevait I, 56 dans l'édition

---

[9] Thomas d'Aquin, *op. cit.*, p. 315, col. 1 et p. 316, col. 1.

[10] "La volonté de Dieu estant premiere et avant toutes choses, estant la regle et la justice elle mesme, il ne peut estre rien de bon ni de juste, s'il ne luy est conforme: ainsi toute volonté escartee ou esloignee de celle de Dieu, est vicieuse et desordonee, comme desvoyee de la pure et souveraine droicture."

[11] "Parmi les prières, Zeus laissait monter par la trappe celles qui étaient justes, les prenait et les déposait à sa droite; mais il renvoyait les demandes injustes sans leur donner aucun effet; il soufflait dessus, pour qu'elles ne pussent même pas approcher du ciel." (Lucien de Samosate, *Œuvres complètes*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier frères, s.d., p. 444).

[12] Sénèque, Lettre X: "[…] quum eo perveneris, ut nihil Deum roges, nisi quod rogare possis palam!"

[13] Cf. "Notre Père".

[14] Cf. "Pardonne-nous nos offenses…"

[15] Cf. "… comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés"

[16] Cf. "Que ta volonté soit faite"

[17] Cf. "Délivre-nous du mal"

[18] Cependant, dans *Essais*, III, 5 (1588), Montaigne déclare qu'en son "pays sauvage" il "ne hante communéement homme qui entende le latin de son patenostre". Deux autres occurrences du mot: "Toutes choses ont leur saison, les bonnes & tout: & je puis dire mon patinostre [*sic*] hors de propos", II, 28 (1580); "Je me suis couché mille foys chez moy, imaginant qu'on me trahiroit et assommeroit cette nuict là […] Et me suis escrié apres mon patenostre: *Impius hæc tam culta novalia miles habebit!*", III, 9 (1588). La première des deux phrases rejoint le propos de I, 56; la seconde, qui laisse entendre que la récitation du "patenostre" est, pour Montaigne, habituelle au moment du coucher, confirme en partie ce qu'il en dit en I, 56.

de 1580. De cette prière, ce chapitre se présentait ainsi comme le libre commentaire, si bien que le texte évangélique de Matthieu, 6, 7-14 constitue le premier intertexte des pages que nous étudions, tant pour l'oraison dominicale elle-même que par la glose dont Jésus l'accompagne et qui a pu, elle aussi, inspirer Montaigne. Par exemple lorsqu'il distingue prière du cœur et agitation de bouche.[19] Ou encore lorsqu'il rappelle, en des termes voisins de Matthieu, 6, 8, l'initiative divine.[20] Enfin et surtout lorsqu'il insiste sur la nécessité du pardon des offenses, préalable indispensable à toute prière[21]: même insistance que celle de Jésus, qui paraît, dans la relation de Matthieu, n'avoir dicté à ses disciples le "notre Père" que pour leur faire d'abord comprendre qu'il vaut mieux *ne pas prier* tant qu'on a le cœur empreint de haine ou de rancune. Montaigne ne dit pas autre chose.

La juste prière sera ainsi celle qui reproduit le mouvement ou *drama* de l'enfant prodigue: par "repentance" (ce qui inclut toujours, pour Montaigne comme pour Sebond, "maniable reparation", "satisfaction"[22]), on laisse derrière soi le péché qui offensait la "loi divine", on retourne à elle avec confiance en son "pardon", on se jette dans ses bras pour la "reconciliation", on se blottit en son "giron" dans l'"action de grâces"[23]. Cela a un nom dans la tradition spirituelle: *métanoia* ("changement d'esprit", "conversion"). Aux antipodes d'une excessive familiarité ou *parrhésia* mal comprise, contre laquelle se dresse le chapitre tout entier, car elle est source d'irrévérence[24]. Pour Montaigne, cette irrévérence, née d'une mauvaise *parrhésia* et oublieuse de la transcendance divine, est sans doute l'une des causes principales des "troubles" civils et religieux de ce "malplaisant" siècle.

L'exigence est grande. Elle risque de détourner à tout jamais de la prière une bonne part de ces laïcs auxquels l'intérêt général assigne des rôles "vitieux" par essence et qu'ils assument sans "repentance". Ce danger n'a sans doute pas échappé aux "docteurs moines" de Rome.

* * *

---

[19] *Evangile de Matthieu*, 6, 7 (trad. Bible de Jérusalem): "Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens: ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup, ils se feront mieux écouter". Cf. *Essais* : "nous luy allons presenter ces parolles que la memoire preste à nostre langue: & esperons en tirer une expiation generale de nos fautes"; *ibid.*: "Il y a, ce me semble, en Xenophon un tel discours, où il montre que nous devons plus rarement prier Dieu; *ibid.*: "Il semble à la vérité, que nous nous servons de nos prieres comme d'un jargon".

[20] *Mt*. 6, 8: "N'allez pas faire comme eux; car votre père sait bien ce qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez". Cf. *E*: "il est certain qu'elle [*i.e.* cette prière] dit tout ce qui nous sert [EB-95 qu'il faut], & qu'elle est tresproprе à toutes occasions").

[21] *Mt*. 6, 14-15: "Oui, si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements". Cf. *E.* "Au lieu de rabiller nostre faute nous la redoublons presentans à celuy, à qui nous avons à demander pardon, une affection pleine d'irreverence & de haine"; *ibid.*: "Pardonne nous, disons nous, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offencez. Que disons nous par là, sinon que nous luy offrons nostre ame exempte de vengeance et de rancune?".

[22] *Théologie naturelle…*, *op… cit…*, chap. 252: "sans une telle *satisfaction* volontaire, c'est folie à nous d'esperer aucune *reconciliation* ou amendement en nos affaires" (les deux mots en italiques se retrouvent en I, 56).

[23] En grec, *eucharistia*, l'une des trois prières selon Erasme (*Modus orandi Deum*, Bâle, Io. Froben, 1525), avec l'*euchè* (prière de demande) et l'*humnos* (chant de louange accordé à la Création).

[24] Même jugement chez Coustau, *op. cit.* et Erasme, *op. cit.*, pour qui la *precatio* se change alors en *irrisio* (dérision) et *ludibrium* (moquerie).

Censeurs, au travail ! ou de l'écriture téméraire

Qu'on ait *jugé* Montaigne sur ce qui n'était après tout qu'un topos, et qu'il s'en souvienne au moins à chaque fois qu'il revisite le chapitre "Des prieres" pour l'amender et surtout l'amplifier, rien ne le révèle mieux que la fréquence, en I, 56, du vocabulaire de la justice en tant qu'institution. Prier, disions-nous en citant Montaigne, c'est "recourir", "appeler", "requérir". L'ancien conseiller au Parlement ne savait-il pas mieux que beaucoup ce que sont "recours", "requeste" "appel"? Ou encore "magistrat", "police", "cause", "condamnation" et "pardon", "crime" et "faute", "offense", "tesmoignage" , "plainte", "arrest", "lois", "ordonnances", "prescriptions", "formules" et "regles", "assistance", "fraudes", "autorité" , "censure", "verges", "reparation", "amendement", "satisfaction", "expiation", "recompense", "desfendre" et "interdire", "ottroyer" et "punir", "condamner", "chastier", "banir", "accuser" et "alleguer"? Autant de vocables qui, parfois passés dès le XVIe siècle dans le lexique moral commun, gardaient une acception juridique, voire judiciaire, suggérant l'existence d'obligations et d'interdictions et, pour les contrevenants, de sanctions. Ce n'est sans doute pas hasard si plusieurs d'entre eux concernent la répression des conduites illicites.

On se rappelle que chapitre et livre ont bien été jugés et "chastiés", c'est-à-dire corrigés par qui de droit. Non pas selon l'avis de ces théologiens bordelais dont le privilège accordé à Millanges faisait obligation et qui ont dû permettre cette publication en l'état, mais à Rome même, par un dominicain français qui a remis son rapport — soit une liste de corrections rangées par "articles d'animadversion" — à ses supérieurs, deux dominicains italiens, dont le maître de la censure, Sisto Fabri, théologien du pape et futur général de l'ordre. Il fallait cependant écouter d'abord les explications et "excuses" de l'auteur, juger de ses intentions et de sa soumission au magistère, avant de statuer. Dans son "Journal de voyage", Montaigne relate cette première entrevue du 20 mars 1581, ou plutôt cette convocation au cours de laquelle devaient lui être remis ses livres — dont les *Essais* — confisqués cinq mois plus tôt à la douane. Les deux censeurs officient, le livre à la main, chacun selon son rôle, semble-t-il, l'un chargeant l'auteur, l'autre (c'était le Maestro) le défendant et l'"excusant" sur chaque "article": deux inquisiteurs au travail. Lors de la deuxième entrevue, trois semaines plus tard, le 15 avril — cette fois une visite de courtoisie dont le voyageur a eu l'initiative —, les deux "docteurs moines" parlent au contraire à l'unisson et contre l'avis du rapporteur français qui, disent-ils, contient quelques "sottises". Ce point mérite d'être précisé: les "articles d'animadversion" préparés par le théologien français n'ont finalement pas été retenus et le livre n'a pas été censuré, ou, pour être plus exact, cette censure a été rapportée: "[ils] me prièrent de ne me servir point de la censure de mon livre".

L'auteur a cependant rencontré ses "juges". Lors du premier entretien, l'un des Italiens, d'accord avec le mémoire du Français, lui a fait savoir qu'assurément, il se trompait, lorsqu'il affirmait: "Il faut avoir l'ame nette au moins en ce *temps* la, auquel nous le *prions*, & deschargée des passions *vitieuses*". Et Montaigne a "advoué" [*i.e.* reconnu qu'il avait bien écrit] cette "animadversion [*i.e.* observation critique] sur ce que celuy qui *priait* devait estre exempt de

vicieuse inclination pour ce *temps* " (les mots du "Journal" coïncident avec ceux du livre). Que dit-il pour s'en "excuser"? Rien, sinon qu'il n'a fait que donner son "opinion", sans savoir qu'il s'agissait d'une "erreur".[25] Il argue ainsi de son ignorance théologique, tout en montrant sa bonne volonté. On ne lui en demande pas plus. L'*incipit* de 1582 reprendra avec force cette distinction entre opinion et foi, entre l'écrit d'enquête et l'écrit d'adhésion ou de profération:

> Je propose icy des fantasies informes & irresolues, comme font ceux qui publient des questions doubteuses, à debattre aux escoles, non pour establir la verité, mais pour la chercher & les soubmets au jugement de ceux, à qui il touche de regler non seulement mes actions & mes escrits, mais encore mes pensées. Esgalement m'en sera acceptable & utile la condemnation, comme l'approbation. Et pourtant [i.e. pour cette raison] me remettant tousjours à l'authorité de leur censure, qui peut tout sur moy, je me mesle ainsi temerairement à toute sorte de propos, comme icy (82).

Parmi les mots jugés "trop licencieux", en quelque sorte hors-normes, le mot "fortune" a été cité lors des deux entretiens. Les différents états du texte postérieurs à 1581 permettent de penser que cette "animadversion" a pu laisser quelque trace dans la mémoire de l'auteur, du moins pour ce chapitre. L'unique occurrence de "fortune" en I, 56 sera en effet corrigée, mais sur le seul exemplaire de Bordeaux (où "passion" remplace "fortune") et à la différence des éditions posthumes de 1595 et 1598. Remarquons toutefois que EB introduit deux nouvelles occurrences du mot incriminé, en plein accord avec la déclaration justificative de 1588 sur le choix stylistique du "dire humain": "Je lui laisse pour moy dire, fortune", etc. Juste auparavant, en interligne sur EB, Montaigne avait écrit de sa main deux mots empruntés à saint Augustin, ici sa caution: *verbis indisciplinatis*, "avec des mots inappropriés", "non reconnus par la discipline" (théologique), "non savants", autrement dit, selon l'expression retenue dans le "Journal de voyage", des mots "trop licencieux" (en 88, Montaigne parlait aussi de "mode vulgaire", biffé sur EB pour redondance).

Est-ce encore aux "docteurs moines" qu'il pense, quand il écrit: "J'ay veu aussi de mon temps, faire plainte d'aucuns escrits, de ce qu'ils sont purement humains & philosophiques, sans meslange de Theologie" (88)? On ne saurait répondre avec certitude, et la "plainte" pourrait tout aussi bien émaner du camp adverse. On connaît en tout cas la réponse de Montaigne: "Qui diroit au contraire, ce ne seroit pourtant sans quelque raison. Que la doctrine divine tient mieux son rang à part" (88). Tout se passe comme s'il répondait ainsi à distance et par la négative à ces théologiens de haute volée qu'il avait "laissés fort contents de [luy]", sept années plus tôt, au point qu'ils l'avaient prié "d'aider à l'Eglise par [son] éloquence". L'écrivain qui avait naguère "accoustré" Sebond "à la françoise" refuse cette fois d'accoustrer son livre à la cléricale, autrement dit de tremper plus qu'il ne lui convient sa plume dans l'encrier tridentin, comme, selon toute

---

[25] Se reporter, pour le récit des deux entretiens du *Sacro Palazzo*, aux éditions Garavini (Gallimard, 1983, p. 221-222 et 237) et Rigolot (PUF, 1992, p. 119-120 et 131), ainsi qu'à la copie Leydet (BnF, Ms. Périgord 106, f° 59 v° et f° 62 r°) du *Journal de voyage*. La liste des "animadversions" appelant les explications de Montaigne n'est toutefois pas complète. Il ne dit rien des passages qui ont été, selon lui, mal lus par le censeur français ("à d'autres, niant que le correcteur eust entendu ma conception"). Quant à ceux qu'il "advoue", il les impute à son ignorance ("c'estoient choses que j'avoy mises, n'estimant que ce fussent erreurs").

apparence, on le lui a suggéré à Rome, lui proposant de "rhabiller" ici et là son propos (et ce mot du "Journal" se trouvait déjà dans le texte de 1580: "au lieu de rabiller nostre faute, nous la redoublons"). Affaire de "stile", non de dogme. Pour son père, Montaigne a "rhabillé" Sebond, mais son livre à lui, il le voudrait aussi nu et naïf que les natifs d'Amérique.

Si l'on excepte le préambule, nul passage de I, 56 ne paraît enfin renvoyer davantage aux entretiens de Rome que celui dans lequel Montaigne sollicite la censure à ses propres dépens: "Et ne diroit-on pas aussi sans apparence, que l'ordonnance de ne s'entremettre que bien reservément d'escrire de la Religion, à tous autres qu'à ceux qui en font expresse profession, n'auroit pas faute de quelque image d'utilité & de justice, & à moy mesme à l'avanture *de m'en taire*" (88. Cf. EB: "& à moy aveq"; 95 atténue la clausule: "peut-estre de m'en taire"). Curieux "allongeail" où Montaigne tend à s'appliquer à lui-même la loi de séparation des "stiles" qu'il appelle de ses vœux. Qu'on le prenne au mot, et c'est, parmi bien d'autres pages des *Essais*, tout le chapitre I, 56 qui se voit censuré. A croire que Montaigne a trouvé ses juges italiens trop laxistes et qu'il donnerait en partie raison au *frater* français qui avait "chastié" son livre avec quelque sévérité. On peut voir de fait en ces lignes comme un écho de l'*inquisitio* romaine de mars 1581: "Le Maestro del Sacro Palazzo […] remit à ma conscience de rhabiller ce que je verrais être de mauvais goût. *Je le suppliay, au rebours, qu'il suivit l'opinion de celui qui l'avait jugé*". Faites-moi taire, semble dire Montaigne, et ceux qui voudraient qu'il n'y eût dans les *Essais* ni discours théologique ni considération pieuse ne manquent pas de le prendre au mot. Sans toujours bien voir que réclamer qu'on vous fasse taire, c'est reconnaître que vous avez parlé, que vous *en* avez parlé, et abondamment, ici même, de cette "matiere de foy"; avec des mots qui, pour n'être pas ou plutôt *pas tous* ceux de la discipline théologique et du "parler divin", n'en visent pas moins, quoi que "d'une vue oblique" et par un "dire humain", un même objet: la "prière"; donc aussi celui à qui l'adresser, ce Dieu qui est "et tout-puissant et très juste et très bon", selon la terminologie consacrée par la *disciplina* et reprise ici, malgré tout, par notre auteur. L'*indisciplina*, il en use à sa guise, mais il n'en fait pas une règle.

* * *

Il n'est pas étonnant que Florimond de Ræmond ait vu dans tout ce discours quelque hardiesse, au point d'écrire sur son exemplaire, en marge du préambule de 1582: "Montagne dit ceci parce que son I [*i.e.* premier] livre fut censuré à Rome. Ce chapitre en fut cause, auquel il s'est trop élancé".[26] Il avait sans doute raison d'assimiler à une sorte de licol cet allongeail placé à la tête d'un développement où l'auteur avait un peu fait le "cheval eschappé". "Eslancer" un animal, en termes de vénerie, c'est laisser la bête prendre sa course, comme il en fut de ce cerf que Montaigne écrit, dans son *Beuther*, avoir fait "eslancer en [sa] foret", le 19 décembre 1584, en

[26] Note reproduite par A. Boase, "Montaigne annoté par Florimond de Ræmond", *Revue du XVIe siècle*, t. XV, 1928, p. 277.

l'honneur du roi de Navarre[27].

Le cheval et l'enfant, avant de les dresser ou instruire, il faut d'abord les "mettre à la montre", les laissant "aller leur train". Le conseil vaut aussi pour l'auteur d' "essais". Ecrire d'abord librement, être jugé ensuite. Disons plus: en I, 56, les "cathédrants" et "censeurs" qui auront à en juger *autorisent* les audaces d'un auteur qui écrit sous l'œil de ces *judicaturi*, mais sans crainte et en confiance, depuis qu'il a avoué son "ignorance pure et remise toute en autrui". Le nouvel *incipit* de 1582 le dit sans ambages: "*Et pourtant* [*i.e.* pour cette raison] me remettant tousjours a l'authorité de leur censure, qui peut tout sur moy, *je me mesle ainsin temerairement a toute sorte de propos, comme icy* ". De l'existence même d'une instance chargée du jugement dépend donc la liberté d'expression. Et pour qu'on n'aille pas voir là une simple précaution oratoire, Montaigne enfoncera le clou en 1588, lorsque, dans la chapitre "Du repentir" (III, 2), il redira son "refrein", "non un refrein de ceremonie, mais de naifve et essentielle submission: que je parle enquerant et ignorant, me rapportant de la resolution, purement et simplement, aux creances communes et legitimes."

Voilà donc un auteur qui, dans l' "allongeail" solennel d'EB au préambule de 1582, se proclame membre de l' "Eglise Catholique Apostolique & Romaine", et qui trouve dans cette obédience même de quoi garantir et nourrir son penchant pour la liberté. Tel est le paradoxe, et pour certains l'inadmissible: comment peut-on être Persan? Comment peut-on, vers 1580-90, être catholique romain et intelligent? Catholique romain et penseur libre, sinon libre penseur? Et si, pour Montaigne, peut-être par exception, l'un avait été le gage de l'autre, en des temps où la religion traditionnelle n'avait pas le monopole de la pensée dogmatique? Ecoutons donc ce qu'il en dit lui-même dans une longue addition marginale au chapitre étudié:

> Que l'imagination <me> sembloit fantastique de ceus <qu>i ces années passees avoint <en> usage de reprocher a tout chacun <en> qui il reluisoit quelque clarté <d'es>perit professant la relligion <ca>tholique que c'estoit a feinte <et> tenoint mesmes pour luy faire <ho>neur quoi qu'il dict par apparance <qu'>il <ne> pouvoit faillir au dedans <d'>avoir sa creance reformee a <leu>r pied. Facheuse maladie <de> se croire si fort qu'on se <pe>rsuade qu'il ne se puisse croire <au> contrere. Et plus facheuse <en>core qu'on se persuade d'un tel <es>perit qu'il prefere je ne sçai <qu>elle disparite de fortune presante aus esperances et <m>enaces de la vie eternelle. <I>ls m'en peuvent croire, si <ri>en eut deu tenter ma junesse, <l'a>mbition du hasard et difficultez <qu>i suivoint cette recente entre<p>rinse y eut eu bone part.

La fin de cet "allongeail" en forme de confidence autobiographique[28] évoque un autre propos sur la "vie éternelle" où la "justice divine" accomplit, pour ainsi dire, ce qui est le "dogme" montaignien par excellence, à savoir l'étroite "couture" de l'âme et du corps (ce "miracle", dit une inscription de la librairie"[29]): "Les Chrestiens ont une particuliere instruction de

---

[27] M. Beuther, *Ephemeris historica*, annoté par Montaigne et sa famille, p. 370 (Bibliothèque municipale de Bordeaux).

[28] Une découverte récente tend à corroborer ce que dit ici Montaigne. Voir notre étude sur Montaigne et Giraldi dans le premier numéro du *Journal de la Renaissance* (Klincksieck, sous presse): parmi d'autres annotations manuscrites datant des années 1550-60, l'une des notes renvoie à la *Physique* de Melanchthon.

[29] Voir notre *Essais sur poutres*, Paris, Klincksieck, 2000, p. 317 *sqq*.

céte liaison: car ils sçavent que la justice divine embrasse céte societé & jointure du corps & de l'ame, jusques a rendre le corps capable des recompenses eternelles, & que Dieu regarde agir tout l'homme, & veut que l'homme entier reçoive le chatiement, ou le loier selon ses demerites", II, 17 (80). Une "justice divine" bien accordée, somme toute, à la libre pensée d'un auteur qui trouve en elle de quoi fonder ou conforter son opinion. Certes, Montaigne sait bien — et il ne cesse de le dire — que le royaume d'une "divine justice" enfin manifestée n'est pas de ce monde et que les lois n'ont d'autre "fondement mystique de leur authorité" que le fait qu'elles sont lois (III, 13), mais il est pour le moins hâtif de décider qu'il ne fait mention de la "justice divine" que pour mieux la congédier (au "ciel"[30], comme à la niche…) et s'occuper exclusivement de rechercher (sur terre) une justice qui fût "naturelle et universelle", ou du moins quelque façon de rendre moins injuste "nostre justice" (*i.e.* celle des hommes). Non saisissable par la seule raison humaine, cette "justice divine" ne peut assurément pas constituer le "fondement mystique" de nos lois, mais elle n'en brille pas moins de tous ses feux à *l'horizon* des *Essais*, qui la mentionnent une bonne douzaine de fois[31]. La "justice", relative et tâtonnante, à laquelle peut atteindre, par ses seuls efforts, le "preud'homme" tel que l'aime Montaigne trouve en elle comme une espérance d'accomplissement qui la "parface et l'authorise", dans une perspective novatrice où le religieux et le juridique, étroitement associés, viennent *couronner* une éthique fondée en nature et de ce fait universelle[32].

A ses "censeurs" Montaigne disait, en 1582, se soumettre par avance, en accord avec la religion qu'il confessait et dans le cadre de ses institutions (quant à la qualité de sa foi, que pouvons-nous en savoir avec certitude?[33]). En dépit de cette déclaration, on a maintes fois remarqué qu'il ne changeait pour ainsi dire rien au chapitre déjà écrit, pourtant "chastié" à Rome,

---

[30] On peut, bien sûr, nous objecter, le fameux éloge de Socrate au chapitre "De la Phisionomie" (III, 12, sur EB): "C'est luy qui ramena d<u> ciel ou elle perdoit son temps la sagesse humain<e> pour la rendre a l'home: <ou> est sa plus juste et plus laborieuse besouig<ne> et plus utille". Mais cette reprise d'une formule antique bien connue ne concerne pas le "ciel" des chrétiens, de conception fort postérieure. Elle engage seulement la *philosophie* (la "sagesse humaine") à s'occuper de l'homme avant de s'occuper des astres et du monde où vit l'homme (abandon, par conséquent, de la *physicè*, sauf pour le Socrate des *Nuées* d'Aristophane…). Un peu plus loin, Montaigne associe l'image de Socrate à celle de ces religieux, qui ne font pas seulement vœu "de chasteté, de pauvreté, de pœnitence", mais aussi "d'ignorance", délaissant "livres" et "science" pour trouver en eux la "doctrine", à la façon de Socrate. En "quelque lieu" qu'il les ait rencontrés (s'agit-il des Feuillants, dont il fait ailleurs l'éloge et chez lesquels sera érigé son tombeau? M. Simonin, "Montaigne et les Feuillants", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1997, vol. 97, n° 4, p. 529-549), et même s'il n'a nulle intention de les imiter (il le précise en un autre chapitre), il a, dit-il, "pris plaisir de voir" ce à quoi étaient ainsi conduits, "par devotion", ces émules de Socrate en "naïveté". Deux pages plus loin, Montaigne évoquera encore, à l'encontre des violences perpétrées par les "réformateurs", la "sacrosaincte *douceur, et justice* de la parole divine", qui n'a nul besoin du "secours" des armes pour s'imposer.

[31] En face d'une seule occurrence de "justice naturelle et universelle".

[32] Cf. *Essais*, III, 12 (EB), à propos de la "preud'homie": "Je l'aime telle, que les loix et relligions, *non facent, mais parfacent et authorisent*: qui se sente de quoy se soutenir sans ayde: nee en nous de ses propres racines, par la semance de la raison empreinte en tout home non denaturé." Phrase souvent citée, mais à replacer dans son contexte: la suite condamne la trop "subtile" séparation de la "religieuse creance" et des "meurs" (par le dogme de la *sola fides*), de la "devotion" et de la "conscience": "ruineuse instruction a toute police" perpétrée par ceux qui, animés d'un trop grand zèle de "reformation", aboutissent en fait à la pire des "difformations" et "desmembrent leur mere"!

[33] Relire, à ce sujet, la très fine mise au point d'A. Tournon dans le *Bulletin de la Société des amis de Montaigne* consacré à "La question de Dieu", VIIe série, n° 33-34, Juillet-Décembre 1993, p. 163-181 ("Que c'est que croire?").

du moins en un premier temps. Mais pourquoi aurait-il dû être plus censeur que ces censeurs qui, pour finir, l'avaient prié de ne pas tenir compte de leur censure? Aucune duplicité ici par conséquent, mais toujours, comme ailleurs, la "bonne foy" promise au lecteur.

Confiant, donc libre, tel est le très socratique et peut-être évangélique *enfant* qui, en I, 56, proposait son "essai" "des prieres" au jugement d'autrui. Un juge n'aurait pu écrire ni ce chapitre, ni ce livre: Montaigne a bien fait de résigner sa charge.

Alain Legros
Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours