

Title	Sur le <<suffisant lecteur>> chez Montaigne
Sub Title	モンテーニュにおける「有能な読者」について
Author	竹中, 公二(Takenaka, Koji)
Publisher	慶應義塾大学フランス文学研究室
Publication year	2016
Jtitle	Cahiers d'études françaises Université Keio (慶應義塾大学フランス文学研究室紀要). Vol.21, (2016.) ,p.94- 109
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20161201-0094

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Sur le « suffisant lecteur » chez Montaigne

Koji Takenaka

Quel serait le lecteur idéal des *Essais* ? Avant même de se poser la question, on pourrait croire avoir trouvé la bonne réponse chez Montaigne lui-même : « Un suffisant lecteur descouvre souvant és escrits d'autruy des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et apperceues, et y preste des sens et des visages plus riches » (« Divers Evenemens de Mesme Conseil », I, 24/23, p. 132¹). La critique a depuis longtemps privilégié cette expression de « suffisant lecteur » dont elle a fait un lieu commun concernant la lecture la plus accomplie des *Essais*. Mais, Montaigne ne va pas jusqu'à affirmer que ce constat devrait s'appliquer à son propre ouvrage.

Dans les *Essais*, l'expression de « suffisant lecteur » pourrait désigner Plutarque et encore, d'une certaine façon, Estienne de La Boétie. En effet, l'essayiste reprend l'idée de la lecture plurielle lorsqu'il recommande la fréquentation des grands hommes antiques à travers des livres d'histoire dans « De l'institution des enfans » (I, 26/25) ; il prend à titre d'exemple Plutarque, non seulement en tant qu'auteur des *Vies parallèles*, mais aussi en tant que lecteur de Tite-Live : « J'ay leu, dit-il, en Tite-Live cent choses que tel n'y a pas leu. Plutarque en y a leu cent, outre ce que j'y ay sceu lire, et, à l'aventure, outre ce que l'auteur y avoit mis » (p. 162). Ensuite, Montaigne donne une réflexion sur le style et le mode d'emploi de l'historien grec, en disant qu'il faut apprendre

¹ Toutes nos références aux *Essais* de Montaigne renvoient à l'édition établie par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007.

à tirer profit de ses écrits, bien qu'ils soient souvent laconiques, à la manière de La Boétie qui, lui, s'est inspiré « peut estre » d'un seul mot de Plutarque pour se mettre à rédiger le *Discours de la servitude volontaire*. Attribuant ainsi l'origine du chef-d'œuvre de l'ami perdu à une petite remarque de Plutarque, Montaigne tente de dresser pour ainsi dire l'image d'un « suffisant » écrivain, à savoir celle d'un essayiste.

Cependant, la liberté d'interprétation a son revers. Montaigne le reconnaît bien, non seulement dans sa fameuse critique de la glose, mais encore à travers la réception contemporaine du *Discours* de La Boétie : « Et, dit-il, si à toute force, je n'eusse maintenu un amy que j'ay perdu, on me l'eust deschiré en mille contraires visages » (III, 9, p. 1029) Cette phrase condamne sans doute plusieurs publications contrefaites que le camp protestant fit du *Discours* au lendemain de la Saint-Barthélemy avec de terribles infléchissements du texte de La Boétie. Si de tels contresens font partie de la licence d'interprétation, la dernière citation pourrait contredire l'idée de « suffisant lecteur ».

La présente étude a pour but de rendre compte de ce conflit, que Montaigne articule en silence, entre la pluralité de lecture et l'excès d'interprétation. Or, un pareil dilemme se lit également dans le Prologue du *Gargantua*, où Rabelais explique de quelle manière il souhaite qu'on lise son ouvrage. Nous allons d'abord examiner le « suffisant lecteur » de Montaigne dans son contexte, avant d'analyser ensuite la préface d'Alcofribas, ce qui nous conduira à la tradition antique de l'*interpretatio scripti*. Nous nous interrogerons enfin sur le rapport entre cette tradition rhétorique et le « suffisant lecteur »².

² Sur le « suffisant lecteur », voir M. Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1979, p. 289-298 ; T. Cave, « Problems of reading in the *Essais* », *Montaigne. Essays in memory of Richard Sayce*, ed. I. D. McFarlane et I. Maclean, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 142 sq. ; A. Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie*, Paris, Seuil, 1993, p. 63-71 ; R. L. Regosin, *Montaigne's Unruly Brood. Textual Engendering and the*

« Lecteur suffisant » face à la pensée de l'auteur

Comme l'indique le titre — ce qui n'est pas toujours le cas chez Montaigne —, l'essai « Divers evenemens de mesme Conseil » étudie l'antinomie entre les actions émanant d'intentions similaires et leurs résultats divergeants. Il tire son enjeu de deux exemples de récit sur lesquels s'ouvre le chapitre et qui concernent tous deux l'attitude d'un puissant face au projet d'un assassinat avorté : pardonner au suspect d'une tentative d'assassinat n'est pas toujours suivi d'une répercussion positive. Montaigne en dégage ce constat sur la suprématie du hasard par rapport à la pensée humaine : « Tant c'est chose vaine et frivole que l'humaine prudence : et au travers de tous nos projects, de nos conseils et precautions, la fortune maintient tousjours la possession des evenemens » (p. 131). L'accent est mis sur la limite de la sagesse humaine.

Le reste du chapitre, constitué en bonne partie d'ajouts écrits après la première édition de 1580, est consacré au rôle que peut jouer la confiance envers le hasard, qui se révèle plus efficace que la « prudence ». Entre ces deux parties s'intercale une observation sur le rapport entre la « fortune » et les arts comme la médecine, la poésie, la peinture. C'est à ce moment-là qu'apparaît la référence au « suffisant lecteur » :

Or je dy que non en la medecine seulement, mais en plusieurs arts plus certaines, la fortune y a bonne part. Les saillies poëtiques, qui emportent leur autheur, et le ravissent hors de soy, pourquoy ne les attribuerons nous à son bon heur, puis qu'il confesse luy mesme qu'elles surpassent sa suffisance et ses forces, et les recognoit venir d'ailleurs que de soy, et ne les avoir aucunement en sa puissance : non plus que les orateurs ne disent avoir en la leur ces mouvemens et agitations extraordinaires, qui les poussent au delà de leur dessein ? [...] Mais la fortune montre

Challenge to Paternal Authority, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 94-96 ; G. Mathieu-Castellani, « Lire “outre ce que l'auteur y a mis” », *Montaigne Studies*, vol. IX, n^{os} 1-2, 1997, p. 5-16.

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. Un suffisant lecteur descouvre... (p. 131 *sq.*).

Montaigne rapporte ainsi à l'intervention du hasard la part divine d'une œuvre d'art qui dépasse les capacités et le dessein de son auteur. Il faut alors corriger notre première lecture du « suffisant lecteur », puisque les phrases citées portent non pas sur la réception esthétique, mais sur le rapport entre la création artistique et la « fortune » : le « suffisant lecteur » n'est qu'un récepteur qui tombe, par hasard, sur du sublime resté inaperçu par l'auteur.

Il semble donc raisonnable de limiter la part de la « fortune » à ce qui est latent dans les ouvrages. Montaigne paraphrase le couple des termes « graces et beautez » par le mot « perfections » avant de développer une autre idée, celle de la lecture inventive. Les découvertes contingentes du sublime dans un texte se distinguent de l'interprétation polysémique qui les suit (« et y preste des sens et des visages plus riches »), dans la mesure où ce travail de réécriture ne peut que s'ajouter à l'excellence du texte qui s'est déjà rencontrée, grâce à l'impulsion de l'aléatoire, sous la plume de l'auteur. Ainsi le propre du « suffisant lecteur » consiste-t-il en deux différentes parties : dévoiler de hautes qualités, inexploitées, du texte et l'investir de nouveaux sens. Cette dualité de la lecture plurielle peut correspondre à la distinction que nous avons vue dans l'introduction entre le Plutarque lecteur et le La Boétie essayiste, alors que Montaigne y parle de l'histoire et, dans le dernier extrait, de la poésie.

La relative cohérence de l'essai (I, 24/23) permet de dire que, ce qui est en jeu avec le « suffisant lecteur », ce n'est pas tant la compétence de l'interprète que l'« intention » de l'auteur. En effet, Montaigne ne s'attarde guère sur la lecture plurielle, mais étend son propos à l'art de la guerre pour affirmer une domination similaire de la « fortune » dans cette sphère en ce qui concerne « la deliberation et le conseil » (p. 132). Or, Montaigne associe son idée sur l'inspiration poétique

à la tradition de l'*Ion*, où Socrate dénie à son interlocuteur la prétention de rhapsode qui consiste à interpréter la « pensée (διάνοια) » d'Homère (530c)³ : le rhapsode ne saurait juger de l'épopée homérique, parce que « [tant] de belles idées (πολλὰ καὶ καλὰ διάνοια) » (530d) ou « tant de belles choses (πολλὰ καὶ καλὰ) » (534b, 541e, 542a) qu'il exprime sur Homère ne viennent pas des connaissances de l'art, mais de l'enthousiasme (542a). Quant au « suffisant lecteur », ses trouvailles textuelles, qu'il doit au hasard, n'ont elles non plus rien à voir avec la pensée de l'auteur qui n'a pu les créer ni les mettre lui-même dans son ouvrage : la polysémie du texte n'apparaît qu'en dehors de la portée du dessein premier de l'auteur.

Steven Randall rapproche l'idée de « suffisant lecteur » d'une conception de la lecture que Plutarque formule dans son traité connu sous le nom de *De audiendis poetis*, ou bien, d'après la traduction du titre donnée par Amyot, *Comment il fault que les jeunes gens lisent les poetes, et facent leur profit des poesies*⁴. Selon le critique américain, Plutarque recommande une interprétation du texte, qui soit morale et indépendante de l'intention de l'auteur, ce qui convenait à l'enseignement humaniste prêché par Érasme, et était certainement partagé par Montaigne. Cependant, à lire de près ce traité de Plutarque, on remarquera que ce qui y est mis en question, c'est moins l'intention de l'auteur que les mensonges des poètes. Le but de l'écrivain grec consistait à initier de façon plus agréable les jeunes à la philosophie à travers la lecture de la poésie, notamment les épopées d'Homère. Un problème se posait alors puisqu'on

³ Platon, *Ion* dans *Œuvres complètes*, t. V, 1^{re} partie, texte établi et trad. par L. Méridier, 5^e tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 30.

⁴ St. Rendall, « *Mus in Pice : Montaigne and Interpretation* », *MLN*, vol. 94, n°5, 1979, p. 1063. Pour la traduction d'Amyot, nous nous référons aux *Œuvres morales & meslees de Plutarque*, Paris, M. de Vascosan, 1572. Pour l'édition et les annotations du texte grec, nous consultons Plutarch, *How to study poetry (De audiendis poetis)*, ed. R. Hunter et D. Russell, Cambridge, CUP, 2011.

rencontrait souvent des vices dans les actions et les paroles des dieux et des héros. C'est pourquoi Plutarque a adopté la correction morale des poèmes.

Pour autant, il ne doute jamais de la valeur éthique des préceptes homériques, ce qui le conduit à chercher l'équilibre entre les mots du poète et leur sens vrai. En principe, Plutarque s'emploie à rectifier les « opinions » et « sentences » apparaissant dans les poèmes en conseillant de consulter le contexte dans lequel elles sont émises et les caractères des personnages qui les ont énoncées. Outre cette nature mimétique de la poésie qui contraint le poète à mentir, il souligne la polysémie des mots. Cela dit, il arrive à Plutarque de parler de l'enseignement d'Homère lorsque, prenant à titre d'exemple l'histoire des infidélités de Mars et de Venus, il met en garde contre l'abus d'« expositions allegoriques (ἀλληγορία) », qu'on appelait autrefois « Sous-peçons (ὑπόνοιαι) »⁵. À l'interprétation de ceux qui prennent cette fable pour un mythe racontant l'effet de la conjonction des deux planètes homonymes, l'écrivain grec oppose, pour reprendre le terme choisi par Amyot, l'« intention » du poète de montrer des causes familières de la corruption des mœurs⁶.

Selon le relevé d'Isabelle Konstantinovic⁷, Montaigne a peu utilisé ce traité de Plutarque dans les *Essais*. Il est d'autant plus difficile d'imaginer que l'essayiste aurait approuvé une telle modération dans la lecture de la poésie, qu'il avait apprécié la version lucrétienne de l'histoire des adultères de Mars et de Vénus dans « Sur des vers de Virgile » (III, 5) pour la plénitude même de la pensée du poète dans les mots : « C'est la gaillardise de l'imagination qui esleve et enfle les parolles » (p. 916). D'un autre côté, dans l'« Apologie de Raymond Sebond » (II, 12), Montaigne se montre méfiant à l'égard de l'excès des interprétations contemporaines sur Homère :

⁵ *Œuvres morales & meslees de Plutarque*, f. 12 r^o.

⁶ *Ibid.*, f. 12 v^o.

⁷ I. Konstantinovic, *Montaigne et Plutarque*, Genève, Droz, 1989.

Est-il possible qu'Homere aye voulu dire tout ce qu'on luy fait dire [...] ? [...] Un personnage sçavant et de mes amis, c'est merveille quels rencontres et combien admirables il y fait naistre, en faveur de nostre religion : et ne se peut aysément departir de ceste opinion, que ce ne soit le dessein d'Homere [...] (p. 622 *sq.*).

Tenants de la pluralité de sens, Montaigne et Plutarque insistent tout de même chacun à leurs manières sur le « vouloir-dire » d'Homère lorsqu'il s'agit de critiquer des interprétations démesurées. Nous sommes ainsi reconduits au dilemme que nous avons prévu dans l'introduction, avec cette nouvelle (mais évidemment très ancienne) remarque : c'est à l'intention de l'auteur que se confronte l'invention du lecteur.

Lecteur charitable dans le Prologue du *Gargantua*

La critique l'a souvent noté, notre dernière citation de Montaigne ne laisse pas de rappeler le « Prologue de l'Auteur » du *Gargantua* où, comme par un revirement, Rabelais, sous le masque d'Alcofribas, semble rejeter tout ce qu'il avait avancé jusque-là sur la manière de savourer son ouvrage et d'en « sugcer la sustantifique mouelle » :

Croiez vous en vostre foy qu'oncques Homere escrivent l'*Iliade* et *Odyssee*, pensast es allegories, lesquelles de lui ont calfreté Plutarque, Heraclides Ponticq, Eustatie, Phornute : et ce que d'iceulx Politian a desrobé ? Si le croiez : vous n'approchez ne de pied ne de mains à mon opinion : qui decrete icelles aussi peu avoir esté songées d'Homere, que d'Ovide en ses *Metamorphoses*, les sacremens de l'evengile [...]. Si ne le croiez : quelle cause est, pourquoy autant n'en ferez de ces joyeuses et nouvelles chronicques ? Combien que les dictans n'y pensasse en plus que vous qui paradventure beviez comme moy⁸.

⁸ Rabelais, *Œuvres complètes*, éd. établie, présentée et annotée par M. Huchon, avec la collaboration de Fr. Moreau, Paris, Gallimard, 1994, p. 7. La référence à « Plutarque » désigne *Vie et poésie d'Homère* du Pseudo-Plutarque.

Le refus systématique de toute interprétation allégorique pourrait contredire l'incitation que le Prologue avait faite à lire le *Gargantua* « à plus hault sens ». À ce propos, tout en observant que les critiques n'avaient pas prêté assez d'attention pour voir avec quelle persistance Alcofribas souligne la « pensée », James Helgeson a insisté sur la contradiction irrésoluble entre l'idée de la pensée comme support de sens et l'opinion d'Alcofribas consistant à dire qu'Homère et Ovide ne pensaient pas aux allégories⁹.

Pour ce problème, Antoine Compagnon avait déjà indiqué une solution possible en renvoyant à « l'ancienne distinction rhétorique du juridique et du stylistique¹⁰ ». Il s'étayait sur les travaux de Kathy Eden¹¹ qui, elle, avait montré dans sa lecture intense de l'histoire de la rhétorique qu'il y avait une séparation capitale entre, d'un côté, les règles de lecture légale telles que Cicéron les expose comme *interpretatio scripti* (cf. *De Orat.*, I, XXXI, 140) et, de l'autre, l'exégèse grammaticale telle que Quintilien l'appelle *enarratio poetarum* (*De Inst. Orat.*, I, IV, 2). Ces deux principes s'accordaient pour distinguer l'intention et la signification.

Dans la tradition juridique de la rhétorique, un avocat, lorsqu'il s'agit d'interpréter des écrits légaux comme des lois ou des testaments, doit examiner l'opposition entre la lettre (*scriptum*) et l'intention (*voluntas*) pour accorder la priorité à celui de ces deux éléments qui apparaît le plus en faveur de sa cause. Selon le jeune Cicéron, le défenseur du *scriptum* peut attaquer son adversaire en

⁹ J. Helgeson, « “Ce que j’entends par ces symboles Pythagoriques” : Rabelais on meaning and intention », *Études Rabelaisiennes*, t. XLII, 2003, p. 82-84.

¹⁰ A. Compagnon, *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998, p. 60.

¹¹ K. Eden, « Hermeneutics and the Ancient Rhetorical Tradition », *Rhetorica*, vol. 5, n° 1, 1987, p. 59-86 ; *ead.*, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition. Chapters in the Ancient Legacy & Its Humanist Reception*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1997.

disant que celui-ci, tout en lisant « le texte que le rédacteur a laissé comme la marque, en quelque sorte, de sa propre volonté, [...] prétend la détecter par des conjectures personnelles (*domesticis suspicionibus*)¹² ». Cette stratégie, consistant à défendre l'esprit en restant fidèle à la lettre, est comparable à celle du Prologue du *Gargantua* si l'on considère qu'Alcofribas réduit les allégories d'Homère aux fantaisies propres des interprètes. De fait, en invitant ses lecteurs à avancer du « sens literal » à l'*altior sensus* de ce qu'ils *pensent* (« cuidiez ») être « dict en gayeté de cueur »¹³, il distingue toujours leurs pensées d'avec la lettre et la volonté de l'auteur : la recherche de l'intention auctoriale ne peut être identique à l'interprétation allégorique qui ne sert qu'à exprimer la pensée du lecteur.

Si le Prologue du *Gargantua* s'inspire de l'adage érasmien des Silènes d'Alcibiade¹⁴, Érasme se moque aussi, comme le souligne J. Chomarat¹⁵, de celui qui « s'efforce d'interpréter à l'aide de vaines allégories (*inanibus allegoriis*) toutes les histoires inventées par Homère¹⁶ ». De plus, il s'oppose à l'idée de « tirer vers la symbolique chrétienne (*ad Christianam allegoriam*) les fables des poètes¹⁷ », y compris l'*Ovide moralisé*, qu'il qualifie d'une « parfaite

¹² Cicéron, *De l'invention*, texte établi et trad. par G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994, II, XLIV, 128, p. 209. Le terme *suspicio* employé par Cicéron est un équivalent du grec ὑπόνοια, dont on a vu ci-dessus que Plutarque constate son remplacement par ἀλληγορία. Sur ce point, voir K. Eden, « Hermeneutics and... », art. cité, p. 79.

¹³ Rabelais, *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 6.

¹⁴ Voir l'introduction de J.-C. Margolin à sa traduction d'Érasme, *Les Silènes d'Alcibide*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. XXXVI-XLI.

¹⁵ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 573.

¹⁶ Érasme, *Adages*, trad. (latin et grec) et éd. dirigées par J.-C. Saladin, Paris, Les Belles Lettres, 2011, vol. II, n° 1839, p. 487.

¹⁷ *Ibid.*, n°1778, p. 460.

sottise¹⁸ ». En principe, Érasme réserve l'interprétation allégorique à l'Ancien Testament et maintient l'étude de « l'intention de l'auteur » dans l'exégèse¹⁹. Ainsi n'y a-t-il rien d'étonnant à voir un humaniste tantôt critiquer, tantôt priser l'allégorie en fonction de la légitimité des interprétations.

Par ailleurs, l'allégoriste de la *Moria* est lui-même victime d'interprétations malveillantes. Les attaques dont il a fait l'objet, concernant l'emploi de certains mots figurant dans l'Écriture, lui rappellent l'adage des *Sileni Alcibiadis*, comme en témoigne sa lettre à Dorpius (1515) : « ...dans mes *Adages* j'ai pu ainsi comparer les Apôtres à des Silènes ; il m'est même arrivé de dire que le Christ était un Silène. » Et d'ajouter : « Mais qu'un lecteur pieux et honnête (*aequus*) lise avec soin ce que j'ai écrit, et il approuvera cette opportune allégorie²⁰. » Or, J. Helgeson a effleuré cette question de l'équité chez Rabelais, pour lui substituer tout de suite celle de la charité²¹. Il est pourtant vrai que ces deux questions se recourent. D'un côté, l'équité est un concept juridique d'origine aristotélicienne qui consiste à élever l'esprit du nomotète au dessus des mots de la loi²². De

¹⁸ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, éd. P. S. Allen et H. M. Allen, t. III, 1517-1519, Oxford, OUP, 1913, p. 328 ; cité et trad. par J. Chomarat, *op. cit.*, vol. I, p. 422. Dans son édition du *Gargantua* (texte établi par R. Calder, Genève, Droz, 1970, p. 16), M. A. Screech a aussi rapproché cette lettre d'Érasme du Prologue de Rabelais.

¹⁹ J. Chomarat, *op. cit.*, vol. I, p. 577-579.

²⁰ Érasme, *La philosophie chrétienne*, introd., trad. et notes par P. Mesnard, Paris, Vrin, 1970, p. 121. Pour le texte latin, voir *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, éd. P. S. Allen, t. II, 1514-1517, Oxford, OUP, 1910, p. 104 (cité et analysé par K. Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, *op. cit.*, p. 2 sq.).

²¹ J. Helgeson, art. cité, p. 87.

²² Aristote, *Rhétorique*, t. I (Livre I), texte établi et traduit par M. Dufour, 3^e tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 1374b, p. 133 : « Etre équitable (ἐπιεικής), c'est indulgent aux faiblesses humaines ; c'est considérer non la loi, mais le législateur ; non pas la lettre de la loi, mais l'esprit (διδάσκων) de celui qui l'a faite ; non pas l'action, mais l'intention

l'autre, si, comme l'a suggéré E. Duval, l'expression « [interpréter] en la perfectissime partie » dans le Prologue du *Gargantua* peut être mise en relation avec l'idée érasmienne de l'« *Evangelica caritas* »²³, il conviendrait d'ajouter que c'est Augustin qui a donné une portée herméneutique au concept de charité : « Quiconque [...] tire de son étude une idée capable d'édifier l'amour (*caritas*) [...], sans rendre pourtant la pensée exacte de l'auteur dans le texte qu'il lit, ne fait pas d'erreur dangereuse²⁴ ». Seul le lecteur charitable se gardera de violer la pensée de l'auteur.

Le Prologue du *Gargantua* nous reconduit ainsi d'une manière ou d'une autre à la question de l'intention auctoriale. Si Alcofribas invite son lecteur à l'enthousiasme du vin en y identifiant l'essentiel de sa propre pensée, c'est que pour lui la sobriété est le signe de l'« esprit maling²⁵ » qui fausse le texte.

Lecture comme accommodation

L'idée de la lecture plurielle pourrait relever de la question grammaticale dans la mesure où elle présuppose la polysémie des mots. Plutarque écrivait déjà : « Comme les Grammairiens enseignent, [...] les mots prennent diverse

(προαίρεσιν) ; non pas la partie, mais le tout ».

²³ E. M. Duval, « Interpretation and the "Doctrine absconce" of Rabelais's Prologue to *Gargantua* », *Etudes Rabelaisiennes*, t. VIII, 1985, p. 14 sq.

²⁴ Augustin, *La doctrine chrétienne. De doctrina christiana*, texte critique du CCL, revu et corrigé, introd. et trad. de M. Moreau, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, I, XXXVI, 40, p. 128-9.

²⁵ Rabelais, *Tiers Livre* dans *Œuvres complètes* éd. cit., p. 372 : « Chascun abonde en son sens : mesmement en choses foraines, externes, et indifferentes, lesquelles de soy ne sont bonnes ne mauvoises : pource qu'elles ne sortent de nos cœurs et pensées, qui est l'officine de tout bien et tout mal : bien, si bonne est, et par le esprit munde reiglée l'affection : mal, si hors æquité par l'esprit maling est l'affection depravée. »

signifiante selon la diversité de la matière subjecte²⁶ ». Néanmoins, Montaigne a certainement bien connu la tradition juridique de l'*interpretatio scripti*, à travers sa formation de juriste et sa pratique en tant que magistrat²⁷. De fait, le début de « De l'Expérience » (III, 13) est amplement consacré à critiquer la tendance des juristes à multiplier la fabrication et l'interprétation de lois ainsi que l'incapacité de celles-ci à s'ajuster aux cas particuliers et toujours dissemblables : « Il y a, dit Montaigne, peu de relation de nos actions, qui sont en perpétuelle mutation, avec les lois fixes et immobiles » (p. 1112). En vérité, il répète partiellement la définition aristotélicienne de l'équitable selon laquelle il s'agit « d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité²⁸ ».

À cette critique de la jurisprudence s'ajoute celle du langage judiciaire :

Pourquoy est-ce, que nostre langage commun, si aisé à tout autre usage, devient obscur et non intelligible, en contract et testament : Et que celui qui s'exprime si clairement, quoy qu'il die et escrive, ne trouve en cela, aucune maniere de se declarer, qui ne tombe en doute et contradiction ? (p. 1113)

Montaigne rapporte ensuite la cause de l'obscurité dans les écrits juridiques à

²⁶ *Œuvres morales & meslees de Plutarque*, éd. cit., f. 14 v^o.

²⁷ Voir A. Tourmon, *Montaigne. La Glose et l'Essai*, [Presses universitaires de Lyon, 1983], Paris, Classiques Garnier, 2000, p. 185-202 ; I. Maclean, « Montaigne et le droit civil romain », *Montaigne et la rhétorique*, éd. J. O'Brien, M. Quainton, J. J. Supple, Paris, H. Champion, 1995, p. 163-176. Sur la jurisprudence humaniste, voir M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, texte établi, révisé et présenté par St. Rials, notes revues par E. Desmons, Paris, PUF, 2003, p. 454-487.

²⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, introd., trad., notes et index par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1959, V, 14, 1137b, p. 268. Sur ce point, voir K. Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*, op. cit., p. 101 sq. ; S. W. Farquhar, « Montaigne and the Law : "De l'expérience" », *Montaigne Studies*, vol. XIV, n^{os} 1-2, 2002, p. 37-48.

la recherche maniérée d'un style pompeux par les juristes. Puis, il fait observer un parallélisme entre les « menuës partitions » de leurs clauses et les interprétations infinies des lois. Quelques lignes plus loin, il évoque enfin, après le nom d'Ulpian, deux postglossateurs, Baltole et Balde, qui, comme il l'affirme après tant d'autres humanistes, n'ont fait qu'apporter plus de désaccords dans l'intelligence du *Digeste*. Ces propos visiblement centrés sur le texte juridique sont cohérents en ceci que Montaigne passe sous silence la question de la *voluntas*, sans quoi on ne pourrait pas vraiment parler de l'équité ni de l'obscurité. Leur but est en effet de souligner l'irréductibilité de l'expérience.

En revanche, dans l'essai « Que l'intention juge nos actions » (I, 7) qui s'ouvre sur une allusion à une règle de droit telle qu'elle se lit dans le *Digeste* (XIV, VI, 18), Montaigne affirme qu'« il n'y a rien en bon escient en nostre puissance, que la volonté » et qu'« en celle là [= la volonté] se fondent par necessité et s'establisent toutes les reigles du devoir de l'homme » (p. 53). Le titre du chapitre peut d'ailleurs être une réminiscence de la *Theologie naturelle* de Raymond Sebond, lequel écrit : « ...nos actions se jugent par nostre volonté ou intention²⁹ », ce qui nous laisse entrevoir une continuité de la tradition juridique dans la philosophie du Moyen Âge. Sur cette lancée, le chapitre de Montaigne est critique envers certains types de testaments qui contredisent les paroles que les mourants avaient tenues durant leur vie.

On peut alors s'interroger sur le rapport possible entre le « suffisant lecteur » et cette tradition juridique. Rappelons que la figure de Plutarque comme excellent lecteur de Tite-Live apparaît dans « De l'institution des enfans ». Là, à la suite du chapitre précédent intitulé « Du pedantisme », Montaigne, développant toujours l'opposition entre *res* et *verba*, présente une méthode pédagogique spécialement destinée à former le jugement. Juste après avoir recommandé la lecture des *Vies* de Plutarque, il n'oublie pas d'ajouter : « Mais

²⁹ *La Theologie naturelle de Raymond Sebon* [...], Paris, G. Gourbin, 1569, ch. 84, f. 85 v°. Voir la notule de ce chapitre de Montaigne (I, 7), éd. cit., p. 1341.

que mon guide se souvienne où vise sa charge [...]. Qu'il ne luy [= à son disciple] apprenne pas tant les histoires, qu'à en juger » (p. 162). Dans la même veine, Montaigne écrivait précédemment :

Qu'il [= le gouverneur] ne luy [= à son disciple] demande pas seulement compte des mots de sa leçon, mais du sens et de la substance. Et qu'il juge du profit qu'il aura fait, non par le tesmoignage de sa memoire, mais de sa vie. Que ce qu'il viendra d'apprendre, il le luy face mettre en cent visages, et accommoder à autant de divers sujets, pour voir s'il l'a encore bien pris et bien fait sien [...] (p. 156).

Il s'agit ainsi toujours d'apprendre à s'appropriier la matière de façon morale. Remarquons que dans la dernière phrase Montaigne propose deux méthodes pour juger du progrès : la mise en variation et l'accommodation. Ces deux aspects de l'examen peuvent se comparer à la dualité que nous avons discernée chez le « suffisant lecteur ». Quant au premier, le nombre symbolique de cent apparaît aussi dans la phrase concernant la lecture heuristique de Plutarque. Si la « fortune » intervient le plus souvent dans la lecture de la poésie, on pourrait au moins s'entraîner à lire dans l'histoire ce qu'elle ne raconte pas. Or, dans l'« Apologie », Montaigne reproche à l'esprit humain son extrême souplesse d'interprétation en disant qu'« il n'est aucun sens ny visage, ou droict, ou amer, ou doux, ou courbe, que l'esprit humain ne trouve aux escrits, qu'il entreprend de fouiller » (p. 621). La formation du jugement s'impose donc parce qu'elle permettra d'éviter de telles erreurs de l'esprit.

Nous nous intéresserons maintenant à l'accommodation, mode que mettrait en pratique le La Boétie essayiste. Dans « Du pédantisme », Montaigne emploie le verbe accommoder au sens de *s'approprier* : « Il leur [= de pédants] eschappe de belles parolles, mais qu'un autre les accommode » (p. 144). Or, le concept d'accommodation vient de la philosophie stoïcienne ; c'est Cicéron qui nous le

transmet en traduisant le verbe grec συνουκκειοῦν par *accommodare*³⁰. Ce concept stoïcien désignait à l'origine l'interprétation anachronique de la poésie par la philosophie. Plutarque y recourt dans le *De audiendis poetis* (36d)³¹. À la Renaissance, Érasme applique la notion d'*accommodatio* non seulement à l'allégorie au sens positif et négatif³², mais également à la théorie des *loci* en évoquant d'ailleurs l'image de l'abeille³³. Cette image, d'origine sénéquienne (*Lettres*, LXXXIV), de l'abeille comme lecteur se lit aussi dans « De l'institution des enfans », où, après avoir proposé l'accommodation, Montaigne, en parlant toujours de la manière de s'approprier l'apprentissage, dit une page plus loin : « Les abeilles pillotent deça delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur » (p. 157). La maîtrise de la technique de l'accommodation mène à la perfection de l'art de l'appropriation.

Pour finir, on peut songer à un passage où Montaigne recourt lui-même à l'accommodation. Dans « De l'Amitié » (I, 28/27), il évoque l'histoire de Caius Blossius, soupçonné d'avoir fomenté une sédition avec son ami Tiberius Gracchus : Blossius a répondu qu'il y aurait obéi au risque de nuire à l'autorité des consuls parce qu'« il tenoit, dit Montaigne, la volonté de Gracchus en sa manche, et par puissance et par cognoissance » (p. 196). Cette remarque peut

³⁰ Cicéron, *La nature des dieux*, trad. et commenté par Cl. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002, I, XV, 41, p. 20. Voir sur ce point K. Eden, *Hermeneutics...*, *op. cit.*, p. 31, n. 21.

³¹ Plutarque, *How to study poetry*, éd. cit., p. 205.

³² Voir par exemple *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*, t. III, éd. cit., p. 328 : « ...quod omnes Ouidianas fabulas ad Christum accommodat ». Sur l'allégorie et l'accommodation chez Érasme, voir M. Hoffmann, *Rhetoric and Theology. The Hermeneutics of Erasmus*, University of Toronto Press, 1994, p. 106-112 et K. Eden, *Hermeneutics...*, *op. cit.*, p. 70 sq.

³³ Érasme, *De copia*, dans *Opera omnia*, t. I, Hildesheim, Georg Olms, 1961, 121 A ; cité et trad. par J. Chomarat, *op. cit.*, vol. II, p. 802.

s'opposer à l'opinion de Cicéron qui qualifie la réponse de Blossius de « scélératesses³⁴ ». En vérité, Montaigne parle de sa propre amitié : « ...aucune de ses actions [= de La Boétie] ne me sauroit estre présentée, quelque visage qu'elle eust, que je n'en trouvasse incontinent le ressort » (p. 196). À l'encontre du sévère jugement de Cicéron, Montaigne accommode ainsi l'histoire de Blossius à son amitié avec La Boétie, afin de faire mieux admettre l'intégrité de ce dernier à « ceux qui n'ont peu cognoistre de pres ses opinions et ses actions » (p. 201). Notons qu'il s'appuie ici sur l'opposition juridique entre action et intention ; son procédé d'accommodation est renforcé par la prétention, prêtée à Blossius, à avoir le mieux réussi à saisir la volonté de l'ami.

Cette ultime familiarité chez Montaigne de l'accommodation et de la tradition juridique peut s'expliquer par la transposition de cette dernière sur l'opposition rhétorique telle qu'il l'a introduite dans son programme d'éducation, entre *res* et *verba*. Nous avons vu que le « suffisant lecteur » consistait en deux différents modes de lecture : découvertes fortuites du sublime dans la poésie ou interprétation heuristique de l'histoire, et investissement de nouveaux sens dans le texte lu. Si ces deux modes ont tendance à se libérer de l'intention de l'auteur, le « suffisant lecteur » ne tombera pas pour autant dans l'erreur de l'excès d'interprétation parce qu'il doit avoir, au lieu de l'équité aristotélicienne, un jugement bien formé qui lui permet de bien s'approprier la matière.

³⁴ Cicéron, *L'Amitié*, texte établi et trad. par Fr. Combès, introd. et notes de Fr. Prost, 4^e tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2011, XI, 37, p. 51.