

<b>Zeitschrift:</b>	Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romane = Revista suiza de literaturas románicas
<b>Herausgeber:</b>	Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)
<b>Band:</b>	51 (2006)
<b>Artikel:</b>	Vers une eucharistie de melons : l'être, la mort et l'écriture dans l'essai III, 13 de Montaigne
<b>Autor:</b>	Tilson, Edward
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-269887">https://doi.org/10.5169/seals-269887</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## VERS UNE EUCHARISTIE DE MELONS : L'ÊTRE, LA MORT ET L'ÉCRITURE DANS L'ESSAI III, 13 DE MONTAIGNE

*Mesdire de ces bons et vaillans piliers d'eclise !  
Appelez vous cela fureur poëticque ?  
(Rabelais, *Tiers Livre*, ch. 22)*

*Honora medicum propter necessitatem ;  
etenim illum creavit Altissimus.  
(Ecclésiaste 37, 1)*

*Qui delinquit in conspectu eius, qui fecit eum,  
incident in manus medici.  
(Ecclésiaste 38, 15)*

Lorsque Montaigne commence comme suit son essai sur l'expérience,

B) Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener. Quand la raison nous faut, nous y employons l'expérience,

C) *Per varios usus artem experientia fecit ;  
Exemplo monstrante viam,*

(C'est par différentes épreuves que l'expérience a produit l'art, l'exemple nous montrant le chemin.)

B) qui est un moyen plus foible et moins digne ; mais la verité est chose si grande, que nous ne devons desdaigner aucune entremise qui nous y conduise. (1065)<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Les citations des *Essais* renvoient à l'édition de Pierre Villey (Paris, PUF, 1965) d'où sont également tirées, sauf précision, les traductions.

il donne à penser que son dernier texte roulera sur une opposition entre la raison et l'expérience comme premiers principes de la connaissance. Ainsi, nous pouvons croire que Montaigne serait revenu du scepticisme outrancier sur la possibilité de fonder une connaissance quelconque ou de « communiquer à l'estre » qui avait marqué son *Apologie de Raimond Sebond*, et qu'il jette ici les fondements d'une nouvelle et plus solide construction aux voûtes empiriques. Pourtant, la suite de l'entrée en matière semble invalider cette hypothèse positiviste :

B) La raison a tant de formes, que nous ne sçavons à laquelle nous prendre ; l'experience n'en a pas moins. La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenements est mal seure, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété. [...] La dissimilitude s'ingere d'elle-mesme en nos ouvrages ; nul art ne peut arriver à la similitude. [...] La ressemblance ne faict pas tant un comme la différence faict autre. C) Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable. (1065)

Si l'exemple de l'expérience ne montre pas plus que la raison le chemin à suivre, c'est le *desir* qui est naturel, non pas la *connaissance*. Mais qu'advient-il alors de ce désir ? Faut-il comprendre l'incipit comme l'annonce d'une aporie ?

Or, le lieu commun du désir inné de connaissance avait à la Renaissance une portée métaphysique. Comme le faisait déjà Platon dans le *Phédon*, on s'en servait pour établir l'immortalité de l'âme. Chez Rabelais, par exemple, l'impossibilité de satisfaire dans la *vie transitoire* à cet appétit de l'âme démontre l'immortalité de celle-ci, *autrement serait icelui appetit ou frustratoire ou dépravé*<sup>2</sup>. Aussi, la

---

<sup>2</sup> François Rabelais, *Almanach pour 1535*, cité par Michael Screech, *Montaigne et la Mélancolie*, Paris, PUF, 1992, p. 118. Par un argument semblable, le désir de connaissance sert chez Sebond de preuve de la lisibilité du livre de la nature (*Théologie naturelle*, « Préface de l'autheur », p. xi ; pour l'indication bibliographique complète, voir n. 4).

discussion de l'expérience comme principe de la connaissance tire après elle une mise en demeure du sujet, une enquête sur la nature de l'homme, à savoir, s'il est composé d'un corps mortel et d'une âme immortelle, et quel peut être le mode de leur *colligeance*. Comme partout chez Montaigne, l'épistémologie et l'ontologie sont les deux faces d'une même médaille : l'objet principal de l'enquête sur la ressemblance et la dissimilitude est la connaissance de soi. Pour le dire autrement, l'expérience dont il s'agit est l'expérience de l'être. L'essai III, 13 reprend le souci principal des *Essais* par son opposition d'une recherche de la solidité et de la continuité avec une dispersion héraclitienne qui sème au quatre vents les expériences successives, réduisant le sujet à une existence méréologique, à un assemblage de parties dont la somme ne peut se faire. Ici, l'arrêt d'inconstance semble définitif : la soif de connaissance ne démontre pas plus la maîtrise de l'homme sur l'univers qu'elle n'établit son immortalité, et les progrès qu'il croit faire ne font de lui que le *badin de la farce*. Monstre difforme et bigarré, en proie à un désir dépravé, l'homme de Montaigne serait condamné, comme les *Essais* eux-mêmes, à des errements *sans patron et sans but*.

Cependant, le texte ne manque pas d'invoquer la caution des autorités. Tout le parcours de cette dernière sortie est placé sous l'égide de ce patron de la connaissance qu'est Aristote. Les lecteurs contemporains n'auraient pas manqué de repérer dans la première phrase de l'essai la citation de celle de la *MétaPhysique*, phrase dont Cicéron déjà s'était fait l'écho dans son *De officiis* : « nous sommes tous tentés et attirés par un zèle de connaissance et de savoir »<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Michael Screech fait le rapprochement avec Cicéron et signale des gloses contemporaines intéressantes, *loc. cit.*, en note. Robert Cottrell identifie la traduction latine de la *MétaPhysique* par le cardinal Bessarion comme la source la plus probable de l'incipit de l'essai : « *Omnes homines natura scire desiderant* » (« Representation and the Desiring Subject in Montaigne's *De l'expérience* », *Le Parcours des Essais ; Montaigne 1588-1988*, éd. M. Masters, Paris, Amateurs du livre, 1989, p. 97), alors que Andrée Comparot remarque dans son édition du *Quod nihil scitur* de Francisco Sanchez que la même idée avait servi de point de départ pour ce condisciple de Montaigne au Collège de Guyenne

Mais les lecteurs de l'œuvre de Montaigne n'auraient pas eu à chercher jusque chez le Stagirite ou l'Orateur pour situer ce lieu, ou pour trouver un écho des sages avec lesquels l'essai poursuit le dialogue. En fait, l'écho suggéré par l'incipit est beaucoup plus proche de Montaigne – c'est la reprise de celui de son tout premier écrit, la traduction qu'il intitula la *Théologie naturelle* : « Par l'inclination naturelle des hommes ils sont continuellement en cherche de l'evidence de la verité et de la certitude... »<sup>4</sup>. Ce n'est point non plus innocent que tant d'autorités se rangent derrière le théologien. De façon voyante ici mais constante à travers les *Essais*, Sebond sert de porte-parole à tous les dogmatismes<sup>5</sup>. Quand celui-ci se prend une

---

(« *Innatum homini velle scire* ») et que « Bonaventure commençait lui-même ses *Méditations* par le rappel de la phrase de la *Métaphysique* d'Aristote “*omnis homo natura scire desiderat.*” » (Klincksieck, Paris, 1984, p. 15, note 6). En fait la phrase était devenue un lieu commun de la scolastique et une cible fréquente de ses critiques. Pour une histoire des fortunes de la curiosité théorique en général et de la valeur assignée à l'incipit de la *Métaphysique* en particulier, voir Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, troisième partie, « The “Trial” of Theoretical Curiosity », pp. 229-453 (trad. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass, MIT Press, 1985), qui souligne, par ailleurs (p. 273), que l'incipit des *Hypotyposes pyrrhoniens*, avec sa tripartition des positions possibles pour quiconque cherche la vérité, les situe comme un premier commentaire de celui d'Aristote, commentaire que Montaigne a glosé à son tour dans l'*Apologie* (502), avant d'y revenir ici.

<sup>4</sup> *Théologie naturelle*, I, 5, ci-dessous TN. Il s'agit de la traduction de la somme du théologien catalan, Raimond Sebond, le *Liber creaturarum* (*circa* 1434), publication par laquelle Montaigne a commencé sa carrière littéraire en 1569. Nos citations (le chapitre et la page) renvoient au texte donné dans les volumes IX et X de l'édition des *Œuvres complètes* de Montaigne par A. Armaingaud (Paris, Conard, 1932), texte qui est établi sur la deuxième édition de la *Théologie naturelle* (Paris, Michel Sonnius, 1581), corrigée par Montaigne. La pagination des citations du *Liber creaturarum* (ci-après LC) renvoie à l'édition donnée à Daventer par Richard Paffroed en 1485 et reproduite in Claude Blum (éd.), *Le corpus Montaigne*, Paris, Chadwick-Healey, France avec Champion et Bibliopolis, 1998.

<sup>5</sup> L'attaque est principalement contre les dogmatismes rationnels, mais la critique de l'expérience – des champs de la jurisprudence et de la médecine – étend la

*nazarde*, c'est toute la tradition qui s'en ressent ; et inversement, quand un dogmatisme particulier est attaqué, le style oblique de Montaigne étend la portée de l'attaque aux thèses théologiques dont Sebond est le fourrier malheureux. Qu'il s'agisse de philosophie, de rhétorique ou de métaphysique antiques ou chrétiennes, d'Aristote, de Cicéron, de Platon ou d'Augustin, par les échos satiriques semés à travers l'essai, toutes les grandes figures de l'autorité s'alignent dans le sillon de Sebond. Comme l'explique Montaigne à propos de Cicéron, ses références sont comme autant de têtes de laitue – *qui voudra les esplucher un peu ingénieusement, en produira infinis Essais*<sup>6</sup>.

---

critique jusqu'au médico-platonisme de Plutarque et même au pyrrhonisme de cet autre médecin qu'était Sextus Empiricus. Dans ce sens, les deux médecins, Sebond (voir la note 13, *infra*) et Sextus, s'opposent comme le font les actions de rétention ou de déplétion de leurs ordonnances théologique et philosophique respectives. Liées par l'idée d'une guérison par la purgation, leurs ordonnances ne diffèrent que sur l'objet à éliminer : la maladie est-elle à chercher du côté des dogmes métaphysiques ou de l'attachement au corps ? Pour les indications sur la carrière médicale de Sextus, voir *Adversus mathematicos* I, 161, 260 ; VII, 202. Pour le lien entre scepticisme, médecine et purgation, voir l'excellent article de Dominique Bracher, « “Ny plus ny moins que la rubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs” : la rubarbe au purgatoire », *Travaux d'humanisme et Renaissance*, 385, *L'Écriture du scepticisme chez Montaigne*, éd. Marie-Luce Demonet et Alain Legros, Genève, Droz, 2004, pp. 303-320, d'où nous tirons la référence précédente (p. 303).

<sup>6</sup> « Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matière plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus délicat, et pour moi, qui n'en veux exprimer d'avantage, et pour ceux qui rencontreront mon air. » (I, 40, 251) Sur le sens global de la pratique citationnelle chez Montaigne, voir Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979 ; Mary McKinley, *Words in a Corner. Studies in Montaigne's Latin Quotations*, Lexington, French Forum, 1981 ; Élisabeth Caron, *Les Essais de Montaigne ou les échos satiriques de l'humanisme*, Paris, Cérès, 1993.

Cette démultiplication des références faites à l'autorité n'implique pas un retour aux sources dans le sens d'un appel à l'autorité, au rebours<sup>7</sup>, mais c'est néanmoins au niveau du rapport à l'origine qu'on pourra déceler la réponse que Montaigne apporte au problème de la connaissance du sujet. Ce problème est celui de sa ressemblance : l'identité étant un rapport, le *moi* ne saurait se définir sans l'autre, et cet autre est avant tout la figure du père. Mais comment ressembler au père sans abolir la différence du fils ? Par son rappel du théologien dont la traduction est à l'origine de l'écriture de Montaigne, l'incipit invoque à la fois le Père comme auteur originaire du *Liber creaturarum*<sup>8</sup> et Pierre de Montaigne, figure génétique tant comme « auteur » de Michel que comme commanditaire de la traduction. Aussi, l'évolution du rapport textuel entre la somme et les *Essais*, entre le modèle et la méthode d'une sagesse *solide et entière* et son engeance *informe* chez l'essayiste, peut servir de fil pour retracer les progrès de la recherche montaignienne de l'être. Lorsque Montaigne revient en fin de carrière aux thèses sebondiennes sur l'expérience, son enquête prend la forme d'une réflexion sur les

---

<sup>7</sup> Qu'il s'agisse de philosophie ou de théologie, le recours à l'autorité, même divine, est exclu d'emblée : « B) Et ceux-là se moquent, qui pensent appetisser nos debats et les arrester en nous r'appelant à l'expresse parole de la Bible. » (1065)

<sup>8</sup> C'est un *topos* fondamental du *Liber creaturarum* que Sebond n'est lui-même que le traducteur du *liber mundi*, ce qui donne lieu à des implications intéressantes par rapport à la traduction de Montaigne. Sur le *topos* du *liber mundi* au Moyen-Âge, voir le commentaire par Ernst Curtius dans *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. W. L. Trask, New York, Harper, 1963, pp. 319-326. Sur les rapports entre la « traduction » de Sebond et celle de Montaigne, voir le chapitre « Traduire / Ecrire / Croire : Sebond, les Anciens et Dieu dans le discours des *Essais* » dans Mary McKinley, *Terrains Vagues des « Essais »*, Paris, Champion, 1996. Pour la commande du *meilleur père qui fut onques*, voir la dédicace de la *TN*, « A Monseigneur de Montaigne », ainsi que les pages 438-440 de l'*Apologie* ; voir aussi Antoine Compagnon, « Montaigne : de la traduction des autres à la traduction de soi », *Littératures*, 55, octobre 1984, pp. 37-44.

sources, sur les pré-textes comme sur les aïeuls ; au fil de cet *ingénieux meslange*, génétique sexuelle et textuelle se confondent.

Dans la quête pour savoir si l'expérience peut arriver à une connaissance tant soit peu consistante, à un *corps solide qui puisse durer quelques années*, les modèles de constructions d'une telle solidité dont dispose le fils Michel sont les deux maisons du P/père et de P/pierre : l'Église et Montaigne, figures métonymiques de la transmission d'une âme et d'un corps ressemblants, l'un par l'être physique, le *sôma*, et l'autre par la métaphysique de la *summa*. Si les deux modes de transmission du rapport constitutif à l'Autre (des demeures littérale et spirituelle) se rejoignent du côté de Pierre de Montaigne, ils sont contradictoires dans l'expérience du fils. Le travail de l'essai III, 13 sera en grande partie consacré au transfert d'attributs entre le sensible et l'intellectuel, entre le corps et l'âme, dans un processus qui implique la différence avec la ressemblance et qui assimile les catégories de l'ipséité et de l'altérité pour en résorber les antinomies.

Dans la *regione dissimilitudinis* de la métaphysique sebondienne<sup>9</sup>, la ressemblance appartient à l'âme, et on n'accède à la demeure du Père que par le rejet de son être charnel. L'amour de l'*imago dei* dont le reflet analogique *in interio hominis* est le fondement de l'être s'oppose implacablement à l'amour de soi comme créature charnelle :

L'une la faict immobile, stable et ferme : l'autre la faict incertaine mobile et variable [...] L'une la maintient en sa propre royaume, en sa propre terre, pays et demeure : L'autre la bannit de sa maison et de sa propre habitation pour la loger vagabonde en terre étrangière. (TN, 141, 244)

Que cet amour de soi prenne la forme de la volupté, de la curiosité ou de l'orgueil, c'est le désir qui défigure l'homme, qui l'éloigne des

---

<sup>9</sup> La doctrine sebondienne de la dissemblance de l'homme à lui-même remonte par-delà la *regione dissimilitudinis* des *Confessions* (VII, 10) à la *Politique* de Platon (273 d).

origines et le rend dissemblable au Père, et c'est son rejet qui permet de se *r'avoir*, de regagner un semblant de l'être. Mais pour ce qui est de la construction *stable et ferme* que le théologien érige sur ces bases, Montaigne semble l'avoir minée tout à fait dès son *Apologie* de 1580. Quand même il s'y fût d'abord proposé de la défendre, il lui aura préféré les *fantaisies forcenées* de son propre esprit et il n'y aura engendré que chimères et monstres, songes et vent<sup>10</sup>. Et du côté concret, Michel n'a pas non plus le don économique de ce ménager bâtisseur qu'était Pierre. S'il ne dilapide pas la fortune et ne laisse pas se délabrer Montaigne, il n'y prend aucun plaisir à la réfection d'un *pan de mur*, et il s'en voit frappé d'un caractère dissemblant. Plus grave encore, il n'a pas d'héritier, il n'aura transmis à sa lignée ni le don de la vie ni le domaine reçus du père<sup>11</sup>. Et cette stérilité semble confirmer la diagnose de Sebond sur la solidité illusoire de l'amour de soi. Dans la mesure où les *Essais* représentent l'enfancement du fils, ils sont pris entre Narcisse et Pygmalion, entre un danger de liquéfaction et la tentation qui ferait d'eux une nouvelle Galatée, une œuvre de pierre, belle, peut-être, mais trompeuse, et mortifère.

L'essai III, 13 aborde de nouveau cette problématique pour y inscrire une évolution « génétique » nette. L'observation de Montaigne par laquelle s'enchaîne l'enquête sur l'expérience, *La ressemblance ne faict pas tant un comme la différence faict autre* (1065)<sup>12</sup>,

---

<sup>10</sup> On se rappellera l'essai liminaire sur l'oisiveté, où l'idée de départ selon laquelle les esprits en friche devraient être *embesognés* afin de produire une *generation bonne et naturelle* est rejetée en faveur des enfantements *sans ordre et sans propos* de l'essayiste. (I, 8, 33)

<sup>11</sup> Voir les chapitres d'Antoine Compagnon, « Le livre et l'enfant, le nom du père » dans *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, Paris, 1980, pp. 194-230 et d'Olivier Pot, « Le bon génie du père » dans *L'inquiétante étrangeté. Montaigne : la pierre, le cannibale, la mélancolie*, Paris, Champion, 1993, pp. 66-76.

<sup>12</sup> L'enquête épistémologique et ontologique de Montaigne est à comprendre dans le contexte des théories de l'écriture du seizième siècle. On peut voir l'évolution de l'œuvre de Montaigne comme un passage de l'origine à l'originalité, du Moyen-Âge à la modernité, qui s'étend depuis la traduction de l'autre à l'écriture

ressuscite à la mémoire la méthode du théologien pour mieux marquer en quoi l'essayiste s'en distingue. A l'encontre des doctrines abstruses de la scolastique, celle de Sebond

n'argumente que par choses apparentes et cogneuës à chacun par expérience, comme par les creatures et par la nature de l'homme : par lequel, et par ce qu'il sçait de soy, elle prouve ce qu'elle veult : et principalement par cela, qu'un chacun a essayé en luy-mesme... (TN, « Préface de l'auteur », pp. viii-ix)<sup>13</sup>.

Justement, Sebond voulut fonder les certitudes de la foi sur l'expérience intime à travers un jeu de ressemblances et de différences. Ayant établi ce qu'il appelle l'échelle de la nature, la répartition de

---

du moi, en passant par une apologie de l'autre qui est tout autant une apologie de soi. Selon le programme humaniste typique, Montaigne passe de l'imitation à l'interprétation à l'invention. Sur le contexte en théorie littéraire de la réflexion sur la différence et la ressemblance, voir les remarques de Du Bellay : « ... entende celuy qui voudra immiter, que ce n'est chose facile de bien suivre les vertuz d'un bon aucteur, et quasi comme se transformer en luy, veu que la Nature mesme aux choses qui paroissent tressemblables, n'a sceu tant faire, que par quelque notte et difference elles ne puissent estre discernees. » (*Deffence et illustration de la langue françoise*, éd. H. Chamard, Paris, Didier, 1948, p. 46). A la différence des ses prédécesseurs ou de ses contemporains, cependant, Montaigne redéfinit radicalement le sujet en ce que la source qu'il *transforme en luy* n'est plus seulement un *bon aucteur* quelconque, mais l'Auteur du « Livre de la Nature », la source originale de l'être.

<sup>13</sup> A titre d'exemple, quelques emplois du concept d'*expérience* dans la *Théologie naturelle* : comme lieu tiré de la Nature, les chapitres 4 (12), 9 (18), 120 (209), 169 (299) ; par opposition à la raison comme moyen d'arriver à la vérité, 53 (82). Dans la récapitulation méthodologique qui divise au chapitre 194 l'analyse de l'état de fait de celle de l'état de droit, le concept est infléchi de l'extériorité de la nature vers l'intériorité de la « cognissance de soy » (356) ; c'est en général dans ce sens qu'il sera utilisé dans les chapitres ultérieurs. Comme « maitresse de toute science », 203 (2). Dans un sens banal qui s'oppose à la vérité religieuse, 226 (81). Comme preuve de la nécessité du Christ, 271 (225). Le concept est de nouveau traité de façon plus étendue dans le chapitre 293, à propos du mystère de l'Eucharistie qui est contre la raison et l'expérience des sens.

toutes les créatures selon le degré de dignité qui leur appartient, la *Théologie naturelle* engage son catéchumène à une double comparaison, *Tantost regardant en quoy il convient, tantost en quoy il differe d'avec elles*, et déclare :

De ceste ressemblance, ou dissemblable [sic] s'engendrera en luy l'intelligence qu'il cherche de soy, et qui plus est celle de Dieu son createur immortel : car par la voye des choses inferieures, il enjambera jusques à l'homme : et tout d'un fil enjambera de l'homme jusques à Dieu (TN, 1, 3-4).

Seulement, l'homme est une créature qui se méconnaît. Il est aliéné de son domaine et déchu de son rang dans la Création, vagabondant dans l'ignorance de sa propre richesse – d'où la nécessité de le ramener à la semblance divine par le moyen de l'échelle de la nature :

S'il veut donc reconnoistre, son ancien pris, sa nature, sa beauté premiere, qu'il revienne à soy et rentre chez soy : et pour ce faire, veu qu'il a oublyé son domicile, il est nécessaire que par le moyen d'autres choses on le ramene et reconduyse chez luy. Il luy faut une eschelle pour l'ayder à se remonter à soy et à se rervoir. Les pas qu'il fera, les eschellons qu'il enjambera ce seront autant de notices qu'il acquerra de sa nature. (TN, 1, 2)

Liées par le *topos* du *liber mundi*, la physique et la métaphysique sont deux aspects d'une même vérité dualiste que les « échelles » du théologien, celle de la nature qui monte des créatures au Créateur et celle de la grâce qui descend de Dieu à l'homme, doivent permettre au lecteur de réintégrer. Aussi l'expérience chez Sebond est-elle duelle, partagée entre les deux êtres de sa métaphysique, le « mal être » qui s'attache à la chair et aux sens, et le « bien être » intellectuel de l'âme immortelle. Dans la tentative de comprendre son abjection, l'examen de la Nature, seule vérité immédiatement manifeste à l'homme déchu, mène à la découverte de la surnature *occulte* qui est le fondement véritable de tout être :

L'estre du monde divisé en quatre marches nous estant tresnatoire et tresmanifeste de soy, nous a conduit à la cognoissance de l'autre estre, qui nous estoit *occulte*, et avons trouvé infailliblement que l'estre du monde est produit et vient du non estre, et qu'il y en a un autre qui est le vray estre, subsistant par soy mesme, non produit du neant ny d'autre chose. (TN, 16, 31, nous soulignons)

L'appréhension de l'âme rationnelle comme principe de la ressemblance mène alors à la compréhension que c'est le corps qui est responsable de la dissemblance. C'est l'identification à ce corps transmis dans le péché et le transmettant qui empêche la reconnaissance de l'être *occulte* de la ressemblance divine. Toute la somme de Sebond tend à donner au *viator* l'expérience de cette vérité, car c'est à condition de rejeter le corps comme vicié par le désir et de l'échanger contre une participation au corps du Christ que l'homme accède à l'immortalité dans la maison du Père. Plus précisément, c'est par son intégration dans la messe de la mort de l'Autre que l'être du communiant est transformé. Pour que l'Eucharistie – pierre d'angle de la somme sebondienne – soit efficace, le communiant doit préalablement *ficher et empraindre bien avant en [son] cœur et en [son] ame* la mort de ce Fils / Père qu'est le Christ. C'est par la remémoration constante de cette mort expiatoire qu'il pourra se défaire du désir charnel (ainsi que des ses multiples avatars « philautiques ») pour se refaire un « bien être » sur le patron divin.

Chez Montaigne, l'exploration de l'expérience est également une tentative de remémoration des autres disparus, aussi bien qu'une recherche l'être *occulte* qui fournit au sujet un principe d'identité. Seulement, là où le théologien entend abolir la différence dans la ressemblance, là où l'intégration de la mort de l'Autre (la manducation de l'hostie) transforme la *chose nourrie* en la *chose nourrissante*, il en va, on le verra, tout autrement dans l'essai de son traducteur. Mais si les conclusions auxquelles arrive l'essayiste sont dissemblables, il n'en demeure pas moins vrai qu'il reproduit dans son parcours ultérieur l'écorce de la méthode, les étapes prescrites par le théologien. Ici comme dans son *Apologie* déjà, Montaigne refait le chemin sebondien qui procède de l'extérieur vers l'intérieur. Ici comme alors,

il traite la question métaphysique d'abord sous l'angle du corps social, objet de la jurisprudence, et ensuite sous celui du corps de l'espèce, objet de la médecine, avant de nous parler de son propre corps, ou plutôt de laisser la parole au corps. La progression à travers ces connaissances reproduit également celle qui va de la visitation à la diagnose à l'ordonnance, et sur ce registre l'essai reproduit pour le retourner le lieu paulinien du *remedio animi*, lieu particulièrement affectionné du docteur en médecine qu'était Sebond<sup>14</sup>. L'établissement de parallèles de plus en plus serrés entre les discours politique, médical et théologique tend, au fil des développements surprenants de l'essai, vers la confession, mais le particulier garde toujours sa portée générale.

Pour ce qui est des lois qui gouvernent le corps social, la différence infinie des objets à connaître met à mal tant la notion mimétique qui permettrait à la connaissance de fonctionner comme le reflet d'un ordre préétabli que la possibilité qu'elle établisse d'elle-même des relations probantes. L'infinie diversité des actions humaines rend impossible de concevoir un apparat juridique nuancé en proportion : « Il y a peu de relation de nos actions, qui sont en perpétuelle

---

<sup>14</sup> Raimond Sebond était professeur de théologie, de médecine et des arts à l'université de Toulouse. Voir Michel Simonin, « La Préhistoire de l'*Apologie de Raimond Sebond* », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne – Apologie de Raimond Sebond, De la Theologia à la Théologie*, Paris, Champion, 1990, p. 87. Ne pas oublier, cependant, le retour *peritrôpique* qui s'opère chez Montaigne contre le remède opposé du pyrrhonisme. Cf. Dominique Bracher, « En radicalisant la présentation homéopathique du pyrrhonisme opérée par Estienne dans sa préface aux *Hypotyposes* [renvoi à Terence Cave, *Pré-histoires I*, p. 33, note 20], il souligne le caractère bifrons de l'entreprise sceptique elle-même, aussi salutaire qu'elle est malade, au même titre que les dogmatismes qu'elle prétend combattre. L'ambivalence procède en fait du comparant même, sollicité par la rhétorique de Sextus, cette médecine prompte à guérir comme à tuer. Le scepticisme détient aussi sa vocation “sceptique” (de *sèpô*, pourrir), c'est-à-dire putride et infectieuse. Du *skeptikos* au *septikos* – il n'y a qu'une lettre ou un pas. » (*art. cit.*, p. 305) Les métaphores médicales de la maladie ainsi que de la guérison par la purgation fonctionnent métonymiquement pour véhiculer une critique non seulement des dogmatismes métaphysiques, mais aussi bien du scepticisme pyrrhonien.

mutation, avec les lois fixes et immobiles » (1066)<sup>15</sup>. Là où il aurait fallu s'en tenir aux plus simples et générales, on voit un fourmillement incessant de gloses, chacun pensant joindre enfin la diversité des choses et laissant à chaque fois derrière lui plus d'obscurité qu'auparavant :

B) Les hommes mescognoscent la maladie naturelle de leur esprit : il ne faict que fureter et quester, et va sans cesse tournoiant, bastissant et s'empestrant en sa besogne, comme nos vers de soye, et s'y estouffe. « *Mus in pice.* » (Une souris dans de la poix, Érasme, *Adages*, II, iii, 68) (1068)

Pour autant, l'impossibilité qu'il y a aux mots de rejoindre les choses, d'unir l'esprit des lois au corps social, ne doit pas décourager qui *pense remarquer de loing je ne sçay quelle apparence de clarté et vérité imaginaire* (1068). Montaigne développera dans les pages qui suivent l'un des paradoxes constitutifs de l'essai comme genre, et qui veut que l'objet de la poursuite du savoir soit la chasse et non la prise :

B) Ce n'est rien que foiblesse particulière qui nous faict contenter de ce que d'autres ou que nous-mesmes avons trouvé en cette chasse de cognoscience ; un plus habile ne s'en contentera pas. Il y a tousjours place pour un suivant, C) ouy et pour nous mesmes, B) et route par ailleurs. Il n'y a point de fin en nos inquisitions ; nostre fin est en l'autre monde. C) C'est signe de racourciment d'esprit quand il se contente, ou de lasseté. Nul esprit genereux ne s'arreste en soy : il pretend tousjours et va outre ses forces ; il a des eslans au delà de ses effects ; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque,

---

<sup>15</sup> Sur la question des rapports entre les aspects juridiques, épistémologiques et littéraires des *Essais*, voir André Tournon, *La glose et l'essai*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1983 ; les actes du colloque « Montaigne et la justice » publiés dans *BSAM*, 21-22, janv.-juin 2001 ; et les essais de Stéphane Geonget, Olivier Guerrier, Katherine Almquist, Philippe Desan et Jean Balsamo, réunis dans *L'Écriture du scepticisme*, *op. cit.*

il n'est vif qu'à demy ; B) ses poursuites sont sans terme, et sans forme ; son aliment c'est C) admiration, chasse, B) ambiguïté. Ce que declaroit assez Apollo, parlant toujours à nous doublement, obsurement et obliquement, ne nous repaissant pas, mais nous amusant et embesognant. C'est un mouvement irregulier, perpetuel, sans patron, et sans but. Ses inventions s'eschauffent, se suyvent, et s'entreproduisent l'une l'autre.

*Ainsi voit l'on, en un ruisseau coulant,  
Sans fin l'une eau apres l'autre roulant,  
Et tout de rang, d'un eternel conduict,  
L'une suit l'autre, et l'une l'autre fuyt.*

*Par cette-cy celle-là est poussée,  
Et cette-cy par l'autre est devancée :  
Tousjours l'eau va dans l'eau, et tousjours est-ce  
Mesme ruisseau, et tousjours eau diverse.*

(La Boétie, pièce à Marguerite de Carle, Bonnenfant, p. 255)

Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur des livres que sur autre subject : nous ne faisons que nous entregloser. C) Tout fourmille de commentaires ; d'auteurs il en est grand cherté. Le principal et plus fameux sçavoir de nos siecles, est-ce pas sçavoir entendre les sçavants ? Est-ce pas la fin commune et derniere de tous estudes ?

Nos opinions s'entent les unes sur les autres. La premiere sert de tige à la seconde, la seconde à la tierce. Nous eschellons ainsi de degré en degré. Et advient de là que le plus haut monté a souvent plus d'honneur que de merite ; car il n'est monté que d'un grain sur les espaules du penultime. (1068-1069)

Assimilée à l'eau, la connaissance échappe à toute prise définitive. Quelle est donc la nourriture qui permettra de constituer dans les *Essais* un corps solide ? Le chiasme antonomastique dans la formulation du propos, *Il n'y a point de fin en nos inquisitions ; nostre fin est en l'autre monde*, crée l'espace d'une ambiguïté typique. Si nos inquisitions ne connaîtront point d'aboutissement, faut-il croire pour

autant qu'elles soient sans but ? Et si la mort coupe court au cheminement de l'enquête, en est-ce pour autant le *telos* ? *Que philosopher c'est apprendre à mourir*, soit ; mais faut-il en conclure que la labilité de la vie se supporte dans l'attente d'une solidité transcendante, que Montaigne consente à un éparpillement de tous les instants parce qu'il s'en remet à l'au-delà pour conférer une unité à son *moi*<sup>16</sup> ? Ce serait comprendre les *Essais* comme les gloses qu'ils critiquent, dénier à leur *embesognement* toute utilité, et toute valeur nutritive aux plats qu'ils nous servent. En fait, il n'est pas dit que la chasse à l'ambiguïté ne nourrit pas son homme, seulement qu'elle ne le repaît pas, dans le sens que la digestion n'en produit pas une auto-satisfaction engourdissante. Montaigne ne mise pas sur la solidité de l'au-delà, mais son *corpus* n'est pas destiné à figer le reflet d'un *moi* qui en prendrait la place. Le ruisseau héracliteen des *Essais* a beau être *mesme*, les eaux en sont *diverses*, comme l'illustre de façon très belle l'emprunt de l'image aux vers de cet autre lui-même qu'était La Boétie<sup>17</sup>, emprunt qui représente le dialogue bien plus que la reproduction du même.

---

<sup>16</sup> Antoine Compagnon (« L'écriture de l'instant dans les *Essais* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 88, 5, 1988, pp. 839-848) rejette l'interprétation de cet essai qui insiste sur les passages où Montaigne se *laisse aller* au cours de la Nature pour faire de la richesse vécue la contrepartie d'un rejet de la transcendance. Effectivement, si l'on veut que cet abandon « kénétoïque » permet de recouvrer une plénitude, comment ? Quoi qu'en dise Friedrich (*Montaigne*, trad. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 338), l'altérité du point de vue transcendant n'est pas simplement évacuée. Et la forme de l'essai n'est pas « spontanée » comme donne à le croire André Tournon (« “J'ordonne à mon âme...” Structure d'*essai* dans la chapitre *De l'expérience* », *L'Information littéraire*, 38, 1986, pp. 54-60) à la suite d'Albert Thibaudet (*Montaigne*, éd. Floyd Gray, Paris, Gallimard, 1963, ch. « Une philosophie de l'intuition », pp. 442-470).

<sup>17</sup> On connaît les parallèles qui tendent à faire de cet autre lui-même qu'était l'ami disparu une figure christique – son agonie et sa mort exemplaire à l'âge de trente-trois ans – ainsi que les paroles, « mon frère, mon frère, me refusez-vous donc une place » rapportées dans la lettre qu'écrivit Montaigne à son père sur la mort

L'illustration de cette communauté du discours dévie alors sur la *philautie* possible du *sot projet de se peindre*<sup>18</sup>. Pour Pascal, qui n'a point pris l'excuse de Montaigne, que *son theme se renverse en soy*, il était évident que Montaigne avait trahi l'injonction principale de la théologie contre l'amour de soi et qu'il s'était fait un dieu des productions de son propre esprit. Pascal aurait-il raison de voir dans ces vagabondages de l'esprit autant d'*œillades* amoureuses envers soi d'un esprit dont l'instabilité est la marque de sa déchéance ? C'est pourtant l'insatisfaction envers les productions de son esprit qui pousse Montaigne à reprendre toujours la chasse. Précisément, l'excuse de Montaigne sur la réflexivité de sa composition est un ajout<sup>19</sup>. En 1588, le discours sur les gloses passait par le *parler de soy* pour aborder directement les troubles provoqués par Luther. En fait, qu'il s'agisse des gloses du *prince des nouveaux docteurs* ou de la condamnation chez Sebond des discours de l'amour propre, la problématique demeure celle de savoir comment les paroles humaines pourraient transcender le narcissisme qui en fait une *masse informe*

---

de La Boétie (« Fragment d'une lettre » in *Oeuvres Complètes de Montaigne*, éd. M. Rat, Paris, Pléiade, pp. 1347-1360), paroles qui créent chez Montaigne une obligation de s'*empraindre* cette mort *bien avant* dans son esprit comme les Chrétiens la Passion. Voir les travaux de Gérard Defaux, *Montaigne et le travail de l'amitié. Du lit de mort de La Boétie aux "Essais"* de 1995, Orléans, Paradigme, 2001, ch. 2, « Question pour l'ami », pp. 47-46 ; François Rigolot, « Montaigne's Purloined Letters », *Yale French Studies*, 64, 1983, pp. 145-166 ; Alain Legros, « "Comme une autre histoire..." Montaigne et Jésus-Christ », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 58, 3, 1996, pp. 577-596.

<sup>18</sup> Pour une belle interprétation des *Essais* basée sur l'idée de la communauté du discours, voir Nicola Panichi, qui soutient que le « ... départ et finalité des *Essais* présentent l'Autre et le Moi comme polarités indissociables d'un même discours et que le départ, cette fois le Moi, dans une sorte de téléologie éthique, porte comme sa finalité l'Autre... » (« La raison sceptique comme figure de l'éthique », *L'Écriture du scepticisme*, op. cit., p. 261).

<sup>19</sup> « C) Car mon excuse, que je doy avoir à parler de moy plus de liberté que les autres, d'autant qu'à poinct nommé j'escry de moy et de mes escrits comme de mes autres actions, que mon theme se renverse en soy, je ne sçay si chacun la prendra. » (1069)

pour atteindre à l'être. Tant chez le Wittembourgeois que chez le Toulousain, c'est l'incorporation de l'Autre dans la communion qui permet de rompre le circuit fermé de l'amour de soi<sup>20</sup>. Partant, la question de savoir comment fonctionnent les paroles qui permettent à l'homme de se dépasser est évidemment centrale. La présence réelle de l'Autre qui permet chez Sebond que les hommes se tirent *contremont* et s'unissent dans le *bien être* céleste dépend de la doctrine de l'efficacité des paroles sacramentales de l'Eucharistie, et c'est aussi pour raffermir ce lien que Luther a ébranlé la *religion publique* en multipliant les écrits sur la « consubstantiation ». Mais nous savons que le point principal sur lequel Luther a laissé des doutes quant à ses opinions est celui de l'Eucharistie : « Combien de querelles et combien importantes a produit au monde le doute du sens de cette syllabe, HOC ! » (II, 12, 527). Il s'agit de l'interprétation de la phrase *Hoc est corpus meum*, de savoir, comme le dit La Boétie,

[...] si le corps et sang de Jesuschrist en l'eucharistie est receu corporellement, comme disent les catholicques, et Luther, ou seulement en foy, comme dit Zuingle et Calvin ; si la sustance du pain demeure,

---

<sup>20</sup> Aussi surprenant qu'une telle assimilation puisse paraître étant donné les sanglants différends des catholiques et des protestants sur la forme et le sens de la messe, c'est là le fétu. La souche, c'est la perpétuation d'une croyance à l'efficacité de la cène. Sans mésestimer l'importance de l'étape dans la pré-modernité que marque le passage de la « transsubstantiation » catholique à la « consubstantiation » luthérienne ou encore à la compréhension calviniste d'un fonctionnement des signes du rite « par analogie et similitude » (voir Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, éd. Jean-Daniel Benoit, Paris, Vrin, 1961, § 3, p. 377, où il essaie de réunir les fonctions de la figure selon le Créateur – l'analogie – et selon la créature – la métaphore – qu'avait distinguées la scolastique), on nous accordera peut-être que l'extirpation par Montaigne de cette matière et sa transplantation dans le *solage* de la littérature marque un tournant sémiologique décisif.

comme veut Martin, ou si elle n'y est plus, comme tient l'église Romaine<sup>21</sup>,

et ce sont précisément les désaccords sur le fonctionnement de ce seul mot qui auraient provoqué parmi les concitoyens de Montaigne le *notable spectacle de [leur] mort publique* (III, 12, 1046). *Si nous avions une seule goutte de foy*, commençait Montaigne dans l'*Apolo-gie, nous remmuerions des montagnes* (II, 12, 442), mais le rite qui devait unir les hommes est devenu l'objet de *considérations particulières*, et le corps public est déchiré par des dissensions internes provoquées et attisées par ceux-là mêmes qui ont charge de sa santé.

Pour l'essayiste, l'objet de ces querelles est fantastique, *grammaire* tout au plus. Les factions se combattent sur la question de savoir en quelle façon le pain est un corps sans obtenir d'autre résultat qu'un foisonnement d'arguments nouveaux :

B) J'ay veu en Alemagne que Luther a laissé autant de divisions et d'altercations sur le doute de ses opinions, et plus, qu'il n'en esmeut sur les écritures saintes. Nostre contestation est verbale. Je demande ce que c'est que nature, volupté, cercle et substitution. La question est de parolles et se paye de mesme. Une pierre c'est un corps. Mais qui presseroit : Et corps qu'est-ce ? – Substance, – Et substance quoy ? ainsi de suite, acculeroit en fin le respondant au bout de son calepin. (1069)

Notons pour l'instant que Montaigne déplace légèrement la question en substituant au pain eucharistique l'exemple de la pierre. *Mais quoy, la question est de parolles et se paye de mesme.* La conclusion de Montaigne sur les *loix éthiques, qui regardent le devoir particulier de chacun en soy* (1070), c'est à dire sur la législation en matière de religion, est la suivante :

---

<sup>21</sup> La Boétie, *Mémoire sur la pacification des troubles*, éd. Malcolm Smith, Genève, Droz, 1983, p. 64.

B) Comme nul evenement et nulle forme ressemble entierement à une autre, aussi ne differe nulle de l'autre entierement. C) Ingenieux meslange de nature. Si nos faces n'estoient semblables, on ne sçauroit discerner l'homme de la beste ; si elles n'estoient dissemblables, on ne sçauroit discerner l'homme de l'homme. C) Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'experience est toujours defaillante et imparfaicte ; on *joinct* toutesfois les comparaisons par quelque coin. Ainsi servent les loix, et s'assortissent ainsin à chacun de nos affaires, par quelque interpretation destournée, contrainte et *biaise*. (1070, nous soulignons)

Les lois sont incapables de régir la diversité mais elles tiennent par quelque ressemblance *biaise*. Pour ce qui est du manque de solidité de cette sagesse extérieure, *Il n'y a remède* (1071), et en matière de conscience ou de confession, Montaigne semble excuser le particulier autant que le public sur l'impossibilité de séparer nettement ressemblance et différence, sur la difficulté à asseoir des jugements sur l'expérience étrangère :

B) Le commandement est si trouble et inconstant qu'il excuse aucunement et la desobeyssance et le vice de l'interpretation, de l'administration et de l'observation. Quel que soit donc le fruct que nous pouvons avoir de l'experience, à peine servira beaucoup à nostre institution celle que nous tirons des exemples estrangers, si nous faisons si mal nostre proffict de celle que nous avons de nous mesme, qui nous est plus familiere, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> À propos de la réception du pyrrhonisme à la Renaissance et de sa représentation à travers l'image purgative de la rhubarbe, « médecine » lestée d'une certaine négativité (de provenance orientale, c'est un « corps étranger » à l'introduction risquée), Brancher remarque : « En choisissant la rhubarbe, Montaigne s'inscrit donc en plein dans la vieille croisade lancée par Pline contre les remèdes exotiques (livre XXIV, chap. I), à l'enseigne du “quod procul est, curat”. Dans cette querelle, les purgatifs jouent un rôle de premier plan, puisqu'ils ont la réputation d'être la seule catégorie de remèdes impossible à cultiver chez soi, sinon au prix d'un artifice infécond... » (« “Ny plus ny moins que la rubarbe qui

Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique. (1072)

En passant, avec une ironie de témoin des guerres de religion, mais non sans une certaine révérence, de l'expérience étrangère à l'exemple *que nous avons de nous mesme*, le texte de Montaigne suit encore la méthode de Sebond :

... il n'y a rien plus familier, plus interieur et plus propre à chacun, que soy-mesme à soy [...] Qu'il [l'homme] commence donc à se cognoistre soy-mesme et sa nature, s'il veut verifier quelque chose de soy. (TN, 1, 2)

Tant les constructions de la métaphysique que celles de la physique sont ramenées à l'expérience de soi selon une critique de la religion qui *joinct* Sebond par une interprétation *biaise*. Comme on l'a vu, Montaigne partage avec le théologien l'idée du primat de l'intériorité pour la connaissance, mais Sebond avait tout de suite renversé cette méthode pour partir d'une aliénation de l'homme ressortant de sa nature de créature déchue. L'homme *est absent de sa maison* et ce n'est qu'à la lumière d'un travail intellectuel préalable, d'une lecture du Livre de la Nature, qu'il pourra se retrouver. Pour Montaigne, cependant,

C) Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à nostre curiosité. Les philosophes, avec grand raison, nous renvoient aux regles de Nature ; mais elles n'ont que faire de si

---

pousse hors les mauvaises humeurs" : la rhubarbe au purgatoire », *art. cit.*, p. 313). La critique des émétiques ainsi que de toutes drogues violentes figure la critique non seulement de la métaphysique, qui veut baser la sagesse sur la transcendance, mais également du pyrrhonisme, pour être d'une recherche laborieuse et infructueuse par rapport à la simple introspection. À la rhubarbe pyrrhonienne ainsi qu'au *pabulum animi* métaphysique, Montaigne préférera cultiver ses melons.

sublime cognissance : ils les falsifient... [Nature] faict tresbien ce que l'autre dict... (1073).

En dépit de l'affirmation optimiste de Sebond que « le livre de nature ne se peult ny falsifier, ny effacer, ny faulissement interpreter... » (TN, « Préface de l'autheur », p. X), la clarté manifeste du livre de la Nature, qui a pu exister encore *du temps de nos pères* malgré les fards des philosophes, a été rendue méconnaissable par les portraits qu'en peignent les *nouveaux docteurs*. Pour ce qui est de la *loy generale du monde*, Montaigne observe, *Je la sçauray assez quand je la sentiray* (1073). Chez l'essayiste, la conversion à une intérieurité qui découvre la nature réelle de l'être est liée au sens et au corps.

Avant le célèbre ajout sur l'effacement de la Nature et le *doux chevet de l'ignorance*<sup>23</sup>, le texte poursuivait directement sur la critique de ceux qui substituent des exemples *étrangers* à l'observation de soi :

- B) J'aymerois mieux m'entendre bien en moy qu'en C) Ciceron<sup>24</sup>.
- B) De l'experience que j'ai de moy, je trouve assez dequoy me faire sage, si j'estoy bon escholier. [...] Le jugement tient chez moy un siege magistral, au moins il s'en efforce soigneusement [...]<sup>25</sup>. L'advertisse-

<sup>23</sup> « C) O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte. » (1073)

<sup>24</sup> Il est à noter que Cicéron est un sosie qui remplace, sur l'édition de Bordeaux, Platon, lui-même une doublure pour Sebond-Augustin. Jules Brody (« Montaigne et l'art de mourir », *Lectures de Montaigne*, Lexington, French Forum, 1982, p. 119) remarque un procédé similaire à propos de l'incipit de I, 20. Si Montaigne y cache derrière Cicéron la provenance platonique de l'idée que philosopher c'est apprendre à mourir (au passage des *Tusculanes* qu'il cite [I, 30, 74] on lit « *Tota enim philosophorum vita, ut ait idem [Socrates, Phaedon, p. 64 a], commentatio mortis est* »), c'est que l'essai est consacré à un retournement de cette proposition, retournement qui lui permet de découvrir une vérité silénique faisant de l'*imitatio Socrati* la base d'un art de vivre.

<sup>25</sup> Cf. Sebond, « Finablement le sentir ou vertu sensitive avec toutes ces pieces, comme plus noble, loge en soy et appuye le liberal arbitre. C'est là le throne de ce grand Empereur : c'est là où il maistrise et où il commande. » (TN, 103, 173-

ment à chacun de se cognoistre doibt estre d'un important effect, puisque ce Dieu de science et de lumiere le fit planter au front de son temple, comme comprenant tout ce qu'il avoit à nous conseiller. [...] Ainsin en cette-cy de se cognoistre soy mesme, ce que chacun se voit si resolu et satisfaict, ce que chacun y pense estre suffisamment entendu, signifie que chacun n'y entend rien du tout [...]. Oyez les regenter : les premieres sotises qu'ils mettent en avant, c'est au stile qu'on establit les religions et les loix [...]. (1073-1075)

Encore une fois, Montaigne reproche aux philosophes de s'emballer dans leurs propos et d'émettre des jugements sur tout l'univers naturel plutôt que de se porter sur la nature mutable de leur propre jugement. L'arrogance de la philosophie qui se *fie tout à soy* pour statuer sur la Nature, qui envoie ses *cordages* dans les cieux comme dans le *petit monde* du corps et qui établit partout des relations de conformité, se bute à la faiblesse de ses moyens. Devant la désincarnation de ces contemplations, comme tantôt pour illustrer l'inadéquation du langage à la réalité, le corps que cite notre juriste est la pierre :

B) Je ne regarde pas l'espece et l'individu comme une pierre où j'aye bronché ; j'apprens à craindre mon alleure par tout, et m'attens à la reigler. (1074)

Le discours sur la pierre est déterminé ici dans un premier temps par le *topos* de la « garce milésienne ». Il s'agit d'une critique de la curiosité théorique, qui doit être ramenée à soi si on veut éviter de « broncher ». C'est la pierre contre laquelle se bute le philosophe qui arrête la course à *boule veue* du discours et le fait retourner sur soi pour se régler :

---

174) Le libre arbitre est chez Sebond une faculté bipartite, divisée entre la volonté et l'intellection. C'est parce que la volonté est viciée par le désir que l'homme est déchu de ce « *throne* ». Pour Montaigne, par contre, l'équilibre ne se maintient qu'en intégrant le désir au jugement.

A) Je sçay bon gré à la garse Milesienne qui, voyant le philosophe Thales s'amuser continuellement à la contemplation de la voute céleste et tenir tousjors les yeux eslevez contremont, luy mit en son passage quelque chose à le faire broncher, pour l'advertisir qu'il seroit temps d'amuser son pensement aux choses qui estoient dans les nues, quant il avoit proueu à celles qui estoient à ses pieds<sup>26</sup>. (II, 12, 538)

Dans l'*Apologie*, le recensement des erreurs physiques et métaphysiques des philosophes confronte leurs théories au sujet de la matière subtile dont se composent l'âme et la semence (II, 12, 556) pour amener l'observation que les miracles qui en sont contés sont tels qu'« il se peut adverer les mystères de la philosophie avoir beaucoup d'estrangetez communes avec celles de la poesie » (II, 12, 556)<sup>27</sup>. A la fin du développement, Montaigne ajoutera, « C) Et qui ne s'entend en soy, en quoy peut-il entendre ? » (II, 12, 557). En butte à la pierre, Montaigne ne procédera pour sa part qu'à *tastons* :

C) ...Les sçavants partent et denotent leurs fantaisies plus spécifiquement, et par le menu. Moy, qui n'y voy qu'autant que l'usage m'en informe, sans regle, presante généralement les miennes, et à *tastons*.

<sup>26</sup> Comme Montaigne l'indiquera lui-même dans un ajout sur l'édition de Bordeaux, l'anecdote vient de Platon. Elle avait servi tout au long du Moyen-Âge pour ramener la curiosité philosophique aux questions eschatologiques. Montaigne la retourne contre la théologie, faisant jouer contre Sebond, qui bâtit ses conceptions sur la différence de l'homme aux animaux, l'observation socratique que « quiconque se mesle de philosophie ignore ce que faict son voisin, ouy et ce qu'il faict luy-mesme, et ignore ce qu'ils sont tous deux, ou bestes ou hommes. » (II, 12, 538)

<sup>27</sup> En 1580, Montaigne joue sur *sonder* autour de ce passage pour figurer le paradoxe de l'essai : « l'entendement humain se perdant à vouloir sonder et contreroller toutes choses jusqu'au bout... » (556) et quelques pages plus loin, « [...] A) ce que ma force ne peut descouvrir, je ne laisse pas de le sonder et essayer ; et, en retastant et pétrissant cette nouvelle matière, la remuant et l'eschauffant, j'ouvre à celuy qui me suit quelque facilité pour en jouir plus à son aise [...] » (560), ce qui dresse une équivalence entre la pénétration sexuelle et l'intellectuelle, avant que le remplacement du *sonde* figuré par la *sonde* littérale ne nécessite en 1588 d'autres recours.

Comme en cecy : B) je prononce ma sentence par articles descousus ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc. La relation et la conformité ne se trouvent poinct en telles ames que les nostres, basses et communes. La sagesse est un bastiment solide et entier, dont chaque piece tient son rang et porte sa marque. C) *Sola sapienta in se tota conversa est.* (Il n'y a que la sagesse qui soit tout entière enfermée en elle-même. Cicéron, *De finibus*, III, vii) B) Je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslé, si menue et fortuite, de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester nostre inconstance et la mettre par ordre. Non seulement je trouve mal-aisé d'attacher nos actions les unes aux autres, mais chacune à part soy je trouve mal-aysé de la designer proprement par quelque qualité principale, tant elles sont doubles et bigarrées à divers lustres<sup>28</sup>. (1076-1077)

Justement, c'était la prétention des lourdes phrases de la somme de partir de l'expérience pour fournir une « lecture » du monde et mettre *par ordre nostre inconstance* en rangeant *en bandes* l'*infinie diversité* de la Nature. Sebond voulait asseoir la métaphysique sur une étude *par le menu* des ressemblances et différences de la physique, afin d'opposer le *solide bastiment* de sa théologie aux erreurs du discours humain. Pour Montaigne, la connaissance ne peut pas plus arriver à une demeure où elle se contenterait de soi dans l'immobilité (*sola sapienta in se tota conversa est*), qu'elle ne peut avancer *par relation et conformité* sur l'*iter rectum* qui y mène. L'idée de guérir l'homme de sa dissemblance intérieure, de le ramener à la maison du Père par l'étude des différences au dehors dans la Nature, est récusée car l'expérience non prévenue des choses en elles-mêmes montre qu'elles ne peuvent pas être départies en deux camps, séparées entre haut et bas, sens et intellect, corps et esprit. Ne disposant pour toute matière que des mots et pour tout guide d'une raison aussi malléables les uns

---

<sup>28</sup> Dans la *Théologie naturelle*, c'est l'homme non régénéré qui est double et bigarré (*TN*, 274, 232), dissemblable à lui-même. C'est aux paroles efficaces des sacrements, et surtout à celles de l'Eucharistie, de le ramener à lui dans la ressemblance au Père.

que l'autre, l'essai est condamné à exprimer la sagesse comme *chose qui ne se peut dire à la fois* (1076), à un mouvement *irrégulier, boiteux*, et à une production *bigarrée* et *mal-jointe*, ou comme ici dans la métaphore culinaire, *fricassée*<sup>29</sup>.

Montaigne reprend ici la critique de l'*Apologie* pour avérer que si la science ne peut pas rendre compte du principe de ressemblance métaphysique ou physique – de l'âme ou de la semence – le corps, lui, peut instruire sur la falsification de l'expérience par *l'art et l'opinion* de la science. Comme la pierre sur le chemin du philosophe, la maladie de la pierre ramène l'essai de Montaigne à l'expérience de soi :

B) En fin, toute cette fricassée que je barbouille ici n'est qu'un registre des essais de ma vie, qui est, pour l'interne santé, exemplaire assez à prendre l'instruction à contre-poil. Mais quant à la santé corporelle, personne ne peut fournir d'expérience plus utile que moy, qui la présente pure, nullement corrompue et alterée par art et par opinion. L'expérience est proprement sur son fumier au sujet de la médecine où la raison luy quitte toute la place. (1079)

Il se *débinez* en suggérant que l'on prenne son exemple à *contre-poil* ; sous sa déférence feinte à la bienséance se cache le rejet des autorités comme corrupteurs de l'opinion : vidant de son contenu le concept d'une santé interne qui s'opposerait à la santé physique, il infléchit celle-ci pour faire de la maladie de son corps la métaphore d'une santé spirituelle. Et on sait que penser des professions de notre essayiste d'être sans art.

Suivant la même progression que la *Théologie* (et l'*Apologie*), l'essai III, 13 passe alors de l'extérieur et du général – du corps

---

<sup>29</sup> Parallèlement aux changements rapides de propos, le style bas qui caractérise cet essai (et la métaphore de la *fricassée* qui actualise ce style en le décrivant) représente par l'incongru de son application à ces *hautaines* matières la mixité de l'être, et partant, le mélange de l'être et de l'écriture.

social – à l'exemple de la médecine et de son objet, le corps humain<sup>30</sup>. Mais qu'il s'agisse comme plus haut des lois qui doivent tenir en santé la chose publique ou comme ici des arts qui promettent de nous tenir le corps en santé, il s'agit au fond d'une critique de l'art qui promet de nous tenir l'âme en santé. Ainsi que Montaigne le pose dans un développement capital,

---

<sup>30</sup> Comme l'a observé Starobinski, l'*usage* auquel Montaigne se réfère à partir d'ici est dans un premier temps celui de la médecine physique : les divagations apparentes de son texte et ses observations sur le sommeil, le manger et le boire, etc. rentrent dans le cadre des six causes « non-naturelles » d'Ambroise Paré (*Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 318-321). De façon globale, cependant, le discours sur le physique et les physiciens s'inscrit en parallèle à l'argumentation de la *Théologie* et sonne à gauche une critique oblique de la métaphysique. Il y a d'ailleurs un certain parallèle entre les *choses obscures* auxquelles renvoie l'étiologie médicale de la plupart des écoles hellénistiques et *l'être occulte* de Sebond. Contre ces explications *quintessenciées*, Montaigne semble suivre ici Sextus, qui propose, malgré son opposition aux dogmatismes, un degré de compatibilité entre le scepticisme et l'école médicale dite « méthodiste », école dont les doctrines physiques portent une ressemblance structurale et thématique avec la morale de Montaigne : « [Le sceptique] pourrait [...], à ce qu'il me semble, suivre l'école qu'on appelle méthodiste. Elle est en effet la seule parmi les écoles médicales qui paraît ne pas tomber dans la précipitation à propos des choses obscures en ayant la prétention de dire si elles sont saisissables ou insaisissables, mais qui, en suivant ce qui est apparent, en tire ce qui semble être profitable, suivant en cela les sceptiques. En effet, nous avons dit plus haut que la vie commune à laquelle le sceptique lui aussi prend part, a quatre parties, la conduite de la nature, la nécessité des affects, la tradition des lois et des coutumes, l'apprentissage des arts. Donc, de même que par la nécessité des affects le sceptique est guidé par la soif vers la boisson et par la faim vers la nourriture, et pareillement dans les autres cas, de même le médecin méthodiste est conduit par les maladies à ce qui leur correspond, par la contraction à la dilation – à l'image de celui qui fuit dans le chaud la compression provoquée par le froid –, par le flux à la suspension du flux – comme ceux qui, couverts de sueur dans un bain et plongés dans un état de relâchement, provoquent la suspension de ce flux en se précipitant dans l'air froid [...] » (*Esquisses pyrrhonniennes*, I, 34, 236-238, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, pp. 192-193).

B) Les arts qui promettent de nous tenir le corps en santé et l'ame en santé, nous promettent beaucoup ; mais aussi n'en est il point qui tiennent moins ce qu'elles promettent. En nostre temps, ceux qui font profession de ces arts entre nous en montrent moins les effects que tous autres hommes. On peut dire d'eus pour le plus, qu'ils vendent les drogues medecinales ; mais qu'il soyent medecins, cela ne peut on dire. J'ay assez vescu, pour mettre en compte l'usage qui m'a conduict si loing. Pour qui en voudra gouster, j'en ay faict l'essay, son eschançon. En voicy quelques articles, comme la souvenance me les fournira. (1079-1080)

Ce texte de 1588 n'est pas le premier ou le dernier où Montaigne se sert d'une critique de la médecine pour éreinter la métaphysique<sup>31</sup>. Déjà lors de la première publication de l'essai sur la « Ressemblance des enfans aux peres », Montaigne observait :

A) Au demeurant, j'honore les medecins non pas, suyvant le precepte, pour la necessité [...], mais pour l'amour d'eux mesmes, en ayant veu beaucoup d'honnests hommes et dignes d'estre aimez. Ce n'est pas à eux que j'en veux, c'est à leur art, et ne leur donne pas grand blasme de faire leur profit de nostre sotise, car la plus part du monde faict ainsi. Plusieurs vacations et moindres et plus dignes que la leur n'ont fondement et appuy qu'aux abuz publiques. [...] ils peuvent choisir d'entre les porreaux et les laictues, dequoy il leur plaira que mon bouillon se face, et m'ordonner le blanc ou le clairet et ainsi de toutes

<sup>31</sup> À noter dans ce sens est l'origine d'une addition qui paraît en 1582 mais qui n'est pas signalée dans l'édition de Villey. L'addition résulterait d'une note écrite par Montaigne dans les marges de l'édition in 8<sup>o</sup> dite « eB2 » ou « Lalanne » qu'il apporte avec lui et corrige (en même temps qu'un exemplaire de la *Théologie naturelle*) lors du voyage en Italie. Dans l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir », essai qui a beaucoup d'autres liens avec son coup d'envoi, Montaigne y ajoute les *prescheurs* aux *medecins* sur la liste quelque peu rabelaisienne des maux qui entourent un mourant : « A) ... nostre chevet assiége de medecins *et de prescheurs* ; somme, tout horreur et tout effroy autour de nous. » (I, 20, 96) Voir Alain Legros, « Petit "eB" deviendra grand... : Montaigne correcteur de l'exemplaire "Lalanne" (Bordeaux, S. Millanges, 1580, premier état) », *Montaigne Studies*, 14, 1-2, 2002, p. 188.

autres choses qui sont indifferentes à mon appetit et usage. [...] Com bien en voyons nous d'entre'eux estre de mon humeur ? Desdaigner la medecine pour leur service, et prendre une forme de vie libre et toute contraire à celle qu'ils ordonnent à autrui ? Qu'est-ce cela, si ce n'est abuser tout destroussément de nostre simplicité ? (II, 37, 780-781).

Il reviendra au thème de l'hypocrisie des docteurs dans l'essai « De la vanité » : « B) Ainsi font nos medecins, qui mangent le melon et boivent le vin fraiz ce pendant qu'ils tiennent leur patient obligé au sirop et à la panade<sup>32</sup>. » (990) En revoyant l'essai sur la « Ressemblance » il soulignera encore le parallèle entre les professions,

C) Comme nous appellons justice le pastissage des premieres loix qui nous tombent en main et leur dispensation et pratique, souvent tres inepte et tres inique, et comme ceux qui s'en moquent et qui l'accusent n'entendent pas pourtant injurier cette noble vertu, ains condamner seulement l'abus et profanation de ce sacré titre ; de mesme, en la medecine, j'honneure bien ce glorieux nom, sa proposition, sa promesse si utile au genre humain, mais ce qu'il designe entre nous, je ne l'honneure ny l'estime. (II, 37, 766),

alors qu'il avait déjà suggéré par prétérition que ce parallèle a un troisième terme dans la religion<sup>33</sup>, art *supernaturel* que la médecine eût bien fait d'imiter :

---

<sup>32</sup> L'opposition du vin médicinal / « sorbonique » au *sirop* des patients / ouailles a des échos dans les débats contemporains à propos de la communion sous les deux espèces. Rappelons que les catholiques français ne communiaient que sous la seule espèce du pain, et que le refus du calice aux laïcs était un des objets des troubles. Cf. La Boétie, *Mémoire sur la pacification des troubles*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>33</sup> Cf. les trois choses que répondirent les Cannibales à la question de savoir ce qui était le plus « admirable » chez les Français et dont Montaigne est « bien mari » d'avoir « perdu » la troisième (I, 31, 213). Il s'agit de savoir pourquoi les Français adorent la victime (*hostia*) qu'ils mangent dans leur culte, conclusion religieuse qui est préparée par les deux questions préalables, la première portant sur la politique et la deuxième participant à la fois des régimes politique et alimentaire.

A) C'estoit une bonne regle en leur art, et qui accompagne toutes les arts fantastiques, vaines et supernaturelles, qu'il faut que la foy du patient preoccupe par bonne esperance et assurance leur effect et operation. [...] Mais ils ont failly, veux je dire, de ce qu'à ce beau commencement il n'ont adjousté cecy, de rendre leurs assemblées et consultations plus religieuses et secrètes : aucun homme profane n'y devoit avoir accez, non plus qu'aux secrètes ceremonies d'Aesculape. Car il advient de cette faute que leur irresolution, la foiblesse de leur arguments, divinations et fondements, l'apreté de leurs contestations, pleines de haine, de jalousie et de consideration particulière, venant à estre descouverts à un chacun, il faut estre merveilleusement aveugle, si on ne se sent bien hazardé entre leurs mains. (II, 37, 770)

D'ailleurs, là où chez l'essayiste le discours sur la médecine voile la critique de la théologie<sup>34</sup>, chez Sebond, la profession médicale fonctionne explicitement comme une analogie de l'Église et de ses officiants. Comme les pyrroniens de l'*Apologie* se voient *contraints de se sauver dans cette comparaison de la medecine* (II, 12, 527) qui assimile leur doctrine à l'action émétique de la rhubarbe<sup>35</sup>, lorsque

<sup>34</sup> En fait, Montaigne associait plus ouvertement les deux discours critiques dans la première édition, témoin ce passage de I, 30, « De la moderation », venant immédiatement après un développement qui lamine la bêtise qu'il y a à rejeter la volupté : « A) Quoy que medecins spirituels et corporels, comme par complot fait entre eux, ne trouvent aucune voye à la guerison, ny remède aux maladies du corps et de l'âme, que par le tourment, la douleur et la peine. [...] L'amertume et la difficulté sont circonstances servantes à leur operation. Le naturel qui accepterait la rubarbe comme familiere, en corromproit l'usage : il faut que ce soit chose qui blesse nostre estomac pour le guerir ; et icy faut la regle commune, que toutes choses se guerissent par leurs contraires, car le mal y guerit le mal. » (200) L'on voit que la constellation qui lie la volupté, la religion, la purgation et la guérison est des plus anciennes ; cependant, à mesure que la critique en devient plus poussée elle devient aussi plus cachée – vérité du mensonge.

<sup>35</sup> Pour les sources antiques de l'image purgative voir Diogène Laërce, IX, 76 ; Sextus, I, 206, 28. Le choix de la rhubarbe comme image concrète d'une émétique est du cru de Montaigne, qui a pu la trouver chez Rabelais (*Tiers livre*, ch. 50 ; *Cinquième livre*, ch. 19). Le choix n'est nullement aléatoire. Comme le souligne Brancher, *art. cit.*, p. 312 : « Susceptible de soulager les souffrances du

Sebond en vient au mystères de la religion tels la transsubstantiation, il se réfugie dans la comparaison médicale pour ordonner que le communiant accepte ces mystères

tout ainsi qu'au malade il suffit de sçavoir que c'est son bon et fidele medecin qui luy a prescript sa medecine, et de sçavoir que l'estat de sa santé requiert qu'il en prenne sans s'informer dequoy elle est faicte, ny comme elle se peut faire, car de ce poinct il s'en doit reposer sur celuy qui la luy a ordonnee<sup>36</sup>. (TN, 293, 311)

A travers les *Essais*, les discours politique, médical et théologique s'entrecroisent dans les métaphores de rétention et de purgation ; tout comme les discussions politiques empruntent le vocabulaire de la médecine, les observations sur les maladies et leurs remèdes ont une portée politique, et les deux se rejoignent dans l'idée religieuse d'une guérison par l'évacuation de la *libido*. Montaigne critique avec mordant les remèdes proposés par ces conseillers et docteurs importuns, *fines gens* qui *alongent et amplifient* la matière, qui la *glosent* et « alterent » (I, 31, 205) :

C) Les nostres ne s'advisent pas que qui pourvoid à tout, ne pourvoid à rien ; que la totale police de ce petit monde leur est indigestible. Cependant qu'il craignent d'arrester le cours d'une dysenterique pour ne luy causer la fièvre, il me tuarent un amy qui valoit mieux que tout, tant qu'ils sont. Ils mettent leurs divinations au poids, à l'encontre des maux presents, et, pour ne guérir le cerveau au prejudice de l'estomac, offendent l'estomac et empirent le cerveau par ces drogues tumultuaires et dissentieuses. (II, 37, 774 -775)

---

graveleux et de favoriser l'expulsion de la pierre, comme de combattre la mélancolie, la rhubarbe a ainsi des prétentions qui ne sont pas indifférentes au vécu morbide de l'essayiste » (voir la section « D'une rhubarbe trop rébarbative », *art. cit.*, pp. 312-315).

<sup>36</sup> Ailleurs, la pénitence (contrition et repentir, qualités dont Montaigne nous assure être exempt) est comparée à une purgation « par le vomissement », alors que le baptême, plus doux en cela, est comparé à une purgation « par le ventre » (TN, 294, 332).

L'entrelacement des discours à travers ces textes passe par l'exemple de la mort de l'ami ainsi que de l'effondrement de son projet de règlement des troubles, projet qui prétendait réduire la dissension en légitérant des violences contraires. Qu'il s'agisse des troubles intestins du corps privé, du corps publique ou du corps ecclésiastique, Montaigne « ne juge donc point [...] où les malades se puissent mettre mieux en seurté qu'en se tenant quoy dans le train de vie où ils se sont eslevés et nourris. » (1085) Aussi, la dysenterie de La Boétie translate le discours sur la solidité de la ressemblance et la déliquescence de la dissimilitude dans le champ métaphorique de la digestion pour mieux l'intégrer à la discussion des dogmes de l'Église. Chez Sebond, le remède à notre maladie congénitale est de séparer les deux êtres, le ressemblant et la dissemblant, afin de purger les humeurs visqueuses d'un corps contaminé par le désir. Pour guérir l'âme de cette *pernicieuse infection qu'elle avoit prise du corps* (TN, 275, 236), il faut l'en arracher : « Ainsi doit l'ame de tout son courage eviter la conjonction de ceste sienne chair, et se desprendre d'avec elle » (TN, 291, 303). L'âme sera alors purgée des relents du corps comme l'esprit se défait dans l'acte de l'intellection de ces superfluités de la signification que sont les mots :

Si enim anima removet tales condiciones a rebus quando intrant animam tanquam sibi repugnantes tanquam quasdam feces et superfluitates quanto magis ipsa in natura sua est separata ab illis ?<sup>37</sup> (LC, 217)

On sait que Montaigne a déjà renvoyé cette prétention, *le privilege de quoy nostre ame se glorifie* (II, 12, 481), à séparer l'intelligence

---

<sup>37</sup> La traduction de Montaigne revêt la métaphore crue de Sebond de l'image vestimentaire : « Si les choses qu'elle appelle à soy elle les retire de ses grossieres circonstances, si pour s'en accompagner et pour s'en accointer, elle leur faict laisser à part leurs naturels accidens, comme vestemens superflus et inutiles, combien par plus forte raison, est il plus vray-semblable, qu'elle en soit desveloppee et desvestue elle mesme, et en sa propre nature ? » (TN, 217, 55)

des répugnantes conditions corporelles, et qu'il assimile ses écrits à ce qui est chez Sebond des rebuts, cette matière vile, les mots : « B) Ce sont icy [...] des excréments d'un vieil esprit, dur tantost, tantost lache et tousjours indigeste. » (III, 9, 946)<sup>38</sup>. Montaigne avait d'ailleurs ajouté à son essai sur la « Ressemblance » un allongeail qui exprimait le doute sur le bien-fondé et les bienfaits de telles purgations, qu'elles soient ordonnées pour nous tenir le corps en santé, ou l'âme : « B) Et ne sçay si c'est si utillement qu'ils disent, et si nostre nature n'a point besoing de la residence de ses excréments jusques à certaine mesure, comme le vin de sa lie pour sa conservation. » (767) Pour Montaigne, l'idée de refaire l'homme pour lui conférer une solidité et une stabilité, *qualitez non siennes*, ne produit que des effets délétères. S'il prône le respect de la coutume, il rejette l'intolérance comme solution aux troubles de même qu'il rejette la séparation du corps et de l'âme comme remède théologique à *l'humaine condition*. La doctrine qui prétend fonder une identité ressemblante en évitant de rien assimiler au corps est une logorrhée philosophique qui produit sur l'esprit les mêmes effets que la diarrhée sur le corps ; la ressemblance absolue mène à la dysenterie comme la différence totale (l'identification au corps) entraînerait une constipation à la limite pétrifiante<sup>39</sup>.

Sous guise de parler de son expérience médicale Montaigne entame alors un véritable traité d'éthique. Ayant transféré le discours sur le terrain de la médecine, la première chose que Montaigne décrète, c'est son appartenance à la suite du plaisir. Il s'agit ici d'une reprise du discours sur la vertu voluptueuse que Montaigne a déjà préconisée

<sup>38</sup> Sur l'écriture « excrémentielle » des *Essais*, voir le chapitre « Coprographies » de Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'Écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988, pp. 198-221.

<sup>39</sup> Montaigne attribue à la religion l'action laxative à laquelle prétendait le scepticisme et au scepticisme l'action de rétention, de solidification, à laquelle prétendait la religion. C'est là un bel exemple du fonctionnement au niveau du méta-discours de la figure de l'*antipéristase* qu'analyse Terence Cave, *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, pp. 31-50.

dans l'essai « Sur des vers de Virgile », où il critique l'hypocrisie des *ecclesiastiques des nostres* qui s'accordent une licence censurée chez leurs ouailles, et qui taisent le sexe pour mieux s'en enfler la pensée. Qu'il s'agisse d'abstinence ou de purgations, de saignées ou de jeûnes, toute médecine que l'on prend à contrecœur affaiblit bien plus le patient que le mal<sup>40</sup>. Le partisan des *plaines fleuries* dénonce ici encore cette vertu fantomatique cachée *emmy les ronces* qui constitue l'objet de la science des docteurs : « Le monde faict au rebours, et ne pense rien utile qui ne soit penible » (1086). Pour sa part, Montaigne n'a pas plus tôt entamé la question du régime qu'il en vient à Vénus ; le discours dont les premiers exemples alimentaires sont les huîtres et les sauces dévie presque immédiatement sur l'appétit sexuel :

B) Quoy que je reçoive desagreablement me nuit, et rien ne me nuit que je face avec faim et allegresse ; je n'ay jamais nuisance d'action qui m'eust esté bien plaisante. Et si ay fait ceder à mon plaisir, bien largement, toute conclusion medicinalle. Et me suis jeune,

*Quem circumcursans huc atque huc saepe Cupido  
Fulgebat, crocina splendidus in tunica,*

(Alors que voltigeait sans cesse autour de moi le brillant Cupidon tout resplendissant dans sa robe de pourpre. Catulle, LXVI, 133)

---

<sup>40</sup> Comme il le soulignera dans un autre ajout contemporain à ceux de l'essai III, 13 : « C) On va troublant et esveillant le mal par oppositions contraires. Il faut que ce soit la forme de vivre qui doucement l'allanguisse et reconduise à sa fin : les violentes harpades de la drogue et du mal sont toujours à nostre perte, puis que la querelle se desmesle chez nous et que la drogue est un secours infiable, de sa nature ennemi à nostre santé et qui n'a accez en nostre estat que par le trouble [...]. Faictes ordonner une purgation à vostre cervelle, elle y sera mieux employée qu'à vostre estomach. » (II, 37, 767-768)

presté autant licentieusement et inconsidérément qu'autre au desir qui me tenoit saisi<sup>41</sup>,

*Sex me vix memini sustinuisse vices.*

(A peine si je me souviens d'y être allé jusqu'à six. Ovide, *Amores*, III, vii, 26 [vers remanié – “Et memini numeros sustinuisse novem”] )

Il y a du malheur certes, et du miracle, à confesser en quelle foiblesse d'ans je me rencontray premierement en sa subjection [...]. (1086)

Or, si les *conclusions medecinalles* s'opposent à l'activité sexuelle chez les adolescents, on ne les fait point céder en faveur de cet appétit, comme le fait Montaigne, *largement*, sans enfreindre du même coup les injonctions de la théologie. Montaigne prend Sebond au pied de la lettre lorsque celui-ci insiste que *rien n'est plus près de nous que nous mêmes* :

D'autant qu'à mon avis, des plus ordinaires choses, et plus communes et cogneues, si nous açavions trouver leur jour, se peuvent former les plus grands miracles de nature et les plus merveilleux exemples, notamment sur le subject des actions humaines. (1081)

---

<sup>41</sup> La contrepartie de ce discours se trouve dans l'essai I, 20, où les occupations licencieuses se mêlent à la mort comme ici la méditation sur la mort se mêle à l'évocation de Vénus : « Il n'est rien dequoy je me soye des tousjours plus entretenu que des imaginations de la mort : voire en la saison la plus licentieuse de mon aage, *Jucundum cum aetas florida ver ageret*, (Quand mon âge en sa fleur roulait son gai printemps. Catulle, LXVIII, 16) parmy les dames et les jeux, tel me pensoit empesché à digérer à par moy quelque jalousie, ou l'incertitude de quelque esperance, cependant que je m'entretenois de je ne sçay qui, surpris les jours precedens d'une fievre chaude, et de sa fin, au partir d'une feste pareille, et la teste pleine d'oisiveté, d'amour et de bon temps, comme moy, et qu'autant m'en pendoit à l'oreille : *Jam fuerit, nec post unquam revocare licebit*. (Ce présent va passer, et sans retour. Lucrèce, III, 95) A) Je ne ridois non plus le front de ce pensement là, que d'un autre. » (86) La conjonction de Catulle et de Lucrèce nous renvoie aux lamentations pour *je ne sçays qui*.

Mais là où le miracle auquel la somme doit amener son lecteur est l'opération dans notre âme de la grâce qui nous dévêt des vilaines tentations charnelles, le « miracle » de la jeunesse licencieuse de Montaigne ne semble nullement s'être entravé de cette *conclusion* de la religion. Au contraire, dès 1580, le miracle qui *forme* dans les *Essais* le *plus merveilleux exemple* est celui, pour emprunter l'expression proustienne, des *gouttes de plaisir* :

A) Nous n'avons que faire d'aller trier des miracles et des difficultez estrangeres ; il me semble que, parmy les choses que nous voyons ordinairement, il y a des estrangetez si incomprehensibles qu'elles surpassent toute la difficulté des miracles. Quel monstre est-ce, que cette goute de semence dequoy nous sommes produits, porte en soy les impressions, non la forme corporelle seulement, mais des pensements et des inclinations de nos peres ? Cette goute d'eau, où loge elle ce nombre infiny de formes ? (II, 37, 763)

L'éloge du contentement de la fantaisie en matière de régime des appétits assimile métonymiquement les opinions de la théologie à celles de la médecine (il s'agit des discours qui doivent maintenir en santé le corps *et l'âme*) pour renverser la donne. Les griefs ordinaires dont la fantaisie nous charge et dont Montaigne en appelle à Dieu de le protéger sont bien plus les *hautaines conceptions* de la médecine et de la théologie, ces *fantosmes à étonner les gens*, que les productions de sa propre fantaisie. Et le *Defienda me Dios de my* (1087) est un appel à l'aide contre les constructions dogmatiques qui prétendent se fonder sur l'expérience pour parler humainement de Dieu plutôt que de laisser aux artistes (si même *ils en viennent à bout*) de parler divinement de l'humain.

Dans le contexte de la problématique de la ressemblance qui oppose le fils dissipé (qui se répand dans les créatures) à la chasteté du père, la transmission d'un héritage permettant de bâtir une identité passe par cette goutte de semence qui réconcilie miraculeusement la *goute de foy* de Pierre et les *gouttes de plaisir* du fils. Comme le souligne la suite du passage cité de la « Ressemblance des enfans aux peres »,

A) Il est à croire que je dois à mon pere cette qualité pierreuse, car il mourut merveilleusement affligé d'une grosse pierre qu'il avoit en la vessie ; il ne s'apperceut de son mal que le soixante-septiesme an de son aage [...] Où se couvoit tant de temps la propension à ce défaut ? Et, lors qu'il estoit si loing du mal, cette legere piece de sa substance dequoy il me basty, comment en portait elle pour sa part une si grande impression ? Et comment encore, si couverte que, quarante cinq ans apres, j'aye commencé à m'en ressentir, seul jusques à cette heure entre tant de freres et de sœurs, et tous d'une mere ? Qui m'esclaircira de ce progrez, je le croiray d'autant d'autres miracles qu'il voudra ; pourveu que, comme ils font, il ne me donne pas en payement une doctrine beaucoup plus difficile et fantastique que n'est la chose même<sup>42</sup>. (II, 37, 763-764)

De même qu'au deuxième livre, la pierre revient dans notre essai pour illustrer l'implication *miraculeuse* de la vie et de la mort, la présence d'une ressemblance solide dans la *goute d'eau* dont se bâtit le corps humain. Cette ressemblance au père se fonde sur la transmission dans la semence tant de la maladie de la pierre que de la « dispathie » *occulte* aux docteurs qui prétendent les en guérir : « Mes ancestres avoient la medecine à contrecœur par quelque inclination occulte et naturelle : car la veue mesme des drogues faisoit horreur à mon pere » (II, 37, 764). De la sorte, et selon l'aspect du *flux* que l'on envisage, le père religieux ressemble malgré lui au fils libertin de par le parallèle que dresse celui-ci en sous-main entre les sacrements et les drogues, comme il arrive au fils d'affec-

---

<sup>42</sup> Comme le remarque Compagnon, cette « merveille » est tirée de la *Théologie*, où elle illustre la puissance sur la création d'un Dieu qui « de ce peu de semence de nos peres qui ne reçoit nulle dissemblance sort une merveilleuse diversité de membres extérieurs et intérieurs... » (TN, 57, 91) (*Nous, Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 187). Il s'agit pour le critique du remplacement d'un universel transcendant par un universel immanent à la nature. Nous n'ajoutons notre glose que pour faire remarquer l'encadrement de cette transformation dans un discours sur la transsubstantiation qui « fait ce qu'il dit » et où le retournement de la méthode de Sebond et la conversion de son texte en quelque chose de dissemblable est régi par l'éthique de l'amour qui assurait la ressemblance dans la somme.

tionner malgré lui la chasteté de son père<sup>43</sup>. Porteuse d'une transsubstantiation naturelle, d'une filiation *occulte* mais somatique, la pierre participe de la différence et de la ressemblance à la fois ; elle annonce la mort du fils en même temps qu'elle symbolise, *aucunement*, la régénération du père<sup>44</sup> (II, 12, 581).

Arrivé à ce point, Montaigne avertit son lecteur qu'il devra se préparer à recevoir sa parole *selon le branle qu'elle prend* avant de reprendre de plus bel son apologie du plaisir : « B) L'exemple est un mirouë vague, universel et à tout sens. Si c'est une medecine voluptueuse, acceptez-la ; c'est toujours autant de bien present. » (1088) A travers les développements qui prolongent dans cette section les *topoi* antiques et bibliques du *laus contrarietatis* et de la *mors vitalis*<sup>45</sup>, Montaigne ne cesse de dénoncer comme une maladie de

<sup>43</sup> Dans l'essai « De la cruauté », Montaigne dévie de sa discussion de la *preud'homie* de sa race et de son *tres-bon pere* pour dire « un monstre », que telle continence dont il puisse faire preuve est due à sa constitution plus qu'à son opinion, avant de renchérir dans un allongeail, « Seroit il vray que, pour estre bon à faict, il nous le faille estre par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loy, sans raison, sans exemple ? » (II, 11, 428). Pour l'assimilation de l'hostie à une drogue, voir *infra*, pp. 56-57.

<sup>44</sup> Cf. Le passage de l'*Apologie de Raimond Sebond* où l'essayiste commente sa propre assimilation de la *Théologie* (traduction commandée, rappelons-le, par Pierre de Montaigne) sous le voile d'une analogie avec les rites des indiens Tupinambes, et où il est dit que leur parriphagie sert à loger « en eux mesmes et comme en leurs moelles les corps de leurs peres et leur reliques, les vivifiant aucunement et regenerant par la transmutation en leur chair vive au moyen de la digestion et du nourrissement. » (II, 12, 581). Chez Montaigne, la pierre symbolise l'efficacité de son union avec le père dont il dira en 1588 qu'il « ne laisse pas d'embrasser et pratiquer la memoire, l'amitié et la société, d'une parfaicte union et très-vive... » (III, 9, 996).

<sup>45</sup> Jules Brody divise ce dernier *topos* par le menu et remarque son enracinement dans les deux terroirs religieux et antique de Montaigne : « En ce qui concerne les deux grands thèmes centraux de la *mors cotidiana* et de la *mors vitalis* [...], ils relèvent l'un et l'autre de la célèbre topique paulino-sénèquienne du *cotidie morimur* (I Cor. 14, 52 ; Ad Luc., 24, 20)... » (*Lectures de Montaigne, op. cit.*, p. 115).

l'esprit l'idée d'éliminer la dissemblance (la mort) en éliminant le plaisir sexuel :

B) Nostre vie est composée, comme l'armonie du monde, de choses contraires, aussi de divers tons, douz et aspres, aigus et plats, mols et graves. Le musicien qui n'en aymeroit que les uns, que voudroit-il dire ? Il faut qu'il s'en sçache servir en commun et les mesler. Et nous aussi les biens et les maux, qui sont consubstantiels à nostre vie. Nostre estre ne peut sans ce meslange, et y est l'une bande non moins nécessaire que l'autre. (1089-1090)

C'est à cette jonction qu'intervient la fameuse prosopopée ironique de l'esprit à l'imagination, où Montaigne développe le lien entre Éros et Thanatos à travers une réécriture ludique du mythe de la Chute. Pour Sebond, la différence est un mal à mettre sur le compte de la sexualité : c'est par l'action lascive du *membre de rébellion* que « ... nous perdîmes la semblance de nostre créateur » (TN 296, 344) et que l'homme déchu à cette altérité absolue qu'est la mortalité. Dans la réécriture satirique de Montaigne, les conséquences du péché originel font retour sous la forme de la chute de la pierre. Si Montaigne en est maintenant à « ... rendre les urines espesses, noires, et effroyables, ou les avoir arrêtées par quelque pierre espineuse et herissée qui te pouinct et escorche cruellement le col de la verge... » (1091), lui dit son esprit, ce serait la juste compensation pour ses verdeurs passées :

B) C'est un mal qui te bat les membres par lesquels tu as le plus failly : Tu es homme de conscience.

*Quae venit indigne pæna, dolenda venit.*

(C'est seulement quand nous n'avons pas mérité le mal que nous avons le droit de nous en plaindre. Ovide, *Héroïdes*, V, 8) (1091)

Malgré le camouflage fourni par les vers du poète érotique, on discerne encore les idées de Sebond sous celle d'avoir « failly » à la conscience par les aventures de sa jeunesse. Selon le bon docteur :

[...] la tribulation est bonne et à purger nos ames, et à satisfaire pour nos debtes, et à augmenter nos merites, et à lier et unir estoictement l'ame à Jesus Christ, et à la separer et eslonger du tout des plaisirs corporels et charnels, qui la corrompent, et qui la tuent. La tribulation est donc chose tres-aimable à tout homme chrestien. (TN, 299, 356)

Mais Montaigne renvoie aussitôt ces fantaisies de l'esprit comme des piperies. Pour sa part, l'essayiste identifie les progrès de la pierre au cours de la vie et au cours de sa plume, ce *flux de caquet* (III, 5, 897), *ces excréments, qui fournissent de matiere à la grave* (1093)<sup>46</sup>. L'essai était déjà associé tantôt aux fluides et plus rarement aux solides<sup>47</sup> ; maintenant l'emblème en devient la *matière gravelleuse*, émission à la fois liquide et lithique, érotique et thanatique, terme dont la double *suppositio* figure tant la ressemblance au père que la différence du fils.

Poursuivant l'implication des deux êtres de Sebond, Montaigne passe à des réflexions sur les liens entre la volupté et la douleur :

<sup>46</sup> Montaigne esquisse un parallèle entre la transmission du corps par le père et sa transmission au *corpus des pensements et des inclinations* de Pierre. Comme le souligne Olivier Pot (« L'itinéraire de la pierre : un “cannibale” en Italie », *L'Inquiétante étrangeté*, *op. cit.*, pp. 175-183) à propos du *Journal de Voyage*, où l'on saisit plus à vif les traces de ce processus, la dérivation des *Essais* de la pratique du père de tenir un *papier journal* récapitule la paternité génétique à cette différence près que le voyage ultramontain que consigne le père se caractérise par la vigueur militaire ainsi que par la chasteté. Si le voyage à Rome du fils est marqué au contraire du sceau de la vanité, il retrace néanmoins le parcours du père dans ce sens qu'il inscrit les progrès de la pierre, comme le feront les *Essais* : « C) A faute de memoire naturelle j'en forge de papier, et comme quelque nouveau symptome survient à mon mal, je l'escris. » (1092)

<sup>47</sup> Notamment dans l'essai III, 5, où les paroles *en chair et en os* (873) s'opposent aux imaginations *sans corps* et *sans os* (II, 12, 482) de la métaphysique.

B) Mais est-il rien doux au pris de cette soudaine mutation, quand d'une douleur extreme je viens, par le vuidange de ma pierre, à recouvrer comme d'un esclair<sup>48</sup> la belle lumiere de la santé, si libre et si pleine, comme il advient en nos soudaines et plus aspres choliques ? Y a il rien en cette douleur soufferte qu'on puisse contrepoiser au plaisir d'un si prompt amandement ? [...] Lors que Socrates, apres qu'on l'eust deschargé de ses fers, sentit la friandise de cette demangeaison que leur pesanteur avoit causé en ses jambes, il se resjouyt à considerer l'estroitte alliance de la douleur à la volupté, comme elles sont associées d'une liaison necessaire, si qu'à tours elles se suyvent et s'entr'engendrent ; et s'escroioit au bon Esope qu'il deut avoir pris de cette consideration un corps propre à une belle fable. (1093)

Toute la discussion de la souffrance et de la jouissance – l'*estroitte alliance* de la douleur à la volupté, leur *liaison necessaire* qui fait *qu'à tours elles se suyvent*, comme les eaux des vers de La Boétie, *et s'entr'engendrent* – est une transposition « en code rénal »<sup>49</sup> de la doctrine sebondienne du bien être et du mal être. Dans les *Essais*, la vie est faite de *biens et de maux consubstantiels* dont la séparation est la mort du patient, alors que pour Sebond, le patient est déjà mort et ce n'est que par cette séparation qu'il peut ressusciter. Condamné au mal être aussi longtemps qu'il sera rivé à son corps, l'homme ne peut chercher le soulagement d'un *amandement* que dans la *mutation* du passage au bien être spirituel que fournit les sacrements :

---

<sup>48</sup> L'éclair (ou la foudre) est le symbole tant d'Éros (III, 5, 849) que de Thanatos (II, 6, 377).

<sup>49</sup> Brody remarque que « ... la méditation de Montaigne sur sa maladie [...] demande à être perçue et lue comme la réécriture dans un humble code rénal des pages liminaires du *Phèdre* de Platon, consacré, on le sait, au problème de l'immortalité de l'âme et lieu privilégié, par conséquent, d'un débat archétypique sur l'*humaine condition* en tant que *condition mixte* » (« Montaigne à table : Essai de récupération », *Lectures de Montaigne*, op. cit., p. 92). Ici comme partout où Montaigne aborde la métaphysique, Platon sert de bouclier pour couvrir une cible beaucoup plus proche de Montaigne, pour ne pas dire intestine.

... il s'y faict une mutation d'estat à estat [...] l'homme est [...] depouillé du mal estre de sa vie corporelle et des affections charnelles, et revestu du bien estre d'une vie saincte, et de la grace de Dieu. (TN, 282, 266)

La doctrine de l'âme était déjà entièrement couchée dans la métaphore de la maladie et de la guérison, de la purgation et de la purification, mais le bien être se fonde, pour Sebond, sur l'élimination de cette différence qu'est le désir, le mal être, et il suffit pour guérir de se défaire du désir / plaisir sexuel. Pour Montaigne, même la mort physique, cet autre absolu devant lequel l'esprit sebondien recule et dont il doit à tout prix s'affranchir, est décrite dans le registre du plaisir et de l'identité. Là où Sebond demande *Quelle comparaison il peut y avoir d'une chaire saulveresse, redemptrice, mondifiante, et vivifiante, à la chaire damneresse, corruptrice, empoisonneuse et meurtriere [...] paillarde, deshontée, abandonnée et perdue ?* (TN 291, 303), Montaigne trouve au contraire qu'il a bon marché de payer la sexualité de sa mortalité, et la différence entre le bien être et le mal être s'estompe dans une description érotique de la mort :

C) Et trouve que j'ay grand raison d'un si important accident, qui ne me couste qu'une sourde poisanteur et alteration en cette partie. C'est quelque grosse pierre qui foule et consomme la substance de mes roignons, et ma vie que je vuide peu à peu, non sans quelque naturelle douceur, comme un exrement hormais superflu et empschant<sup>50</sup>. (1095)

---

<sup>50</sup> Ainsi que le note Brody, Érasme s'était déjà servi de la pierre pour illustrer l'idée de la *mors vitalis* : « *Sub Natalem Christi coepi laborare calculo tam graviter et mors fuerit in votis, vita in desperatione... Nec aliter nunc vivo quam in dies paratus ad mortem.* » (Allen, no. 1423, V, 406-407, in Brody, « Montaigne et l'art de mourir », *art. cit.*, p. 124, avec recensement de tels lieux, note 56). Mais Montaigne, comme toujours, pousse plus loin dans sa présentation d'une mort jouissive comme de la mortalité. La fonction de la pierre ne se résume plus chez Montaigne au *memento mori*, souvenir de la faiblesse du corps, elle rappelle aussi bien la débilité mentale ; elle devient, par ce double emploi, le symbole de l'unité du corps et de l'esprit.

Lorsque après les fantaisies de l'esprit le *je* reprend l'écriture, on passe d'une louange de la vie active et militaire à une discussion de l'imagination et des songes avant d'entamer une section qui a longtemps laissé perplexe la critique : la description du *traitement de table* chez Montaigne. Certes, il s'agit d'une réécriture du banquet de Platon ; comme l'a bien vu Michel Baraz<sup>51</sup>, c'est une exploration des deux questions de l'amour et de l'(im)mortalité. A propos de ces deux maladies-là, Montaigne a déjà signalé la différence de son diagnostic d'avec celui du médecin théologien. Voyons maintenant ce qu'il en sera du traitement. Chez le physicien des âmes, il s'agit de guérir par le moyen d'un régime d'alimentation spirituelle. C'est par la *sustention* sacramentale que l'homme se refait une santé, et plus particulièrement par la communion :

... ce sacrement est le nourrissement et aliment spirituel, et une refection qui se fait par l'amour [...] par la voie de la manduca[n]tion et la potion et en la façon de viande et de breuvage... (TN, 286, 283).

Et c'est par l'efficace des paroles qui accompagnent la cène que se produit cette transformation :

... icy les paroles signifient l'effect et operation invisible se faire és choses mesmes visibles [...] elles produisent un effect [...] selon qu'elles le signifient [...] font [...] l'effect de leur sens. (TN, 285, 281)

Chez Montaigne aussi, les paroles non seulement font ce qu'elles signifient mais signifient plus qu'elles ne disent,

---

<sup>51</sup> Michael Baraz, « Sur la structure d'un essai de Montaigne (III, 13, *De l'Expérience*) », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 23, 1961, pp. 265-281. Pour une comparaison intéressante avec le *Banquet* de Xénophon, voir Michel Jeanneret, chap. « Banquets antiques » in *Les mets et les mots*, Paris, José Corti, 1987, pp. 133-141.

... icy de mesme : le sens esclare et produict les parolles ; non plus de vent, ains de chair et d'os. C) Elles signifient plus qu'elles ne disent. (III, 5, 873) ;

seulement, leur action nutritive, *l'effect de leur sens*, est dissemblable. Chez Sebond, le manger et le boire ne sont que les symboles de ce seul *cibus solidus* qu'est l'hostie. C'est elle qui rend l'homme immortel en le délestant de l'*immondicité* de sa chair première, de même que dans le sacrement l'hostie rejette hors de soi comme excrément la forme *accidentelle* du pain (et du vin)<sup>52</sup>. Chez Montaigne, par contre, la démonstration de l'implication de la différence au cœur de la ressemblance, l'expérience de leur inséparabilité au sein d'un être fluide, débouche sur une confession autrement humble de la diversité de ses goûts :

Je ne suis excessivement desireux ny de salades ny de fruits, sauf les melons. Mon pere haissoit toute sorte de sauces ; je les aime toutes. Le trop manger m'empeche ; mais, par sa qualité, je n'ay encore cognoissance bien certaine qu'aucune viande me nuise ; comme aussi je ne remarque ny lune plaine ny basse, ny l'automne du printemps. Il y a des mouvemens en nous, inconstans et incogneus ; car des refors, pour exemple, je les ay trouvez premierement commodes, depuis fascheux,

---

<sup>52</sup> « Tout ainsi qu'en la nourriture de la vie corporelle l'aliment est despouillé et devestu de sa propre forme et nature, et prend la forme et resemblance de la chose qu'il nourrist, de façon que le pain devient chair : ainsi à contre-poil en la nourriture de la vie spirituelle qui se conduit par l'amour, la chose nourrie est desvestue et despouillée de sa propre forme et nature, et reçoit la forme et semblance de la chose nourrissante. » (TN, 285, 278-279) Le lieu remonte à la célèbre prosopopée du livre VII des *Confessions* : « Le péché qui avait presque effacé votre image dans mon âme, m'avait tellement éloigné de vous, que je n'entendais que comme d'un lieu fort élevé au-dessus de moi cette voix par laquelle vous me disiez : "Je suis la nourriture des forts : croissez, et puis vous me mangerez. Vous ne me changerez pas néanmoins en votre substance, comme il arrive en la nourriture corporelle ; mais ce sera vous qui serez changez en moi." » (Livre VII, ch. x, p. 239, trad. D'Andilly, éd. Philippe Sellier, Paris, Gallimard, coll. Folio classiques, 1993).

à présent de rechef commodes. En plusieurs choses je sens mon estomac et mon appetit aller ainsi diversifiant : j'ay rechangé du blanc au clairet, et puis de clairet au blanc. (1101-1103)

Mêlé au discours sur le *cotidie morimur*, le goût changeant de Montaigne pour les radis et son inconstance œnologique renvoient dans un premier temps à sa différence / ressemblance avec son père, à l'emprise du corps comme siège d'une altérité constitutive. Aussi, l'observation qu'*Il y a des mouvemens en nous, inconstans et incognitus* reprend sur le registre alimentaire la même observation, fluviale alors, faite dans l'essai « Des Cannibales » : « B) Il semble qu'il y aye des mouvements C) naturels les uns les autres B) fievreux, en ces grands corps comme aux nostres. » (I, 31, 204), où les sables que vomit la mer sont ses *fourriers*, annonçant la victoire de la mer sur la terre comme la *profluvion de sable* (1090) annonce ici la disparition prochaine de Montaigne. Dans le contexte de l'essai sur les anthropophages, Montaigne illustrait l'implication ontologique du même et de l'autre à travers son procédé cannibale envers ses sources<sup>53</sup>. Ici, l'écho architectonique double la métaphore alimentaire pour mieux inscrire les changements mystérieux survenus à son corps dans le cours d'une Nature immanente<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Voir Gérard Defaux, « Un cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence et la logique de l'identité », *Modern Language Notes*, 97, no. 4, mai 1982, pp. 918-957 ; André Tournon, « L'Étrange Semblable », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 29-32, 1992-1993, pp. 249-61 ; Jack Abecassis, « "Des Cannibales" et la logique de la représentation de l'altérité chez Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 29-32, 1992-1993, pp. 195-207 ; Zahi Zalloua, « Sameness and Difference : Portraying the Other in Montaigne's "De l'amitié" (I, 28) and "Des Cannibales" (I, 31) », *Montaigne Studies* 15, 1-2, mars 2003.

<sup>54</sup> George Hoffmann remarque les similarités entre la critique de l'empirisme dans les essais qui nous intéressent ici et la logique de Galien (« Fonder une méthode à la Renaissance : Montaigne et ses professeurs de philosophie, Grouchy et Sylvius : II. *Distinguo* : l'apport de Sylvius. », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 25-26, jul.-déc.1991, pp. 45-60). Comme le suggère le critique, cette similarité aurait pu découler des cours ou de la lecture de Sylvius, dont le

Dans un deuxième temps, Montaigne reprend ici au sujet de l'efficace de la cène la veine parodique de l'essai I, 31<sup>55</sup>. Là où ce sacrement permet dans la *Théologie* de rejoindre l'être *occulte* par l'opération mystérieuse de la grâce, par les *mouvements incognitus* que l'expérience nous fait sentir *en nous-mesmes*,

... il y a quelques operations<sup>56</sup> de dieu qui nous sont montrees et descouvertes par l'experience [...] Quelquefois nous voyons et sentons ce qu'il ouvre particulierement en nous-mesmes : et ce dernier moyen de cognoistre est le parfaict [...]. C'est vrayment cognoistre Dieu que de sentir et de veoir les operations qu'il faict en moy. (TN, 194, 354),

---

*Methodus sex librorum Galeni* (Paris, Ch. Wechel, 1539) contient un tableau qui répartit les maladies et leurs causes selon une telle logique de la *definitionis dissolutio*, et qui range la maladie de la pierre (*calculus in vesica, renibus*) dans une des quatrièmes divisions des *Morbus partis*, celle des maladies générées entièrement par la nature (*toto genere propter naturam*). D'ailleurs, l'essai « De la Ressemblance » cite Galien immédiatement après l'observation sur *l'operation occulte des refforts* : « A) ... en la laine [...] il s'est trouvé par accident quelque occulte propriété dessicative [...] et si au reffort, que nous mangeons pour la nourriture, il s'est rencontré quelque operation apperitive. » (782)

<sup>55</sup> Montaigne poursuit ici les parallèles entre les rites des cannibales et ceux de la messe catholique qu'il a esquissés dans l'essai I, 31, où il souligne que les rites cannibales emploient un *breuvage* comme *nos vins clairets* et qu'ils ont une *matiere blanche* qui leur sert de pain. (I, 31, 207). D'ailleurs, comme le souligne Hoffmann, cette matière blanche est dite *comme du coriandre confit*, au goût *doux et un peu fade*, ce qui la situe comme l'équivalent de la manne du livre de l'*Exode* (16. 31), elle-même le précurseur allégorique de l'hostie (la manne y est dite *quasi semen coriandri*, comme un pain au goût doux de miel) (« Anatomy of the Mass : Montaigne's "Cannibals" », *PMLA*, 117, 2, mars, 2002, p. 213).

<sup>56</sup> Bien sûr, l'intérêt de Montaigne va aux *opérations* plus littérales, par rapport à la pierre, à celles des eaux, celles des chirurgiens, avec 14 emplois du mot dans le seul essai sur la ressemblance au père (II, 37). Cf. les *operations* du ventre par lesquelles un *Genilhomme* de la connaissance de Montaigne communiquait sa vie (III, 9, 946). En général, Montaigne est bien moins scatologique que ne l'est Sebond. Ce qui lui importe surtout, c'est de rétablir dans ses droits non plus l'âme mais la *plus noble utile et plaisante* des *operations* de la Nature (III, 5, 878).

ces mouvements relèvent ici de l'action digestive. Les détails sur la cuisine chez Montaigne – sa préférence pour le pain non salé<sup>57</sup>, ses goûts changeants en matière de vin<sup>58</sup> – situent comme les espèces les plats de son service, et les propos de table qu'il profère comme un équivalent de l'*accipite et manducate* eucharistiques. Le principe est le même : par la *manducation et potion*, le corps réalise la présence de l'Autre dans une transformation *occulte*. Mais le processus à la fois naturel et occulte par lequel l'énergie vitale des plats et des livres est transmuée a une contrepartie évidente : la réfection implique la défécation. Et il paraît clair que la re-évaluation des mots, de la matière et du corps est telle qu'elle fait des *hautaines conceptions* de Sebond les déjections des *Essais*. Si le corps a besoin de ses rebuts au point que les *feces* de Sebond – le corps, les mots – deviennent la matière même d'une écriture excrémentielle, le véritable excéderent semble être cette doctrine elle-même. C'est la rhubarbe de la théologie, cette *violente harpade*, qui est passée, Dieu merci, sans danger au patient.

Mais il ne faut pas voir dans le rétablissement de la métaphore nutritive – ce n'est plus celui qui mange qui est converti en ce qu'il mange mais bien ce qui est mangé qui est converti en celui qui mange – une attaque sans ménagements contre la religion. S'il est vrai que Montaigne ne partage pas le point de vue selon lequel l'homme est aliéné dans le monde de la Nature et doit se défaire des *hardes ignobles* de la chair pour retrouver *sa propre terre, pays et*

---

<sup>57</sup> « B) J'use familièrement de viandes salées ; si ayme-je mieux le pain sans sel, et mon boulanger chez moy n'en sert pas d'autre pour ma table, contre l'usage du pays. » (1099)

<sup>58</sup> Ce serait sans doute pousser trop loin que de voir dans ses goûts changeants en matière de vin un aveu voilé des velléités de Montaigne en matière de confession... Voir cependant pour ce qui est de l'emploi des *reforts* dans le contexte des arguments autour de l'eucharistie, les vers de Théodore de Bèze : « Chrestiens bouillis, roustis [...] Anthropophages. / Pis il y a, o Theophages, / Que pour vostre dernier renfort / Vous mangez dieu comme un refort », *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, 5, 1601-1604 (Genève, C. Badius, 1560), cité par Hoffmann, « Anatomy of the Mass », *art. cit.*, p. 210.

*demeure*, il ne s'y oppose que parce qu'il y voit une contradiction avec le message fondamental du théologien<sup>59</sup>. Dans la doctrine de Sebond,

La nourriture spirituelle et la perfection de la grace en chaque Chrestien fidele consiste et se considere en la conservation de la devotion envers Dieu, en la conservation de la dilection et amour de son prochain, et en la conservation du plaisir et delectation en soy-mesme... (TN, 288, 296).

Ce ne sont point les doctrines de l'amour de l'autre ou de la *delectation de soy mesme* qui sont visées par l'essayiste, ce sont les antinomies de la théologie et les antagonismes et fanatismes qu'elles engendrent : la *sapience inhumaine* (1006) qui rejette l'amour physique et le plaisir est désagrégée par une thérapie saxifrage, mais la doctrine de l'amour se perpétue, devenant l'énergie des *Essais*. A la fin des *Essais*, Montaigne revient aux questions abordées dans sa traduction de jeunesse. L'œuvre *se renverse en soy* comme l'essai, comme l'eau, *toujours est ce eau diverse, et toujours même ruisseau*. L'essai se préserve tant de la dissolution narcissique que de l'assèchement galatéen dans la mesure précise où il se retourne sur soi ainsi que sur Sebond. Rendue dissemblable, réduit à une *goutte de foy*, mais qui en préserve l'éthique de *dilection* avec celle de l'affection au père, le texte du théologien se perpétue en *devenant autre d'un autre* ; l'irritation de ce corps étranger mais intestin est au cœur des *Essais* comme parfois le grain de sable dans les huîtres dont Montaigne est friand.

Détournant la discussion de l'appétit vers une considération générale de la culture du corps et de ses plaisirs, dont au premier chef celui par où la Nature se propage, Montaigne dénonce la farouche

---

<sup>59</sup> Pour Montaigne, l'ambiguité de l'être perce sous le dogmatisme sebondien à travers l'alliage instable dans le *Liber creaturarum* d'une métaphysique scolastique et rationaliste avec une éthique augustinienne. Voir, à ce sujet, les études réunies par Claude Blum, *Montaigne, op. cit.* Ce que Montaigne retient surtout de Sebond, c'est l'opposition des « deux amours ».

stupidité de ceux qui en sont *desgoustez*, stupidité qui a sa source dans la dénégation de Thanatos au dépends d'Éros<sup>60</sup> :

B) Il en est qui C) d'une farouche stupidité, comme dict Aristote,  
 B) en sont desgoustez. J'en cognoy qui par ambition le font ; que ne  
 renoncent ils encores au respirer ? que ne vivent ils du leur, C) et ne  
 refusent la lumiere, de ce qu'elle est gratuite et ne leur coute ny  
 l'invention ny vigueur ? B) Que Mars, ou Pallas, ou Mercure les  
 sustantent pour voir, au lieu de Venus, de Cerez et de Bacchus. C)  
 Chercheront ils pas la quadrature du cercle, juchez sur leurs femmes !  
 B) Je hay qu'on nous ordonne d'avoir l'esprit aux nues pendant que  
 nous avons le corps à table. Je ne veux pas que l'esprit s'y cloue ny  
 qu'il s'y veautre, mais je veux qu'il s'y applique, qu'il C) s'y sée, non  
 pas qu'il s'y couche. [...] B) Nature a maternellement observé cela, que  
 les actions qu'elle nous a enjointes pour nostre besoing nous fussent  
 aussi voluptueuses, et nous y convie non seulement par la raison mais  
 aussi par l'appetit : c'est injustice de corrompre ses regles. (1107-1108)

C'est le corps qui prescrit les limites de la vie spirituelle. Quant à l'âme, il s'agit de *bien [la] bander pour luy faire sentir comme elle s'escoule* (1105), et non plus, comme chez Sebond, pour lui faire sentir la disgrâce de la chair<sup>61</sup>. Comme il y a un mouvement vers la

<sup>60</sup> Cette forme de stupidité est à mettre en opposition à cette autre stupidité bestiale qui consiste à aborder la mort en aveugle : « A) Le but de nostre carriere, c'est la mort, c'est l'objet necessaire de nostre visée : si elle nous effraye, comme est il possible d'aller un pas en avant sans fievre ? Le remede du vulgaire c'est de n'y penser pas. Mais de quelle brutale stupidité luy peut venir un si grossier aveuglement ? » (I, 20, 84)

<sup>61</sup> « Ceste seconde conjonction [le consentement volontaire à la luxure] ruyne l'ame et la remplist d'iniquité et d'injustice : car ce seroit à elle de se bander contre les ordures et vilainies de la chair... » (TN, 291, 300). En matière de traduction et de citation de Sebond, Montaigne affectionne particulièrement les ambiguïtés du verbe *se bander*. Sur le sens qu'avait *se bander* au seizième siècle, voir par exemple l'emploi du mot chez Béroalde de Verville : « Le paillard outil d'un amant qui se bande sans guindal de lui-même » (Pierre Guiraud, *Dictionnaire historique, stylistique, rhétorique, étymologique de la littérature érotique*, Paris, Payot, 1978).

spiritualisation de la vie du corps, il y a un mouvement contraire qui vise à rendre un contenu terrestre aux doctrines religieuses de la transsubstantiation du communiant. Au prix de l'abandon des sphères divines, l'homme retrouve le *bienestre*<sup>62</sup>, et même une certaine science :

C) La grandeur de l'ame n'est pas tant tirer à mont et tirer avant comme sçavoir se ranger et circonscrire<sup>63</sup>. Elle tient pour grand tout

<sup>62</sup> Il est à noter que lorsqu'il revoit la première édition des *Essais* en parallèle avec sa *Théologie*, il arrive à Montaigne de distinguer graphiquement, par un trait de jointure destiné à relier les deux composants du terme entre le *bienestre* (dans les *Essais*) et le *bien estre* de la *Théologie*, distinction qui n'est pas reprise lors de la réimpression des *Essais* en 1582. Voir Alain Legros, « Petit “eB” deviendra grand », *art. cit.*, intervention 149 (Livre II), p. 201 ; Alain Brieux (« Autres souvenirs de Michel de Montaigne », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, vol. XX, 1958) reproduit les corrections sur les pages 20 et 450 de la *Théologie naturelle* de Montaigne (Paris, Chaudière, 1569), pages où il s'agit de la doctrine du « double être » et de l'efficace des sacrements, respectivement. Le travail est surtout syntaxique, mais il démontre que Montaigne relit sa traduction avec une attention minutieuse avant de composer les essais du troisième livre.

<sup>63</sup> Dominique Bracher remarque avec beaucoup de finesse la fonction des métaphores purgatives dans les *Essais* : « De cette richesse figurale, l'image purgative est exemplaire, puisqu'elle se trouve elle-même sous-tendue par un second réseau métaphorique : à l'évacuation s'ajoute la philologie. Le médecin recourt en effet à un terme rare pour désigner le mécanisme auto-suppressif, un hapax dont Luca Castagnoli a récemment relevé l'importance : le verbe *sumperigraphô*, littéralement, “circonscrire ensemble”, qu'Estienne traduit par “se circumscribere”. Or [...] *perigraphô* [...] dénote [...] les émendations que copistes, correcteurs et philologues pratiquaient sur les textes et que leur signalaient de tels signes diacritiques [parenthèses, ou *perigraphein* pour des émendations, etc.] » (308) C'est-à-dire que le sens philologique du *se circumscribere* qui renforce dans l'exposition du pyrrhonisme l'heuristique de l'image purgative peut également servir à décrire la pratique de Montaigne comme traducteur et comme écrivain de textes qui s'auto-critiquent. Selon Bracher (309), Montaigne ignore cette couche de la métaphore, pour ne retenir que l'image purgative, mais il nous semble, au contraire, que Montaigne fait à son tour un double usage *péritropique* de l'expression *se circumscribere*, d'abord dans ce sens qu'il emprunte l'expression (avec et contre le pyrrhonisme) pour exprimer sa conception finale

ce qui est assez, et montre sa hauteur à aimer mieux les choses moyennes que les éminentes. B) Il n'est rien si beau et legitimate que de faire bien l'homme et deuement, ny science si ardue que de bien C) et naturellement B) sçavoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage c'est mespriser nostre estre. (1110)

Cette maladie sauvage, c'est la maladie naturelle de l'esprit, et surtout de l'esprit des docteurs qui méprisent la chair pour que l'âme, en se délestant de cette charge, *s'esleve et pousse contremont jusques à Dieu*. (TN 216, 46) *Se ranger et circonscrire* pour Montaigne, c'est circonscrire l'appétit métaphysique, les *libido sciendi et dominandi* qui s'élèvent sur le ravalement de la *libido amandi*, ou *sentiendi*<sup>64</sup>. Chez Montaigne, la condamnation du sexe est une stupidité qui justifie ironiquement la *desestimation* de l'homme. Chez Sebond, bien sûr, c'est l'inverse que l'on trouve, la maladie inexplicable de l'homme est sa faiblesse pour son être charnel, source pestilentielle de tous les vices dont l'action néfaste pervertit le « trône magistral » de son libre arbitre, le rendant *difformé [...] et garny de la dissemblance au lieu de la semblance de Dieu...* (435v). Pour l'essayiste, c'est Vénus qui transmet la vie, tout comme ce sont Bacchus et Cérès qui la soutiennent :

B) Pour moy donc, j'ayme la vie et la cultive telle qu'il a pleu à Dieu nous l'octroier. Je ne vay pas desirant qu'elle eust à dire la nécessité de boire et de manger, C) et me sembleroit faillir non moins excusablement de desirer qu'elle l'eut double (*Sapiens divitiarum naturalitum quaesitor acerrimus*) (Le sage recherche avec avidité les richesses

---

de la sagesse (1110 C, ci haut), mais aussi dans le sens où on peut y discerner un jeu implicite qui retourne Augustin contre lui-même pour faire jouer l'idée de se « circonscrire le cœur » contre les dogmes anti-sexuels qui sentent encore la circoncision littérale.

<sup>64</sup> Perversion dont la marque la plus évidente est le littéralisme de la circoncision (dont on retrouve des traces jusques chez les sauvages – III, 5, 878), que Montaigne identifie sans ambages à une punition que l'on inflige au *membre indocile* et rebelle par où serait survenu la Chute.

naturelles. Sénèque, *Épîtres*, CXIX), ny B) que nous nous sustenssions mettant seulement en la bouche un peu de cette drogue par laquelle Epimenides se privoit d'appetit et se maintenoit, ny qu'on produisit stupidement des enfans par les doigts ou par les talons, C) ains, parlant en reverence, plus tost qu'on les produise encore voluptueusement par les doigts et par les talons, B) ny que le corps fut sans desir et sans chatouillement<sup>65</sup>. Ce sont plaintes ingrates C) et iniques. B) J'accepte de bon cœur, C) et reconnoissant, B) ce que nature a faict pour moy, et m'en agrée et m'en loue. On fait tort à ce grand et tout puissant

<sup>65</sup> On a beau dire avec Michael Screech (*Montaigne et la mélancholie*, *op. cit.*, ch. 16 et 17) et Andrée Comparot (*Amour et vérité : Sebond, Vivès et Michel de Montaigne*, Paris, Klincksieck, 1983, pp. 120-121) que l'unité du corps et de l'esprit est un trait fondamental de la conception ontologique religieuse, leur antinomie éthique ne l'est pas moins, comme le témoignent les foudres anti-humanistes tant des Réformés que de la Contre-Réforme. Et Montaigne a beau citer Augustin sur l'excès qu'il y a à fuir la chair, le père de l'Église est bel et bien auteur du vœux pieux qui fait figure pour Montaigne de sapience inhumaine. Voici le texte de la *Civitas Dei* dans l'édition de Vivès : « ... ut momento ipsum temporis, quo ad ejus pervenitus extremum, penè omnis acis et quasi vigilia cogitationis obruatur. Quis autem amicus sapientiae sanctorumque gaudiorum, conjugalem agens vitam, et sicut Apostolus monuit, “sciens vas suum possidere in sanctificatione et honore, non in morbo desiderii, sicut et gentes quae ignorant Deum”, non mallet, si posset, sine haec libidine filios procreare : ut etiam in hoc serendas prolis officio, si ejus menti, ea quae ad hoc opus creata sunt, quemadmodum caetera : suis quaeque operibus distributa et membra servient, nutu voluntatis acta, non aestu libidinus incitata ? » (*De civitate Dei libri XXII in duos tomos divisi : es vetustissimus MSS exemplaribus emendati, juxta novissimam editionem coloniensem / Augustinius ; accedunt commentarii eruditissimi, et integri Joan Ludov. Vivis Hispal. ac Leonh. Coquei Aurelianensis*, Francfort, Sumtibus Zachariae Hertelii, 1661, t. II, livre 14, ch. 16, p. 129) (Au dernier point de la volupté, l'intelligence, sentinelle enivrée, se laisse désarmer. Aussi, quel homme, ami de la sagesse et des saintes joies, engagé dans la vie conjugale, mais sachant, selon le précepte de l'apôtre, “posséder son vase saintement et honnêtement, et non pas avec l'incontinence maladive des païens qui ne connaissent pas Dieu” [Th. 4, 4] ne souhaiterait ignorer, s'il était possible, l'émotion du désir dans l'acte de la transmission de la vie, en sorte que les organes destinés à ce ministère fussent comme tous les autres, chacun, dans l'ordre de ses fonctions, dirigés par la volonté de l'esprit et non emportés par la fougue de la convoitise [trad. L. Moreau]).

donneur de refuser son don, l'annuler et desfigurer. C) Tout bon, il a faict tout bon. “*Omnia quae secundum naturam sunt, aestimatione digna sunt.*” (Tout ce qui est selon la nature est digne d'estime. Cicéron, *De finibus*, III, vi) (1113)

A travers le contraste avec la fantaisie de doubler l'appétit du boire et du manger, Montaigne lie ici l'idée que nous nous *sustensions* mettant seulement en la bouche un peu de cette drogue par laquelle Epimenides se privoit d'appetit<sup>66</sup> à la doctrine du double être. Ce faisant, il associe les espèces aux drogues, et situe l'idée de l'eucharistie comme la *sustention* d'un deuxième être comme une fadaise *sans corps* qui ne vaut point l'entretien de sa *capirotade* :

B) Or sus, pour voir, faictes vous dire un jour les amusemens et imaginations que celuy là met en sa teste, et pour lesquelles il destourne sa pensée d'un bon repas et plaint l'heure qu'il emploie à se nourrir : vous trouverez qu'il n'y a rien si fade en tous les mets de vostre table que ce bel entretien de son ame (le plus souvent il nous vaudroit mieux dormir tout à faict que de veiller à ce à quoy nous veillons), et trouverez que son discours et intentions ne valent pas vostre capirotade. (1115)

Pour sa part, Montaigne est loin de dédaigner les appétits et les plaisirs du corps. Il en rend grâce (eucharistie – action de grâces)

---

<sup>66</sup> A l'encontre de ceux qui recherchent une pâture surnaturelle, Montaigne nous dit qu'il *ne choisit guiere à table* et se *remue mal volontiers d'un goust à l'autre* (1099). Peut-on y lire, à *contre-poil* du passage sur les changements *occultes* qui se produisent en lui, une apologie pour avoir embrassé la foi de son pays, contre ceux qui reçoivent *sans cesse autres impressions*, la dernière effaçant toujours *la trace de la precedente* (II, 12, 571) ? En tout cas, le *laus propinquitatis* est lié à toute une gamme de lieux, qui s'étendent du *paratus ad mortem* au *frui paratis* de la fin en passant par le *cui cor sapiat, ei et sapiat palatus* (Avec un jugement délicat, qu'il ait encore un palais délicat. Cicéron, *De finibus*, II, viii [*sapor* : savoir / savourer]) (1109), lieux qui veulent que Montaigne préfère son *patella oli* au *pabulum animi*, ces derniers goûts *supercelestes* évoquant plutôt le *patibulum* que le paradis.

*jusques à un poil.* Il accepte *de bon cœur, et recognoissant, ce que nature a fait pour [lui], et [s]’en agrée et [s]’en loue.* Il aime la vie et il cultive, comme Dioclétien, ses melons, loin des dissensions de ceux qui prétendent *contreroller* les dons de Dieu ou se refaire en son image.

Pour ce qui est de la possibilité même de cette revêche connaissance métaphysique, l’essayiste invoque contre le programme du théologien, qui devait *écheller* par degrés des bêtes aux anges, l’avertissement de la somme elle-même. Sebond y distingue entre l’échelle de la nature, qui était suffisante à l’homme prélapsaire pour y lire sa haute station, *lors qu’en son premier bien estre il s’en pouvoit ayder heureusement, et y monter et descendre à sa fantaisie*, et l’échelle de la grâce sans laquelle l’homme ne peut plus *enjamber* de la physique à la métaphysique :

*C’est folie d’entreprendre de s’ayder de l’autre sans ceste cy : qui s’en essaiera s’asseure de trebuscher du haut en bas d’une tres-lourde ruyne, d’estre renversé *cul sur teste* par la secousse de la haine et malle grace de son createur, qui luy seront en teste... (TN, 281, 257-258, nous soulignons).*

Comme il l’avait déjà souligné dans sa traduction, Montaigne répète dans l’*Apologie* qu’il faut bénéficier de la grâce pour monter les échelles de Sebond<sup>67</sup>. Déjà lors de la *decadence et fin du monde* (TN, « Préface de l’autheur », vi) du temps des pères, le miracle de la grâce se faisait rare, et il l’est malheureusement encore plus à l’heure des Troubles :

A) Si elle n’entre chez nous par une infusion extraordinaire ; si elle y entre non seulement par discours, mais encore par moyens humains,

---

<sup>67</sup> « [...] ainsi est il de nos imaginations et discours : ils ont quelques corps, mais c’est une masse informe sans façon et sans jour, si la foy et grace de Dieu n’y sont jointes. La foy venant à teindre et illustrer les arguments de Sebond, elle les rend fermes et solides [...] » (TN, II, 12, 447).

elle n'y est pas en sa dignité ny en sa splendeur. Et certes je crain pourtant que nous ne la jouyssions que par cette voye. (II, 12, 441)

Seulement, cela n'empêche point les hommes de s'abîmer en essayant de se frayer un raccourci au Ciel au dépens du corps, d'où le refrain de l'essayiste : « B) *C'est folie* : au lieu de se transformer en anges ils se transforment en bestes ; au lieu de se hausser, ils s'abattent. » (1114, nous soulignons).

Comme dans l'*Apologie*, Montaigne instaure une parenthèse qui exempte de ce danger les *ames vénérables* :

B) Je ne touche pas icy et ne mesle point à cette marmaille d'hommes que nous sommes et à cette vanité de desirs et cogitations qui nous divertissent, ces ames venerables, eslevées par ardeur de devotion et religion à une constante et conscientieuse meditation des choses divines, C) lesquelles preoccupant par l'effort d'une vifve et vehemente esperance l'usage de la nourriture eternelle, but final et dernier arrest des Chrestiens desirs, seul plaisir constant, incorruptible, desdaignent de s'attendre à nos necesiteuses commoditez, fluides et ambiguës, et resignent facilement au corps le soin et l'usage de la pasture sensuelle et temporelle<sup>68</sup>. B) C'est une estude privilégié. C) *Entre nous*, ce sont choses que j'ay tousjours veuës de singulier accord : les opinions supercelestes et les meurs sousterraines. (1114-1115, nous soulignons)

Mais il a tôt fait de saper sa propre redoute<sup>69</sup>. Déformé par le désir,

---

<sup>68</sup> Cf. Le commentaire de Vivès à l'endroit cité du chapitre d'Augustin : « ... qui animum ad caelestia ac divina erectum habent, a corporis voluptate penitus sunt abstracti... » (*De civitate Dei libri XXII*, *op. cit.*, Commentaire γ, 14, 16, t. II, p. 130).

<sup>69</sup> Screech signale (*Montaigne et la mélancolie*, *op. cit.*, p. 176) que le *Entre nous* de l'addition à la citation ci haut renvoie aux parenthèses qui excluent de cette « marmaille d'hommes que nous sommes » ceux qui bénéficient de la grâce, mais l'efficace de ces protections est mince. Comme Montaigne le dit ailleurs, *nous sommes tous du vulgaire*, et s'il peut exister des *ames venerables*, il semble douteux qu'on les trouve parmi ceux qui s'occupent de la santé de l'âme : « En nostre temps, ceux qui font profession de ces arts *entre nous* en montrent moins les effects que tous autres hommes. » (1079, nous soulignons). Plus récemment,

par un divorce entre la volonté et la volupté qui est incompatible avec l'idée du Créateur<sup>70</sup>, l'homme de la *Théologie* n'a de salut que

Alain Legros a exprimé des doutes sur l'ironie de cette parenthèse : « Rapprochons enfin de ce développement tardif [« De la solitude », I, 39, 245] cet autre, situé à l'avant-dernière page des *Essais* (III, 13, 1588, avec ajouts sur EB) [en note : Édition de 1588 en romain (f° 495 v°), EB en italique (marge de gauche, dans la longueur de la page, avec plusieurs repentirs). Sans aucune explication et au risque d'un contresens, on "voit" parfois de l'ironie dans cet ajout. Le rapprochement avec la longue citation précédente permettra d'en douter. Surtout lorsqu'on observe avec quel soin l'auteur pèse ses mots, tant pour leur sémantisme que pour les effets sonores obtenus (le /v/ de la "vifve foi", de la "vifve et vehement esperance" est aussi celui de la "vie voluptueuse", à l'instar de celui qui unit chez Lucrèce, *Venus et voluptas*], et greffé sur un passage restrictif pour mieux encore distinguer les "ames venerables" des esprits aux "humeurs transcendants" : "Je ne touche pas ici, et ne mesle point à cette voirie d'hommes que nous sommes, et à cette vanité de desirs et de cogitations, qui nous divertissent, ces ames venerables, eslevées par ardeur de devotion et religion, à une constante et conscientieuse meditation des choses divines *lesquelles preoccupant* [...] par l'effort d'une vifve et vehement esperance, l'usage de la nourriture eternelle but final, et dernier arrest des chrestiens desirs [ajouté, puis biffé : *seul plaisir entier et solide, constant incorruptible*] desdeignent de s'atandre a nos necessiteuses commodités, [ajouté, puis biffé : *flotantes*] fluides et ambigues : et resignent facilement au cors, le souin [soin] et [ajouté, puis biffé : *le goust*] l'usage de la *pasture sensuelle et temporele* : c'est un estude privilegé" » (« Jésuites ou Jésuantes ? Montaigne entre science et ignorance », *Montaigne Studies*, vol. 15, 1-2, 2003, p. 146). Or, pour ce qui est de la citation de l'essai I, 39, Montaigne y dit bien que l'imagination des dévots leur propose dieu, non qu'ils le rencontrent. Pour sa part il y dira au rebours, « A) il faut retenir à tout nos dents et nos griffes l'usage des plaisirs de cette vie, que les ans nous arrachent des poingts, les uns apres les autres... » (246, passage remanié en 1588). Pour le sens des effets allitératifs en /v/, voir notre article, « Sur de viriles verges : l'Éros, l'écriture et l'être dans l'essai III, 5 de Montaigne », *Versants*, 47, 2004, pp. 5-45. Pour ce qui est du passage de l'essai III, 13, le jeu stylistique que Legros souligne dans les ajouts et les biffures représente le travail auquel s'adonne l'essayiste pour que sonne juste le ton d'une ironie délicate.

<sup>70</sup> Voir sur ce point les observations d'Olivier Pot sur la suppression du désir paternel dans l'imaginaire montaignien de sa propre genèse (*l'Inquiétante étrangeté*, op. cit., « Le bon génie du père », pp. 66-76 ; « L'itinéraire de la pierre », pp. 175-183). C'est justement en ce qu'il accueille le désir physique que

dans la mesure où il arrive à se défaire du désir pour ressembler à la figure du Père, alors que Montaigne, rejetant l'idée de la sapience comme bâtiment solide, de pierres uniquement – qu'elles soient littérales ou spirituelles –, exige que le savoir s'érige sur le modèle mixte de la vie :

B) A quoy faire desmembrons nous en divorce un bastiment tissu d'une si joincte et fraternelle correspondance ? Au rebours, renouons le par mutuels offices<sup>71</sup>. Que l'esprit esveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arreste la legereté de l'esprit et la fixe. [...]<sup>72</sup> Il n'y a piece indigne de nostre soin en ce present que Dieu nous a faict ; nous en devons conte jusques à un poil. Et n'est pas une commission par acquit à l'homme de conduire l'homme selon sa condition : elle est expresse, naïfve C) et tres principale, B) et nous l'a le createur donnée serieusement et severement. (1114)

Là où la somme vise à convaincre son lecteur qu'il se méconnaît lorsqu'il accorde une place au corps, que sa véritable identité est à chercher uniquement du côté d'une ressemblance *occulte* à l'*imago dei* – d'autant es-tu homme comme tu te reconnais Dieu –, Montaigne renverse *cul sur teste* cette proposition dans sa citation de Plutarque :

---

Montaigne se différencie du père, comme c'est par son éthique de l'amour qu'il perpétue la ressemblance avec lui. La récupération du vocabulaire de la difformité, de la monstruosité, etc., récapitule avec Sebond le même rapport de ressemblance au sein de la dissimilitude.

<sup>71</sup> Cf. le « mutuel office » chez cet autre ami de Peletier du Mans, Ronsard, où l'expression décrit l'œuvre de la propagation de la Nature : *Hymne de l'Automne*, éd. Laumonier, vol. 12, p. 62, vv. 351-353.

<sup>72</sup> C'est en ce lieu que Montaigne intercale sur l'édition de Bordeaux la citation augustinienne contre ceux qui dédaignent le corps : « C) *Qui velut summum bonum laudat animae naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit et carnem carnaliter fugit, quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina.* (Quiconque exalte l'âme comme le souverain bien et condamne la chair comme chose mauvaise, certes il embrasse et chérit l'âme charnellement et charnellement fuit la chair, parce qu'il en juge selon la vanité humaine, non d'après la vérité divine. Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, v) ».

B) La gentille inscription de quoy les Atheniens honorerent la venue de Pompeius en leur ville, se conforme à mon sens :

*D'autant es tu Dieu comme*

*Tu te recognois homme.*

(Amyot, traduction de Plutarque, *Vie de Pompée*, VII)

Par des retournements où l'on reconnaît encore la matière paternelle sous la manière du fils, la transsubstantiation innutritive de l'essai intègre la différence du désir au sein de la ressemblance. Dans l'eucharistie montaignienne<sup>73</sup>, ce n'est plus le corps qui est sacrifié, victime d'un désir fantastique d'immortalité, mais ce n'est pas non plus l'esprit qui est immolé aux appétits. Ultimement, la résorption des analogies de la transsubstantiation dans la métaphore de la consubstantialité du corps et de l'âme, de l'homme et de l'œuvre, marque la transmission de la ressemblance aussi bien que l'expérience de la différence. Quand le corps devient la maison du père, le problème de la ressemblance des choses entre elles, cet obstacle apparemment insurmontable au désir pourtant naturel de connaissance, se résout. L'autre se révèle être le même au moment où les deux pôles de l'analogie sebondienne, cette connaissance « tant de Dieu que de l'homme », se rencontrent dans la métaphore *comme divine* de la jouissance loyale :

---

<sup>73</sup> Dans le banquet qui constitue le *corpus* propre à partir de l'assimilation des textes des autres, le rapport à ces mots / mets est forcément cannibale, voire parriphage. La métaphore qui fait de l'essai III, 13 un équivalent de l'eucharistie est liée aux pamphlets sur la théophagie du rite catholique comme aux essais sur les Cannibales. Cf. le discours du Cannibale Tupinambe qui s'apprête à faire les frais d'un festin : « ... ces muscles, dit [la victime], cette chair et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes ; vous ne recognoissez pas que la substance des membres de vos ancêtres s'y tient encore : savourez les bien, vous y trouverez le goust de vostre propre chair. » (I, 31, 212) Les Cannibales sont les vrais adorateurs des pères, tout comme les Gascons dont descendrait Montaigne étaient, *fama est*, des Cannibales. Seulement, la version métaphorique de Montaigne, en faisant place tant au désir des vivants qu'à la mémoire des morts, fait l'économie de la victime.

C'est une absolue perfection, et *comme divine*, de sçavoir jouyr loiallement de son estre. Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nostres, et sortons hors de nous, pour ne sçavoir quel il y fait.

C) Si avons nous beau monter sur des *eschasses* encores faut-il marcher de nos jambes. Et au plus eslevé throne du monde si ne sommes assis que sur nostre cul.

B) Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modelle du commun C) et humain, avec ordre, mais B) sans miracle et sans extravagance<sup>74</sup>. Or la vieillesse a un peu besoin d'estre traicté plus tendrement. Recommandons la à ce Dieu, protecteur de santé et de sagesse, mais gaye et sociale :

*Frui paratis et valido mihi  
Latoe, dones, et, precor, integra  
Cum mente, nec turpem senectam  
Degere, nec cythara carentem.*

(Accorde-moi, fils de Latone, de jouir des biens que j'ai acquis, avec une santé robuste, et, je t'en prie, avec toutes mes facultés intellectuelles ; fais que ma vieillesse ne soit pas honteuse et puisse toucher la lyre. Horace, *Odes*, I, xxxi, 17) (1115-1116, nous soulignons)

Substituts des « échelles » du théologien, les *eschasses* de l'ajout assimilent à l'essai une version ludique de l'image en même temps que Montaigne réduit la prétention métaphysique au *throne magistral*

<sup>74</sup> C'est à dire sans la grâce, dont le miracle attendu est déjà présent dans le don de la vie. Rappelons la formule de clôture de l'*Apologie*, elle aussi un écho de la *Théologie*, « d'esperer enjamber plus que de l'estanduë de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. » (604), qui transfère au désir de connaissance théologique l'épithète *monstrueux*, après que Montaigne s'en était d'abord servi, en écho ironique aux enseignements de Sebond, pour caractériser le discours de l'essai. Rappelons aussi en dernier lieu la page finale de la *Recherche* : « ... comme si les hommes étaient juchés sur de vivantes échasses grandissant sans cesse, parfois plus hautes que des clochers, finissant par leur rendre la marche difficile et périlleuse, et d'où tout d'un coup ils tombent. Si du moins il m'était laissé assez de temps pour accomplir mon œuvre [...] j'y décrirais les hommes, cela dût-il les faire ressembler à des êtres monstrueux... ».

de l'intellect aux produits de sièges plus humbles. Quand le désir de connaissance rencontre la connaissance du désir, la construction métaphysique se ruine, ses aspirations à s'élever jusqu'à l'Autre se réduisent à un désir d'immortalité maladif. Mais, encore une fois, l'édifice religieux n'est pas totalement rasé : par la remémoration et l'assimilation des êtres disparus, notre châtelain conserve la pierre d'angle de la somme, il réserve aux autres une place de choix dans la « maison » qu'il bâtit des décombres. En parallèle à la décoction qui produit la pierre dont il a héritée, les *operations occultes* de l'essai réduisent le *pabulum animi* sebondien au *cibus solidus* d'un bon *traitement de table*, mais ce « traitement » sustente l'âme autant qu'il repaît le corps. La volupté du mets n'exclut ni la santé ni la charité, car la *delectation en soy mesme* est liée à la *dilection et amour de son prochain* à travers la métaphore d'une communion dans les *paroles efficaces* des *Essais*. Pour le dernier souper auquel il nous convoque, l'essayiste prépare tous les fruits de son labeur : vins tant clairet que blanc, *capirotades* et sauces de toutes sortes, et, pour *qui en voudra gouster*, une table d'hôte (non plus *hostia*, ou victime, mais *hostis*, qui reçoit) non plus de *sirop* et de *panade*, plats fades bons tout au plus pour les tendres estomacs des malades, mais de vin frais, et de melons.

Edward TILSON  
*University of Missouri,  
Kansas City*

