
Montaigne : un cas intertextuel ?

John O'Brien



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/essais/6744>

DOI : 10.4000/essais.6744

ISSN : 2276-0970

Éditeur

École doctorale Montaigne Humanités

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2016

Pagination : 44-56

ISBN : 979-10-97024-00-0

ISSN : 2417-4211

Référence électronique

John O'Brien, « Montaigne : un cas intertextuel ? », *Essais* [En ligne], Hors-série 3 | 2016, mis en ligne le 26 février 2021, consulté le 18 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/essais/6744> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/essais.6744>

Essais

Montaigne : un cas intertextuel ?

John O'Brien

Parmi les usages critiques des *Essais*, une place particulière est réservée à l'idée d'intertextualité. La question n'est pas de savoir si ce terme peut s'appliquer à un ouvrage du seizième siècle, puisqu'elle concorde sur des points importants avec la mimésis de la Renaissance¹. Le problème est de savoir comment conceptualiser le phénomène des allusions à des textes antérieurs et contemporains dont les *Essais* sont tissés : selon quels critères, avec quelles implications, avec quels résultats ? Ces questions pourront surprendre (ou lasser), étant donné que l'intertextualité pourrait passer, au stade où nous en sommes, pour un fait acquis qui va de soi à cause de son long usage dans les études montaignistes. Mais justement si ces questions se posent à l'heure qu'il est, c'est que de nouveau le problème de son statut est à l'ordre du jour littéraire, du fait d'une remise en cause provoquée par de nouvelles perspectives quant à la nature et au statut de l'auteur et plus généralement du sujet humain. Périmée, donc, l'intertextualité ? L'auteur est-il toujours mort ? Et le texte sort-il encore vainqueur de ce combat à outrance ?

Rappelons brièvement les enjeux qui ont conduit à la formulation de cette idée fondamentale de la pensée postmoderne qu'est l'intertextualité. Il s'agit essentiellement de revendiquer l'autonomie du texte contre l'autorité de l'auteur perçu non seulement comme source de création de l'œuvre littéraire, mais comme détermination de son sens et point de repère de son activité. Cette revendication s'inscrit dans un cadre bien précis : celui d'une contestation, depuis plus de 30 ans, du concept de l'individu occidental, de sa rationalité comme signe de sa supériorité ontologique, de sa transcendance

1 Voir Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979 ; Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982 ; Tiphaine Samoyault, *L'intertextualité : Mémoire de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2005 ; ainsi que le numéro spécial, « Nouvelles approches de l'intertextualité », *Cahiers de narratologie*, vol. 13, 2006.

métaphysique conçue sous la forme de l'être et de sa dominance biologique et politique, apanage d'un paternalisme révoqué en doute. La notion d'auteur relèverait de tous ces traits ; elle est de ce fait impliquée dans une contestation qui opère sur un champ plus vaste et qui a produit l'idée du sujet humain, c'est-à-dire de l'humain vidé de son être et assujetti aux lois de la culture. Des considérations plus pragmatiques ne sont pas moins importantes : en l'absence de déclarations expresses de la part de l'auteur, comment interpréter l'ouvrage qu'on est en train de lire ? Le problème s'aggrave davantage dans le cas d'ouvrages historiques : plus l'époque littéraire en question est reculée, plus il est probable qu'on ne dispose pas de déclarations d'auteur pour guider la lecture et garantir l'acte d'interprétation. Montaigne n'est pas exempt de cette règle ; aucun document indépendant rédigé de sa main ou sous sa direction ne nous est effectivement parvenu qui fournisse même des indications générales de lecture de ses *Essais*, encore moins des critères sûrs.

De deux choses l'une : il est logique, voire inévitable, de se dispenser de l'auteur pour en venir directement au texte. Si en effet ce premier nous a bien légué quelque chose, ce quelque chose est le texte qui, lui, pourrait bien donner au lecteur attentif des indices herméneutiques. L'acte de lire exige donc non pas un regard en amont, vers l'auteur, mais en aval, vers le phénomène linguistique qu'est le texte littéraire. Il n'est pas moins logique, dans ces conditions, de corréliser les textes entre eux, de penser le texte à partir d'autres textes. D'où naît l'intertextualité. En comblant le vide laissé par l'absence de déclarations d'auteur, elle résout le problème d'avérer comme véritables ou voulus des effets textuels sur lesquels l'auteur ne s'est pas prononcé. En même temps, elle refuse au texte une instance supérieure qui prétendrait en rendre compte, elle élimine toute antériorité qui aurait doté le texte d'une signification qu'il convient tout simplement de retrouver passivement. Première implication de cette démarche : l'auteur est à l'écart ou pour le moins en retrait par rapport au phénomène littéraire, la primauté étant donnée au texte et surtout aux mots dont il est composé. À la limite, et dans la version la plus radicale de l'intertextualité, Montaigne ne serait plus que le nom d'un texte, et c'est le texte qui par un effet rhétorique attribue à la fonction de l'auteur ce qui est à proprement parler un trait relevant de lui-même. La rupture est dans cette perspective complète entre le texte tel qu'en lui-même et l'individu historique dont le frontispice de l'ouvrage porte le nom ; l'auteur n'a plus d'autorité ou de prestige. L'intertextualité est donc, comme le veut le nom, une opération linguistique et non pas une activité de l'écrivain ou un phénomène de la conscience. On demeure strictement au niveau philologique, cédant l'initiative aux mots.

Deuxième implication : la valorisation du rôle du lecteur. De passif, le lecteur assume dans l'univers intertextuel le rôle majeur de créateur et non pas de consommateur de sens. Déjà Montaigne l'y invite : « Un suffisant lecteur

descouvre souvent és écrits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et apperceues, et y preste des sens et des visages plus riches » (I, 24, 127)². Mais le contexte de cette phrase est capital, car Montaigne parle de l'intervention de la fortune dans la poésie et l'art oratoire d'abord, dans la peinture ensuite :

Il en est de mesmes en la peinture, qu'il eschappe par fois des traits de la main du peintre, surpassans sa conception et sa science, qui le tirent luy mesmes en admiration, et qui l'estonnent. Mais la fortune montre bien encores plus evidemment la part qu'elle a en tous ces ouvrages, par les graces et beautez qui s'y treuvent, non seulement sans l'intention, mais sans la cognoissance mesme de l'ouvrier. (127)

Si le concept de l'auteur repousse le hasard, dans la mesure où il sert de caution à l'exégèse, l'intertextualité réintroduit en revanche le risque en confiant le sens de l'ouvrage, sa forme et sa consistance, à l'intelligence du récepteur qui travaille sur des données linguistiques et non pas sur des suppositions biographiques ou psychologiques invérifiables. L'activité de la lecture s'en sort avec un éclat rehaussé. Elle est proprement créatrice et non plus secondaire dans le fonctionnement de la littérature, mais elle n'est pas pour autant aléatoire ; au contraire, elle exige une attention précise et accrue au pouvoir signifiant du texte, c'est-à-dire à la capacité qu'il a de produire du sens plutôt qu'à le refléter, et par conséquent à cette tâche délicate et toujours renouvelée qu'est l'interprétation.

Cette intertextualité à l'état pur existe-t-elle, a-t-elle jamais existé, dans les études montaignistes ? Il serait inutile de montrer à quel point les *Essais* ont profité de l'approche intertextuelle, surtout dans le statut *littéraire* du texte ainsi obtenu et dans la conceptualisation de la lecture. L'intertextualité rencontre toutefois un inconvénient majeur, car elle s'accommode mal de l'agent historique. À vrai dire, la réduction complète de l'auteur au texte n'a jamais été la tentation des montaignistes, le vocable « Montaigne » n'est pas pour eux que la métonymie d'un texte, autrement dit des *Essais*. Il représente tout aussi bien le personnage historique, et pour des raisons importantes : les montaignistes comptent désormais parmi leur nombre des historiens ou des philosophes pour qui le Montaigne de chair et d'os est difficile à reléguer au second plan. Dans le rapport des *Essais* à l'histoire, par exemple, le contexte politique ou social n'est pas pensé comme un simple cadre dans lequel l'essayiste opère ou intervient ou qui pèse sur lui, mais comme un réseau interactif où les actions du personnage sont indispensables, voire inévitables³.

2 Toutes nos références, incorporées au texte, renvoient aux *Essais*, éd. Pierre Villey et V.-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

3 Voir Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014 ; Biancamaria Fontana, *Montaigne en politique*, [2007], Marseille, Argone, 2013 ; Géralde Nakam, *Les Essais, miroir et procès de leur temps*, Paris, A.-G. Nizet, 1984.

L'homme est soudé à l'événement et les *Essais* sont moins le reflet direct ou indirect de l'événement que le nom de la différence intellectuelle que l'essayiste apporte à l'univers qui non seulement l'entoure, mais encore le *pénètre*. Or, l'essayiste imprégné de l'histoire suppose un modèle de l'humain autre que la trace linguistique auquel le sujet est ramené dans le postmodernisme ou que l'élimination de l'auteur supposée par l'intertextualité dans certains de ses avatars. Remarque identique pour la philosophie : certes, une pensée peut être examinée abstraitement, mais elle suppose tout de même un penseur dont les engagements intellectuels peuvent se lire dans ses écrits. L'écriture des *Essais* serait dans ce cas à la fois l'aventure d'une pensée qui s'essaie et le signe d'une intention de transmission, d'une volonté de communication. Sera opératoire dans ce quatuor – volonté, intention, communication, transmission – l'esprit humain comme centre de réflexion et principe de cognition⁴ ; pour certains critiques, les *Essais* impliquent même une théorie de l'esprit⁵. La question est donc de savoir comment évaluer l'intertextualité des *Essais* à la lumière de ces nouvelles données. Précisément pour contrôler les interférences de sujet humain concret et du texte des *Essais*, nous nous pencherons sur des épisodes des guerres de religion et du scepticisme à partir d'occurrences qui s'efforceront de démontrer, dans un premier temps, comment Montaigne infléchit les présupposés de l'intertextualité dont il est l'héritier et, dans un second temps, comment il affecte les débats postérieurs, une fois converti lui-même en intertexte.

Pour commencer, un exemple destiné à montrer la modification de l'enjeu : la fin du chapitre « De la liberté de conscience ». Il s'agit, comme on le sait, d'une méditation sur « la paix de Monsieur » conclue en 1576 suite à l'édit de Beaulieu. Montaigne écrit, et c'est la toute dernière phrase du chapitre : « Et si croy mieux, pour l'honneur de la devotion de nos rois, c'est que, n'ayans peu ce qu'ils vouloient, ils ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvoient » (672). Or, dans une remontrance apparemment composée pour les États de Blois en la même année de 1576 et recueillie plus tard dans ses *Memoires*, Philippe du Plessis Mornay évoque dans les mêmes termes l'objection de ceux qui

ne peuvent, disent-ils, approuver qu'on laisse vivre deux religions en France : Je desireroie avec eux qu'il n'y en eust qu'une, selon laquelle Dieu fust servi en tout et par tout comme il appartient. Mais puis que ces souhaits n'ont point de lieu, il faut vouloir ce qu'on peut, si on ne peut tout ce qu'on veut.⁶

4 Voir dans cette perspective Terence Cave, *How to Read Montaigne*, Londres, Granta Books, 2007.

5 Bernard Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

6 *Mémoires de Messire Philippes de Mornay*, s. l., 1624, p. 22.

Sous la forme que les *Mémoires de Philippes de Mornay* nous la présentent en 1624, la remontrance est prononcée par la bouche d'un catholique comme pour prôner la tolérance religieuse. Cette formule de clôture connaît pourtant d'autres incarnations, par exemple dans dans les *Mémoires de la Ligue* qui reproduisent la remontrance attribuée à Mornay, avec bien entendu l'expression en question⁷, ou, à quelques variantes près, dans un pamphlet anonyme de 1622, *Le Reveille-Matin des Francois et de leurs voisins*, qui rappelle par son titre la publication plus célèbre de 1574 : « Nous devons tous desirer qu'il n'y ait qu'une Religion en France, mais nous sommes contraints de vouloir ce que nous pouvons, ne pouvans ce que nous voulons⁸ ». Or, la rédaction du chapitre II, 19 des *Essais* est postérieure aux provisions de l'édit de Beaulieu, probablement vers 1578. Faut-il conclure que Montaigne fût au courant de cette expression associée à Du Plessis Mornay ? C'est loin d'être impossible, mais la vérité est encore plus complexe. Comme le montrent les éditeurs de la récente « Pléiade », la formule est prise de l'*Andrienne* de Térence (« *quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possit* », v. 305-6), mais très vite elle passe en proverbe, en partie comme critique de la politique du roi de France⁹. Et à côté des auteurs cités par la « Pléiade » (Bodin, Gentillet), il convient d'ajouter que cette citation de Térence revient aussi dans deux ouvrages de saint Augustin, *De civitate Dei* (25, « *De vera beatitudine* ») et *De Trinitate* (13, VII 10).

Il est donc question d'une expression proverbiale, mais qui connaît des applications politiques et religieuses. Son insertion, en cette phrase de clôture de chapitre, est un effet savamment calculé par Montaigne, une intervention dans un débat actuel et cependant en retrait sur lui pour mieux en méditer les implications. Il fait ressortir en effet la parfaite ambiguïté de la démarche royale :

cela est digne de consideration, que l'Empereur Julian se sert, pour attiser le trouble de la dissention civile, de cette mesme recepte de liberté de conscience que nos Roys viennent d'employer pour l'estaindre. On peut dire, d'un costé, que de lacher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est esprendre et semer la division ; c'est préter quasi la main à l'augmenter, n'y ayant aucune barriere ny coercion des loix qui bride et empesche sa course. Mais, d'autre costé, on diroit aussi que de lascher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est les amolir et relacher par la facilité et par l'aisance, et que c'est émousser l'éguillon qui s'affine par la rareté, la nouveleté et la difficulté. (671-72)

7 Simon Goulart, *Mémoires de la Ligue*, Amsterdam, Arkstrée & Merkus, 1758, t. I, formule p. 115 dans la pièce « Exhortation et remontrance », p. 113-50.

8 *Le Reveille-Matin des Francois. Touchant les troubles & mouuemens de ce temps*, s. l., s. n., 1622, p. 12.

9 Montaigne, *Les Essais*, éd. Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. 1660, et p. 710, n. 5.

Un seul et même syntagme, « lacher la bride aux pars d'entretenir leur opinion », est susceptible de deux interprétations qui s'excluent l'une l'autre. Soumis à l'épreuve des guerres civiles, le raisonnement *in utramque partem* qui propose ces deux lectures (« On peut dire, d'un costé [...]. Mais, d'autre costé, on diroit aussi... ») se convertit du coup en symbole de la *stasis*, l'impossibilité de connaître « à certes » les répercussions de cette démarche. L'argumentation s'immobilise dans une impasse cognitive qui est moins un équilibre sceptique qu'une réelle aporie concernant l'avenir. Cette réflexion se fonde aussi sur l'impossibilité du magistère de l'histoire, Julien l'Apostat n'étant cité que pour mettre en évidence l'écart entre l'actualité de 1576 et une même politique appliquée dans des circonstances similaires. Blocages sans issue coupés de l'exemple du passé comme de l'avenir : la marge de manœuvre en est réduite. Et pourtant Montaigne s'ingénie à relancer la question par un geste qui pourrait n'apparaître à première vue qu'une courtoisie lorsqu'il finit par accentuer la part de semblant que la monarchie française avait investie dans cette affaire : la liberté de conscience, c'est un leurre, un stratagème, comme le veut Denis Crouzet, pour qui la simulation, comme par ailleurs la contradiction, le paradoxe et le doute, est au cœur de la tactique des derniers Valois¹⁰. La concession octroyée aux huguenots peut sembler faible, ou, selon la perspective, forte ; et cette phrase de clôture, pragmatique pour les uns, critique du pouvoir royal pour les autres, est aussi entre les mains de notre essayiste l'expression d'une double ambivalence, et par rapport au principe en question et par rapport à la stratégie monarchique qui l'étaye.

Il serait difficile de faire abstraction, ici, de la conjoncture politique, religieuse et historique et d'un Montaigne conscient de la complexité du tourbillon qui balaye son pays. Le passage porte l'empreinte profonde du moment historique en question et de la pensée qui le rumine. Il peut être conçu, entre autres choses, comme une rétorque potentielle à Mornay, comme une réécriture d'un proverbe, comme une appréciation (mais pas forcément une approbation) d'un subterfuge monarchique face au climat sectaire qui déchire le royaume. Parmi ces différentes propositions de lecture, et d'autres, le texte ne choisit pas : un seul fil conducteur ne suffit pas pour représenter l'embourbement de la France. Cela n'implique pas pour autant que les idées évoquées dans ces dernières lignes de II, 19 ne soient que momentanées ou passagères et ne s'attachent que superficiellement à la texture des *Essais*. Au contraire, elles y trouvent profondément leur écho. Le parallèle le plus manifeste en est le chapitre II, 15, où sont débattus les thèmes de l'obstacle qui aiguise le désir et de l'aisance qui l'é moussé. Tout comme II, 19, la fin de l'essai, long ajout consigné après 1588, introduit une illustration historique, en l'occurrence le

10 Denis Crouzet, *Le haut cœur de Catherine de Médicis*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 13.

château de Montaigne¹¹. Par un retournement de la perspective chronologique, cependant, l'essayiste contemple, trente ans après (vers 1590 ou 92), la conséquence de sa « politique » de l'aisance, de la non-résistance : « A l'aventure sert entre autres moyens l'aisance, à couvrir ma maison de la violence de nos guerres civiles. La defense attire l'entreprise, et la deffiance l'offense » (616). Son château ouvert à tous et que protège « un portier d'ancien usage et ceremonie » (616) n'a jamais été pris tout au long des guerres civiles. À qui ou à quoi Montaigne attribue-t-il finalement sa protection ? Il l'avoue franchement : parfois le ciel, le plus souvent la fortune ; aucune garantie, donc, sauf l'insondable ou l'aléatoire. Rien d'étonnant s'il médite dans II, 19 les dangers de la paix de 1576, ce « glaive double et dangereux » (654), par un va-et-vient entre l'intertextualité et l'événement qui reflète la nature double des *Essais*, pétris de culture et imbus d'histoire.

Un même infléchissement, un même jeu entre l'intertextualité et l'événement, affecte le questionnement sur le bon usage du scepticisme. Le contexte intellectuel n'était guère propice à son emploi. Un Gentian Hervet, chanoine de Reims et traducteur de *Adversus mathematicos* en 1569, soutient, on le sait, dans son épître dédicataire au cardinal Charles de Lorraine, la valeur de l'approche sextusienne dans la chasse aux hérétiques, et surtout aux calvinistes¹². À l'inverse, quelques années plus tard, en 1574, le controversiste calviniste, Georges Pacard, se prévaut d'Aristote et de Platon dans sa *Theologie naturelle* pour admettre une place au doute dans la philosophie et la théologie, quitte à conserver soigneusement le bon équilibre entre doute et certitude :

Platon disoit bien que la verité fuira celui qui ne doute d'aucune chose. C'est pourquoi Aristote dit qu'il n'est pas inutile de revoquer toutes choses en doute [...] mais aussi ils adjoutent [...] que le douter sera bon, s'il est suivi de certaine cognoissance. Et de là est aisé de cognoistre que leur intention n'a pas esté de nous amener a une incertitude perpetuelle, que nos esprits soient toujours en suspens, & sans aucune resolution.¹³

Les références à la philosophie sceptique, pourtant jamais explicitement nommée, sont claires : « revoquer en doute », « incertitude perpetuelle », « en suspens », « sans aucune resolution ». C'est là, pour Pacard, un lexique typique des « Epicuriens & Atheistes » que son livre a pour mission de combattre.

11 Voir notre étude « Translating Scepticism and Transferring Knowledge in Montaigne's House », in *The Culture of Translation in Early Modern England and France, 1500-1660*, éd. Tania Demetriou et Rowan Tomlinson, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 162-74.

12 *Sexti Empirici [...] contra mathematicos*, trad. Gentian Hervet, Paris, Lejeune, 1569, f. à2v. Voir Alain Legros, « La dédicace de l'*Adversus mathematicos* au cardinal de Lorraine, ou du bon usage de Sextus Empiricus selon Gentian Hervet et Montaigne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 15-16, 1999, p. 51-72.

13 Georges Pacard, *Theologie naturelle*, Niort, Troismailles, 1606, p. 20 (première édition 1574).

Le même souci anime le *De la verité de la religion chrestienne* de Philippe du Plessis Mornay, publié en 1582 et dirigé, comme l'ouvrage de Pacard, contre « les Athées [et] Epicuriens » entre autres « Infideles ». Mornay reconnaît l'existence d'une branche de philosophes appelés sceptiques qui ont mis le problème de l'existence de la divinité « plustost en surceance qu'en question¹⁴ ». Il les tourne en dérision par une critique ironique : « Mais il nous deuroit suffire, que ce sont ceux mesmes qui nient toutes les sciences, & mesmes celles qui gisent en demonstration ; qui font profession de douter de tout ce qu'ils voyent & qu'ils touchent, iusques à douter mesmes, s'ils sont ou ne sont pas¹⁵ ». Et Mornay de contester les sceptiques, trois pages durant, dans les domaines de la perception sensorielle, de l'évidence oculaire et de la déduction syllogistique, avant de conclure : « mais autres ne pouvoient ils estre contre une verité si manifeste & evidente [l'existence de la divinité] : Et aussi ose-je bien assurer, qu'ils en cognoissoient la fausseté ; mais ils avoyent comme serment de tout douter, & de tout contredire¹⁶ ». Mornay décrit le scepticisme au temps grammatical passé, comme s'il narrait un épisode de l'histoire de la pensée antique, et il est vrai qu'il ne cite pas d'adversaires précis parmi les philosophes de son temps, mais la véhémence de son attaque invite tout de même à penser qu'il ciblait clandestinement des tendances actuelles. Faut-il compter Montaigne parmi ce nombre ? En 1582, les *Essais* en étaient déjà à leur deuxième édition et Du Plessis Mornay aurait très bien pu prendre leur existence en considération. L'idée donne à réfléchir, même si l'on n'est pas encore en mesure d'apporter une réponse satisfaisante à cette question.

Il est néanmoins clair que l'intertexte pyrrhonien de Montaigne ne relève pas simplement de sources grecques, mais d'une actualité brûlante. C'est en connaissance de cause qu'il formule son interprétation du pyrrhonisme dans le cadre d'une incapacité manifestée par la langue de cerner la réalité du divin. L'essayiste s'insurge contre des formules restrictives telles que « Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut desdire » (527) et il cite de façon expresse un point particulier : « Aux disputes qui sont à present en nostre religion, si vous pressez trop les adversaires, ils vous diront tout destroussément qu'il n'est pas en la puissance de Dieu de faire que son corps soit en paradis et en la terre, et en plusieurs lieux ensemble » (527). C'était l'objection huguenote à la transsubstantiation. Montaigne y répond, non pas par une opposition polémique, ce qui ne ferait que provoquer à son tour un geste du même genre, mais par une définition neuve, devenue célèbre, de l'enjeu sceptique :

14 Philippe du Plessis Mornay, *De la Verité de la religion chrestienne*, Anvers, Plantin, 1582, p. 15.

15 *Ibid.*, p. 15-16.

16 *Ibid.*, p. 18.

Je voy les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en aucune maniere de parler : car il leur faudroit un nouveau langage. Le nostre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies : de façon que, quand ils disent : Je doute, on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouer qu'au-moins assurent et sçavent ils cela, qu'ils doutent. Ainsin on les a contraints de se sauver dans cette comparaison de la medecine, sans laquelle leur humeur seroit inexplicable : quand ils prononcent : J'ignore, ou : Je doute, ils disent que cette proposition s'emporte elle mesme, quant et quant le reste, ny plus ne moins que la rubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs et s'emporte hors quant et quant elle mesmes. (527)

Le passage opère une transformation dans la compréhension du scepticisme pyrrhonien, par une double réorientation qui le dote d'une valeur linguistique particulière et d'une fonction médicale. Le scepticisme est d'abord pour Montaigne un travail de sape, un mouvement au sein du langage présagé par le paradoxe du menteur crétois cité justement dans la même page de l'« Apologie ». De ce fait, le pyrrhonisme n'a pas d'essence stable ni de doctrine arrêtée, il n'est pas l'expression d'une croyance, mais d'une virtualité langagière corrosive, dont la puissance de dissolution de propositions affirmatives s'accompagne d'une autodestruction de l'émetique elle-même, une fois la tâche accomplie. Le scepticisme de Montaigne vise dans un second temps une hygiène mentale et une clarté conceptuelle, et l'essayiste dépasse infiniment ses contemporains dans l'idée qu'il se fait de la nature de cette philosophie, de son fonctionnement et de ses résultats. C'est pourquoi il refuse de cantonner cette idée dans la seule opposition idéologique en faisant de son « Apologie » une réplique catholique aux attaques protestantes. Plus radicalement et à plus grande échelle, il décèle dans le scepticisme le moyen d'exercer une pression sur les prémisses du débat et d'en révolutionner les données. L'intertextualité qu'il pratique connaît dès lors, elle aussi, une reconceptualisation, pour prendre des dimensions plus larges : autant externe qu'interne, elle est le moteur qui saisit les controverses, brise les positions fixes et les transforme en mobilité comme signe du « nouveau langage » (527) que le pyrrhonisme mériterait d'être aux yeux de Montaigne. Tout en respectant les interventions de l'auteur et sa spécificité historique, l'intertextualité montaignienne est un dynamisme et non une simple mimésis, encore moins une transcription de sources.

Le premier volet de notre tableau a donc cherché à montrer, à partir d'exemples précis, la façon dont Montaigne transmute les prémisses des matières qu'il traite tout en faisant de l'intertexte un creuset d'éléments qui impliquent l'activité de l'auteur en tant qu'agent. Notre second volet prendra les *Essais* comme intertexte pour pouvoir comprendre comment cette initiative a été accueillie à la Renaissance.

Le chapitre I, 31, « Des cannibales », présente ici un exemple de grande envergure. Tout, ou presque, semble avoir été dit à propos de ce chapitre. Il s'agira donc moins d'en redire les beautés que d'insister sur le réseau inter-

textuel que Montaigne crée plutôt que celui par rapport auquel il se situe¹⁷. Deux aspects saillants sont à relever dans sa discussion des cannibales, sa condamnation de la cruauté et de la violence. Dans l'un et l'autre cas, il est question de critères qui distinguaient à l'époque le civilisé et le raisonnable d'avec le barbare et l'inculte qui n'ont pas plus de raison que les bêtes. Le chapitre I, 31 présente toutefois un développement en trompe-l'œil, car la véritable découverte du Nouveau Monde a lieu en Europe et non plus en Amérique : le vrai monde inconnu est celui des guerres de religion de France, où la cruauté sévit, où la transgression aux normes chrétiennes et civiles est courante et où le comportement des adversaires les ravale au rang de bêtes ; monde « inconnu » **précisément dans la mesure où l'autodéfinition occidentale** exclut d'office toute comparaison avec l'inhumain et le bestial dont les cannibales sont théoriquement l'emblème, mais dont les Français, plus que les cannibales, sont en réalité l'incarnation. Sous couleur de commenter les pratiques sociales et guerrières brésiliennes, Montaigne intervertit les termes du débat, si bien que le Nouveau Monde est transformé en grille d'interprétation du Monde Ancien et lance un défi aux poncifs que ses compatriotes français cultivaient à propos d'eux-mêmes. Le dialogue avec les Brésiliens qui termine le chapitre met justement en évidence leur réaction étonnée devant la cruauté et la violence que les Français infligent à « leurs moitez [...] mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté » (213).

Ces leçons ont été vite comprises par des lecteurs contemporains de Montaigne. S'agissant de la condamnation de la cruauté, sa démarche rejoindrait celle de Las Casas, d'après le témoignage des *Serees* de Guillaume Bouchet, c'est-à-dire que l'essayiste est implicitement perçu comme un défenseur des indigènes et un critique des Européens¹⁸. Par ailleurs, Bouchet, qui cite les échanges avec les Brésiliens du chapitre I, 31, souligne ensuite la miséricorde dont les indigènes font preuve : « ils sont si pitoyables que leur compassion & humanité ne s'estend pas seulement entr'eux, mais aussi ils ont commiseration des bestes brutes¹⁹ ». Et il ajoute à cette observation une citation prise justement dans « De la cruauté », à savoir que « nous devons la justice aux hommes, & la grace & benignité aux autres creatures²⁰ ». Si Bouchet prêche en faveur de la compassion cannibale, c'est que la réalité française était aux antipodes de ce comportement ; Denis Crouzet et Jean-Marie Le Gall citent un exemple parmi une foule, celui des Églises réformées qui « se plainquirent ainsi vers 1595 des

17 Voir John O'Brien, « 'Le Propre de l'homme' : Reading Essais I.31 in Context », *Forum for Modern Language Studies*, à paraître.

18 Guillaume Bouchet, *Troisiesme livre des Serees*, Paris, Perrier, 1598, f. 316v. Évocation de Las Casas aussi chez Nicolas de Cholières, *Les neuf matinees*, Paris, Richer, 1585, p. 5.

19 Bouchet, p. 238 (numérotation irrégulière entre pagination et foliotation).

20 Bouchet, p. 239 ; Montaigne, *Essais*, II, 11, 435.

violences qui leur sont infligées par des ennemis dénaturés en bêtes sauvages et ignorant toute compassion²¹ ». Dénaturation, bestialité, violence, absence de compassion : les critères de la conduite humaine ne se distinguent plus de leurs contraires.

Ces analyses, si perturbantes pour la perspective européenne, se trouvent renforcées par le bafouage de la religion que représentaient le massacre et la boucherie. Là encore, le cannibalisme passait en principe pour « la transgression la plus absolue par rapport à l'ordre chrétien de vie », comme l'affirment Crouzet et Le Gall²². Là encore, cependant, la critique par Montaigne des pratiques sauvages des guerres civiles de France a eu son effet sur ses contemporains qui s'inquiétaient du déclin des valeurs chrétiennes et du gommage de la frontière qu'ils croyaient absolue entre le chrétien civilisé et le cannibale aussi athée que barbare. Un cas pourra retenir notre attention : celui d'Adrien II de Boufflers, seigneur de Boufflers, dont *Le Choix de plusieurs histoires et autres choses memorables* fut publié en 1608. Son chapitre « D'aucuns Canibales » est une refonte et une expansion de l'épisode du chapitre I, 31 où est décrite la rencontre avec les cannibales à Rouen en 1562. Les cannibales de Boufflers reprennent les mêmes motifs que Bouchet et, avant lui, Montaigne. Tout en exprimant leur admiration au roi Charles IX quant à la splendeur de la ville de Rouen, ils s'indignent devant la disparité entre les riches et les pauvres, l'indifférence morale des nantis envers le sort de ceux qui mendient à leur porte, et leur absence de compassion et d'humanité, à tel point qu'ils s'étonnent que les pauvres ne se révoltent pas contre les riches. Boufflers tire de ce dialogue une conclusion non seulement éthique, mais religieuse :

Certainement ce nous est une grande vergongne, que ces gens agrestes despourvus de civilité, & qui n'ont autre cognoissance de la raison, sinon ce qu'ils peuvent apprendre de leur naturelle propension : Neantmoins ils font leçon à nous autres Chrestiens, encores que soyons esclairez de la lumiere Evangelique, & instruits des saints Docteurs qui entre autre doctrine nous enseignent la charité & à mettre en pratique les œuvres de misericorde envers nostre prochain.²³

Boufflers poursuit le même thème religieux dans la suite de ces remarques et dans le reste du chapitre. Mais l'essentiel et le remarquable, c'est que les cannibales, devenus philosophes de la raison naturelle, enseignent désormais la morale aux chrétiens français. Et la description donnée des Brésiliens dans cet extrait insiste sur leur rusticité, sur leur absence de civilité, sur

21 Denis Crouzet et Jean-Marie Le Gall, *Au péril des guerres de Religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 57.

22 *Ibid.*, p. 54.

23 Adrien de Boufflers, *Le Choix de plusieurs histoires & autres choses memorables*, Paris, Mettayer, 1608, p. 901.

leur humanité innée ; d'anthropophagie, de barbarie, point de nouvelles. Le retournement de la situation est accompli ; on est au point le plus éloigné de la sauvagerie communément attribuée aux habitants du Brésil. Dans ce schéma, le rôle joué par l'intertexte montaignien est indispensable. Ce n'est pas uniquement que le chapitre I, 31 modifie les données intertextuelles par l'emploi qu'il en fait, mais qu'il transmet ces modifications à des lecteurs contemporains ou postérieurs ; si bien que, mué lui-même en intertexte, il révolutionne à son tour son contexte d'arrivée.

Plénitude du texte, vide du sujet humain : tel était au départ, donc il y a plus de 40 ans, l'un des présupposés de l'intertextualité. Grâce à la notion d'intertextualité, nous sommes en effet passés dans les dernières décennies du XX^e siècle d'un seul agent (l'auteur, dépositaire unique du sens de son ouvrage) au texte comme déclencheur de significations et au lecteur comme participant actif à la production du sens. Ce n'était pas peu de chose. L'évolution conceptuelle survenue depuis cette date nous a toutefois portés à repenser quelque peu l'intertextualité par rapport aux *Essais*, mais aussi par rapport à l'agent dont l'activité textuelle est la trace et qui assume la responsabilité éthique de ses positions intellectuelles. Concevoir l'auteur comme une seule modalité du texte, ce serait éliminer cet agent, cet acteur, et entamer la spécificité historique des *Essais*, par laquelle ils agissent sur leur contexte. Néanmoins, dans cette nouvelle conception, il ne s'agirait pas d'un auteur qui surplomberait son texte et lui attribuerait un sens immuable ; il serait plutôt question de celui qui, de connivence avec le lecteur, mettrait en marche le débat et en assurerait la pertinence en servant de truchement entre l'actualité événementielle, philosophique, politique, littéraire ou autre et les *Essais* où s'écrit cette actualité. Ce n'est pas diminuer l'importance de l'auteur, mais replacer son rôle dans la perspective d'un texte dont le mouvement perpétuel exclut toute revendication de l'autorité.

Entre l'auteur ainsi conçu, l'intertextualité et le lecteur, il y a une association et non une concurrence et le travail de cette coopération triangulaire produit dans les *Essais* un foyer d'investigation, de questionnement, de *skepsis*. C'est dire que les *Essais* sont autant puissance que productivité, ils ne sont pas uniquement une mosaïque d'autres textes, mais la transformation de l'enjeu du débat dans quelque domaine que ce soit ; ils lancent des développements conceptuels qui remettent en question les routines intellectuelles et les orientent vers des horizons nouveaux. L'intertextualité est pleinement partie prenante dans cette entreprise. Elle allie fonction et valeur, les mécanismes du texte et la qualité de la lecture, les procédés de composition et la dynamique de la parole. Elle continue de ce fait à remplir une mission essentielle, en obligeant le lecteur des *Essais* à scruter avec une attention toujours plus accrue les configurations textuelles léguées par l'antiquité ou provoquées par la conjoncture et organisées par montages en postulats

instables ou provisoires propres à **stimuler l'enquête**. Bref, l'intertextualité montaignienne est ce principe qui, sous l'égide d'une action menée de concert par le lecteur et l'auteur, célèbre non seulement l'avènement d'une écriture, mais encore et surtout l'activité d'un écrit.

John O'Brien

University of Durham

Résumé

A partir d'exemples pris dans les guerres de religion et le scepticisme, l'intertextualité montaignienne est pensée non comme une concurrence entre elle et l'auteur dont le prix serait la célèbre « mort de l'auteur », mais comme une collaboration entre l'auteur et le lecteur au profit de la spécificité historique des *Essais*. Sont ainsi mis en valeur les *Essais* comme fruit d'une activité qui met l'accent sur la transformation des données de l'enquête menée par la *skepsis*.

Mots-clés

Intertextualité, guerres de religion, scepticisme, cannibales, liberté de conscience.

Abstract

Using examples from the Wars of Religion and Scepticism, Montaigne's intertextuality is examined not as a rivalry between it and the author, the cost of which is the famous "death of the author", but as a collaboration between the author and the reader to the advantage of the historical specificity of the *Essais*. This highlights the *Essais* as the fruit of an activity which emphasizes the transformation of the basis of enquiry led by *skepsis*.

Keywords

Intertextuality, Wars of Religion, skepticism, cannibals, freedom of conscience.