

# L'expérience chez Montaigne

— 1<sup>re</sup> partie —

TSUTSUI Nobuyasu

D'emblée, le mot pose une question d'ordre épistémologique: Montaigne est-il empiriste, et les *Essais* sont-ils la « présentation d'un nouvel empirisme rationnel »<sup>1)</sup>, comme son scepticisme, par analogie avec le surnom de Sextus Empiricus, une des sources majeures, le fait croire à certains chercheurs ? Bien plus, « sous les ruines accumulées par Pyrrhon », Montaigne est-il positiviste qui veut bâtir sur « une base solide » du « fait positif »<sup>2)</sup>, comme P. Villey le pensait ? Mais pour en arriver à cette conclusion, il faut que, son expérience étant cumulative, les différentes étapes de son passé se soient bien adéquatement superposées de manière à faire découvrir à son présent le caractère répétitif et invariable du temps et de la vie. Le mot d'expérience a donné son nom au chapitre final des *Essais* (III, 13), preuve de la haute importance de la notion-mot chez notre écrivain. Mais, avant d'aborder ce chapitre, nous parcourons tous les livres des *Essais*.

## Expérience dans l'Antiquité

Faisons brièvement l'historique du mot<sup>3)</sup>. En dehors du sens scientifique d'expérimentation, sens moderne<sup>4)</sup>, l'expérience signifie deux choses: primo, le fait d'éprouver quelque chose sur le mode effectif et factuel, secundo, la connaissance pratique acquise par ce genre de contacts accumulés avec la réalité, et entre ces deux moments distincts la confusion se constate assez fréquemment<sup>5)</sup>. Mais dans l'histoire de la philosophie le deuxième sens est le plus important, depuis Aristote qui a défini la notion (*empeiria*) au début de la *Métaphysique* à la fois comme accumulation efficace, propre à l'homme, de plusieurs souvenirs d'une même chose, et, en tant que telle, comme voie obligée de la science (*épistémè*) et de l'art (*technè*) qui ne sont rien d'autre qu'un jugement universel établi sur un même objet à travers différentes représen-

tations de l'expérience<sup>6</sup>). Et cette hiérarchie de valeur entre expérience et théorie, Aristote l'hérite de son maître Platon<sup>7</sup>, qui a discuté dans le *Gorgias* du statut de la rhétorique — pour les sophistes, elle est un art (*technè*), tandis que pour Socrate, elle n'est qu'une expérience (*empeiria*), à savoir une simple routine (*tribè*)<sup>8</sup>. Cependant, entre l'Académie et le Lycée, il ne faudrait pas oublier une différence de position fondamentale en face des choses de la Nature: l'école de Platon est spéculative et théorétique, plongée dans les sciences abstraites (mathématiques), tandis que celle d'Aristote est plus empirique, tournée vers la recherche taxinomique dans les sciences naturelles<sup>9</sup>. En effet, Platon croit que le savoir consiste dans une réminiscence (*anamnèsis*) de la Vérité originelle<sup>10</sup>, mais pour Aristote, le savoir provient de l'unification intellectuelle des divers gardés par le souvenir (*mnèmè*), ces divers successifs et réservés dans l'âme étant l'expérience<sup>11</sup>. Par la suite, la notion prend, à l'époque hellénistique, une nouvelle dimension. Chez les stoïciens, la théorie du sensualisme apporte de l'importance à la notion: l'âme humaine, à la naissance, est une table rase où la sensation va inscrire ses données successives, et ainsi l'expérience va s'y constituer, « car expérience n'est autre chose, qu'un amas et multitude de plusieurs semblables représentations déjà »<sup>12</sup>. D'autre part, les sceptiques s'opposent au sensualisme médiat des stoïciens, et faisant abstraction de l'intellection par *épochè* (suspension du jugement), réhabilitent l'expérience de la vie quotidienne (*bios*), accréditée par un critère de l'action qu'est l'apparence (*phainomenon*) ou sensation immédiate<sup>13</sup>.

Dans la médecine grecque divisée en trois écoles: rationnelle, empirique et méthodique, le rang accordé à l'expérience diffère d'une école à l'autre<sup>14</sup>. L'école rationnelle<sup>15</sup>, de nature étiologique, croyait que la thérapie se réaliserait en remontant des phénomènes (symptômes) aux causes cachées (agents pathogènes<sup>16</sup>) par voie d'inférence et d'hypothèse. Galien a caractérisé la méthode rationnelle comme faisant appel à « l'inférence indicative liée à l'expérience »<sup>17</sup>. En doutant que la nature au-delà des phénomènes soit saisissable<sup>18</sup>, l'école empirique, constituée au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., contestait pour sa part la méthode « dogmatique » des rationalistes, et croyait que toute connaissance médicale venait de l'expérience. Les empiriques distinguaient plusieurs types d'expérience: celle « par rencontre » — par

incident surajouté à la maladie —, celle improvisée — essai instinctif du patient —, celle imitative — adoption du même procédé dans des cas analogues —, et celle technique — fondée sur la pratique des spécialistes —, et ainsi admettaient, outre les multiples expériences faites par un seul individu, l'expérience cumulée des médecins antérieurs, transmise dans l'enseignement oral ou dans l'écrit. D'ailleurs, leur expérience était extensible par voie d'analogie, appliquée à un organe analogue, à une drogue analogue, etc. Enfin, l'école méthodique, créée au I<sup>er</sup> siècle avant ou après J.-C., qui condamnait à la fois la méthode d'inférence et le pur empirisme, établissait une doctrine complexe des « communautés apparentes », selon laquelle au-delà de divers symptômes existe une entité visible nommée « communauté (*koimotès*) » — par exemple « le resserré, le relâché, ou le mixte » — qui est par elle-même indicative du remède. Toutes les écoles n'excluaient pas l'expérience de leur système médical, puisque la médecine est un art par excellence empirique, mais le contenu de cette notion était sensiblement différent.

Pour désigner ce qui est l'*empeiria* du grec, le latin possédait le mot *experientia*, source des termes correspondants dans les langues modernes — *expérience*, *experience*, *esperienza*, *experiencia*. Mais l'emploi de ce substantif, dérivé d'*experiens*, participe du verbe *experiri* (éprouver, faire l'*essai* de<sup>19)</sup>, tenter), est plutôt rare dans le latin de l'époque classique, et restreint à Lucrèce<sup>20)</sup>, Virgile<sup>21)</sup>, Ovide<sup>22)</sup>, Cicéron<sup>23)</sup> et Varron<sup>24)</sup>. Ses occurrences chez Lucrèce, Virgile et Varron expriment la notion de l'*empeiria*, mais les autres cas signifient, comme le verbe *empiriri*, un essai, une tentative ou une épreuve, signification que véhiculait en grec la *peira*, étymologie de l'*empeiria*<sup>25)</sup>. À l'époque post-classique l'emploi du mot se multiplie, mais la fréquence varie considérablement d'un écrivain à l'autre: les historiens comme Tacite<sup>26)</sup> ou Velleius Paterculus<sup>27)</sup>, l'agronome Columelle<sup>28)</sup> et le médecin Celse<sup>29)</sup> l'utilisent souvent, tandis que Lucain, Juvénal, Martial, Quintilien<sup>30)</sup>, Suétone, Quinte-Curce n'y ont jamais recouru. L'accouplement avec le terme *usus* n'est pas rare<sup>31)</sup>. Ce qui est à remarquer chez les Romains, c'est qu'ils présument souvent, contrairement à Platon, que l'expérience fait l'art (« per varios usus artem experientia fecit », Manilius, *Astronomica*, I, v. 61)<sup>32)</sup>. Et pour les historiens tels que Tacite et Velleius Paterculus, l'*experientia* est avant tout

l'expérience de la guerre ou des affaires politiques, digne d'un empereur, d'un général-magistrat et d'un vétéran de l'armée<sup>33)</sup>. Dans le domaine de la philosophie, le mot n'est employé que très rarement: une seule fois dans le *De rerum natura* et les *Tusculanes*, deux fois chez Sénèque<sup>34)</sup>. Parmi les quatre exemples, celui de Cicéron seul porte le sens d'essai ou d'épreuve (*peira*)<sup>35)</sup>. L'exemple de Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius* mérite l'attention, en ce qu'il semble constituer dans la littérature latine généralement bienveillante pour l'expérience un hapax qui exprime, par opposition à la raison, une certaine suspicion envers cette notion<sup>36)</sup>.

### Expérience dans la *Théologie naturelle*

Le premier ouvrage où Montaigne a abondamment utilisé le mot est sa traduction de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond ou Ramón Sibiuda (1569). En effet, dans l'original en latin, la fréquence des expressions comme « videmus per experientiam » ou « est manifestum par experientiam » saute aux yeux, l'usage étant parfois même d'une densité si lourde que dans sa traduction Montaigne a été forcé d'éliminer le mot pour préserver l'élégance du style. Cette surabondance s'explique bien par le projet même de la théologie naturelle — tentative de démonstration de la vérité transcendante par des faits de nature — comme Sebond lui-même le fait remarquer dans la préface: « elle [la doctrine de son livre] n'argumente que par choses apparentes et cogneuës à chacun par *experiance*, comme par les creatures et par la nature de l'homme »<sup>37)</sup>. Pourtant le projet rend la notion très plate: elle désigne l'évidence d'une connaissance directe acquise par chacun au moyen des sens, connaissance censée commune à tous les hommes. Mais remarquons qu'elle n'est aucunement une donnée brute de la sensation; ce que « nous voyons par experiance », c'est souvent un argument déjà préparé à la façon de saint Thomas (*scala naturae* ou échelle des êtres<sup>38)</sup>, primauté de l'homme sur les animaux<sup>39)</sup>, etc.). Il s'agit d'un refrain passe-partout mais susceptible d'être souvent supprimé par un traducteur sans que le raisonnement en pâtisse. L'expérience sebondienne est ainsi un postulat impersonnel dont on ne peut ni ne doit douter, étant « manifestement » partagé par tous; et son infaillibilité supposée la fait ériger en base sûre de la connaissance, en lui donnant la même force de certitude que la science (*épistèmè*) et la raison. Non

pas à la suspicion platonicienne, Sebond s'associe clairement à la confiance romaine<sup>40)</sup> :

L'expérience est maîtresse de toute science: ce qu'elle nous apprend est en bon escient bien certain. (chap. CCIII, t. X, p.2).

Retenons cette confiance épistémologique que Montaigne reprendra partiellement à son compte, au début du chapitre « De l'expérience » en particulier<sup>41)</sup>, en appariant la raison et l'expérience comme deux voies de la vérité.

À part ces très nombreux emplois qui sont toutefois plus ou moins pléonastiques, deux choses sont dignes de remarque. D'abord, l'expérience chez Sebond sert à la réfutation de l'incrédulité, tout comme chez saint Augustin. Pour prouver la Trinité, le théologien catalan recourt à notre ignorance des causes, témoignée par l'expérience même: « Or quand bien nous ne pourrions entendre comme cela peut estre, nous ne devrions pas pourtant opiniâtrer à le mescroire, d'autant que mille et mille choses peuvent estre qui excèdent nostre capacité: et combien en cognoissons nous par expérience que par notre raison nous n'eussions jamais sçeu concevoir ? » (chap. LIII, t. IX, p.82). Le mouvement est pareil à celui de saint Augustin, qui a recouru, dans *La Cité de Dieu*, aux expériences étonnantes et inexplicables (*mirabilia*), face aux païens qui ne croyaient pas aux miracles de Dieu<sup>42)</sup>; sauf que Sebond pense plutôt à une expérience intime, celle de la liaison du corps et de l'âme dans l'homme. Leur conclusion est la même: « si ce qu'on sçait estre par expérience on ne sçait pas pourtant comment il est: combien par plus forte raison doit-on ignorer la façon et la cause de ce qui ne se peut voir par nulle humaine expérience ? » (*ibid.*)<sup>43)</sup>.

La deuxième chose non moins importante est l'expérience de Dieu. Sebond s'efforce de la saisir le plus intérieurement possible, ce qui est curieux dans cet ouvrage souvent très syllogistique et superficiel. Cette tendance introspective a dû d'ailleurs permettre à l'ouvrage de gagner la faveur des fidèles flamands du XV<sup>e</sup> siècle, adeptes de la *devotio moderna* de Deventer<sup>44)</sup>. Sur ce point, la *Théologie naturelle* de Sebond peut être regardée comme un essai très paradoxal de présentation rationnelle du plus intime mysticisme chrétien.

Dans le chapitre CXCIV, Sebond différencie les degrés de l'expérience que nous faisons de Dieu et de ses « opérations » : celle par ouï-dire, celle faite par nous-mêmes mais de ce qui se passe hors de nous, et enfin celle faite par nous et en nous; et il dit que « ce dernier moyen de cognoistre [*per experientiam*]<sup>45)</sup> est le parfait: il n'est rien plus solide, de plus ferme ny de plus certain, en luy consiste la tres-accomplie et entiere science » (t. IX, p.355). Cette expérience de Dieu faite en son for intérieur est par nature personnelle et « incommunicable », et d'autant plus évidente pour chacun. Et « plus il [Dieu] agira particulièrement en moy, plus auray-je de science de luy par experience » (*ibid.*). En outre, la véracité évidente de l'expérience intérieure constituera chez Sebond une preuve sûre et certaine de différents mystères révélés: par exemple, l'Immaculée Conception n'a pas de meilleure preuve que celle de l'expérience intérieure faite et témoignée par la Vierge même (chap. CCXIII, t. X, p.35), et le Dernier Jugement est exigé par l'expérience que tous les hommes de tous les siècles feront à la fois personnellement et unanimement de leur propre justice (chap. CCCXXIII, p.430sq.). Ainsi l'expérience intérieure de chacun est-elle le plus sûr garant de la vérité sur le plan de la vie spirituelle aussi bien que de la Révélation.

## **Expérience dans les *Essais***

### **Expérience non positive**

Regardons maintenant les *Essais*. La *Concordance* de Leake (Genève, Droz, 1981) nous permet de saisir l'abondance des expressions du type de « je cognois par experience » ou « nous voyons par experience ». Une trentaine d'occurrences<sup>46)</sup>, auxquelles on peut ajouter neuf exemples du type de « l'experience me fait voir » ou « l'experience nous apprend »<sup>47)</sup>. Cela représente un tiers de la totalité des occurrences du mot dans les *Essais*. Cette fréquence fait songer tout naturellement à une habitude prise par Montaigne dans sa pratique de traducteur de la *Théologie naturelle*. Mais dans les *Essais*, le mot *expérience* est plus fortement lié avec le verbe *voir*; il est vrai que Sebond dit lui aussi souvent: « videmus per experientiam », mais l'insistance de Montaigne est particulièrement sensible, par exemple, dans une page du chapitre VIII du deuxième livre (« De l'affection des pères aux enfans »):

[A] Au demeurant, il est aisé à *voir par expérience* que cette affection naturelle, à qui nous donnons tant d'autorité, a les racines bien foibles. [...] Et *voit* on, en la plus part d'entre elles [...] Et ce que j'ay parlé des chevres, c'est d'autant qu'il est ordinaire autour de chez moy de *voir* les femmes de village [...] J'en *vis* un, l'autre jour [...] (p.399, nous soulignons)

Cela peut paraître aller de soi, puisque la vue est considérée depuis l'Antiquité comme le sens le plus sûr<sup>48)</sup>, et que le témoin oculaire est censé faire la meilleure preuve de la vérité. On est naïvement amené à croire que cette association visuelle représente l'expérience vécue de l'auteur, et certes dans la plupart des cas, il n'y a pas de raison de douter ni de sa volonté de sincérité ni de la véracité de ce qu'il a effectivement vu et fait; par exemple, nous n'avons aucun droit de mettre en cause sa « trop certaine expérience » d'une grande consolation, après la mort de La Boétie, « que nous apporte la science de n'avoir rien oublié à leur dire [à nos amis défunts] et d'avoir eu avec eux une parfaite et entiere communication » (II, 8, p.396A). Pourtant, la citation suivante, prise au chapitre « De la force de l'imagination » (I, 21), met en garde contre une certaine simplicité de cette supposition :

[A] Tant y a que nous *voyons par expérience* les femmes envoyer aux corps des enfans qu'elles portent au ventre des marques de leurs fantasies, *tesmoing* celle qui engendre le more. [...] On *vit* dernièrement chez moy un chat gwestant un oyseau [...] (p.105, nous soulignons)

Sur la femme ayant accouché d'un enfant noir, nous autres lecteurs croyons tout naturellement qu'il s'agit, comme du cas de l'oiseau fasciné par un chat « dernièrement chez » Montaigne, d'un fait vu par lui ou par un de ses contemporains, et que la femme « tesmoing » vit du temps de l'auteur ou dans un passé fort proche. Mais la vérité en est que l'événement est rapporté par saint Jérôme, et que celui-ci dit que c'était Hippocrate qui y a assisté<sup>49)</sup> ! Ce n'est qu'une connaissance livresque, que Montaigne a eue dans une compilation ou une autre<sup>50)</sup>. Toutefois, ne criions pas à la tromperie. Chez Montaigne, il se pourrait que l'autorité de saint Jérôme ait eu la force d'une évidence, ou

que la propagation répandue de ce récit ait été considérée comme capable de témoigner de sa véracité. Et peut-être, sur le plan épistémologique, faudrait-il distinguer « je vois par expérience » et « nous voyons par expérience », et en l'occurrence le *nous* désignerait l'humanité dans l'ensemble<sup>51</sup>). De toute façon, l'extension livresque ajoutée à l'expérience est une attitude traditionnelle à l'égard du « fait », qui est attestée chez Pline l'Ancien, chez saint Augustin, et qu'on peut nommer « historique » au sens étymologique d'*historia* — registre des données rapportées destiné à une future analyse —, les choses les plus merveilleuses et les plus rares étant d'autant plus dignes d'y être notées<sup>52</sup>). Montaigne est suffisamment conscient de cela pour proclamer sa disculpation tout de suite:

[A] Car les Histoires que j'emprunte, je les renvoye sur la conscience de ceux de qui je les prens. (*ibid.*)

Pline parle exactement de la même chose au début du livre VII avant de donner une longue liste des races monstrueuses:

Cependant, pour la plupart de ces faits, je n'engagerai pas ma propre responsabilité, mais je renverrai plutôt aux sources, que j'invoquerai pour tous les cas douteux; je prie qu'on ne se lasse pas de suivre les Grecs, les plus exacts des observateurs comme les plus anciens<sup>53</sup>).

L'attitude « historique » affranchit ainsi les auteurs de seconde main de leur responsabilité et élargit leur expérience. Se contentant de cet avertissement et convaincu que l'incrédulité n'est qu'une étroitesse d'esprit ou un aveuglement de l'habitude, le naturaliste romain se met à ramasser à foison des faits étonnants rapportés par les écrivains grecs sur des peuplades lointaines. À ses yeux, leur abondance exubérante constitue une preuve de la fécondité de la Nature<sup>54</sup>). Et pour saint Augustin, qui a hérité de Pline la liste des races monstrueuses et qui croit qu'elles sont toutes sorties du seul Adam, la même abondance est une manifestation de la toute-puissance de Dieu, un accomplissement de ses desseins impénétrables et une réalisation de la beauté autre que la nôtre<sup>55</sup>). Ce qui était la fécondité de la Nature ou l'omnipotence

de Dieu devient pour Montaigne la plasticité protéiforme de l'Homme, qui se révèle à travers la variété infinie de ses comportements. L'humanité est alors capable de toutes les extrémités, et pour la considération des choses humaines, la distinction entre le réel et le possible n'a plus grande importance. C'est ce que vont expliciter les ajouts successifs de l'édition de 1588 et de l'exemplaire de Bordeaux :

[B] Les discours sont à moy, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience: chacun y peut joindre ses exemples: et qui n'en a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est, veu le nombre et varieté des accidens.

[C] Si je ne comme bien, qu'un autre comme pour moy. Aussi en l'estude que je traite de noz mœurs et mouvemens, les tesmoignages fabuleux, pourveu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais. Advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est tousjours un tour de l'humaine capacité, duquel je suis utilement advisé par ce recit. (p.105)

Ce qui importe n'est pas les données brutes de l'expérience ou « exemples » pris à la sphère de la pure réalité, mais les « discours », la « preuve de la raison » et l'acte de « commer »<sup>56)</sup> qui pourront se réaliser sur la base de toute possibilité. Cette idée de la connaissance heurte et scandalise même notre esprit positif persuadé que la vérité ne se trouve que dans la réalité. Mais les rapports qu'a ainsi établis Montaigne entre l'expérience et la raison, entre l'exemple et le commentaire, sont les conséquences toutes naturelles de son épistémologie. Il a insisté sur cela dans les chapitres éducatifs (I, 25 et 26); selon l'essayiste, le jugement représente une faculté essentielle de l'homme propre à lui et la plus active de toutes, et avec cette conviction il répète en toute occasion que son ouvrage est un essai de son jugement propre. Ceci n'est qu'une variation du même thème: l'exemple est trop lié avec la mémoire, antagoniste du jugement, et trop passif et inerte comme celle-ci, tandis que le commentaire est le lieu de jugement, et « les discours sont à moy ».

Une autre signification sur ces rapports entre l'expérience et la raison,

entre le réel et le possible est éclairée par le chapitre « C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance » (I, 27), dans lequel Montaigne explique son revirement d'opinion sur les choses de l'occultisme et l'abandon de son incrédulité de jeunesse:

[A] Et, à présent, je treuve que j'estoy pour le moins autant à plaindre moy mesme: non que l'experience m'aye depuis rien fait voir au dessus de mes premieres creances [...]; mais la raison m'a instruit que de condamner ainsi resoluement une chose pour fauce et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de nostre mere nature (p.179).

Ici, la « preuve de la raison » entraîne une conséquence beaucoup plus grave que s'il s'était agi de celle « de l'expérience », parce que celle-ci ne serait capable que de prouver l'existence ou l'inexistence de telle ou telle chose occulte, mais la raison démontre une chose plus profonde et plus générale, l'incapacité humaine d'instaurer dogmatiquement (« resoluement ») toute démarcation entre le possible et l'impossible, incapacité résultant d'une incommensurabilité de la faible « suffisance » de l'homme d'un côté, et de l'infinité de Dieu et de l'immensité de la Nature, de l'autre. Ce mouvement de prudence face à l'incrédulité rationnelle, qui va jouer un rôle crucial dans sa vie autant intellectuelle (« Apologie de Raymond Sebond ») que religieuse dans le temps des guerres de religion, est pareil à celui de la *Théologie naturelle* de Sebond et de *La Cité de Dieu* de saint Augustin, à une chose près: les théologiens visant à convaincre l'adversaire ont fondé leur manifestation de prudence sur les témoignages de l'expérience<sup>57)</sup>. Après 1588, époque où il lit soigneusement *La Cité de Dieu*, Montaigne donnera dans un ajout à l'« Apologie de Raimond Sebond » une explication judicieuse à l'attitude du saint évêque d'Hippone: pour démentir les incrédules qui « tiennent les parties de nostre creance fauces, que nostre raison faut à establir; et, pour montrer qu'assez de choses peuvent estre et avoir esté, desquelles nostre discours ne sçauroit fonder la nature et les causes, il [saint Augustin] leur met en avant certaines experiences connues et indubitables ausquelles l'homme confesse rien ne veoir » (II, 12, p.449C)<sup>58)</sup>. Avec la maturation de sa

personnalité, sans aucune intervention de l'expérience ou du réel, la raison montaignienne qui est sceptique en est arrivée à se conformer à la prudence augustinienne.

Une phrase susceptible d'infirmier plus que d'autres la thèse de l'empirisme positif de Montaigne se trouve paradoxalement dans « Des boyteux » (III, 11), chapitre de la critique du procès de sorcellerie où les chercheurs ont vu et voient l'expression la plus puissante de l'esprit critique et de la modernité rationnelle de l'essayiste. Au sujet des sorciers et des sorcières, après avoir donné une explication psychologique — folie, paranoïa (« [B] En fin et en conscience, je leur eusse plustost ordonné de l'ellobore<sup>59)</sup> que de la cicue », p.1032) —, Montaigne réfute l'opinion des théoriciens de l'existence de la sorcellerie:

[B] Quant aux oppositions et arguments que des honnestes hommes m'ont faict, et là et souvent ailleurs, je n'en ay point senty qui m'attachent et qui ne souffrent solution tousjours plus vraysemblable que leurs conclusions. Bien est vray que les preuves et raisons qui se fondent sur l'experience et sur le faict, celles là je ne les desnoue point; aussi n'ont elles point de bout: je les tranche souvent, comme Alexandre son neud. Apres tout, c'est mettre ses conjectures à bien haut pris que d'en faire cuire un homme tout vif. (*ibid.*)

Il parle de trancher « les preuves et raisons qui se fondent sur l'expérience et sur le fait » que ses adversaires lui opposent. Ce n'est aucunement une attitude de positiviste empirique telle que nous la prenons en face du « fait », mais bien un parti pris, un préjugé contre la thèse purement conjecturale de la sorcellerie qui veut néanmoins « faire cuire un homme tout vif ». Ce préjugé fort humain est sous-tendu par un doute augustinien à l'égard de la capacité humaine: « [B] Il appartient à l'avanture à ce seul tres-puissant tesmoignage [de Dieu] de nous dire: Cettuy-cy en est [sorcier], et celle-là, et non cet autre. Dieu en doit estre creu, c'est vrayement bien raison; mais non pourtant un d'entre nous » (p.1031). Alors il faut voir dans la condamnation du procès de sorcellerie non plus un esprit positif et moderne, mais un esprit bien humain appuyé par la prudence chrétienne.

### Expérience et raison

La préséance donnée à la raison par rapport à l'expérience chez Montaigne s'exprime explicitement ailleurs, dans une phrase au début du dernier chapitre des *Essais*: « [B] l'expérience [...] qui est un moyen plus foible et moins digne [que la raison] » (III, 13, p.1065), phrase où se reflète manifestement la pensée platonico-aristotélicienne<sup>60</sup>. Dans le chapitre « Du pédantisme » (I, 25), Montaigne cite même deux exemples anecdotiques qui font preuve de l'efficacité de la science sans expérience, obtenue par méditation ou par les livres: le philosophe Thalès, qui se fit reprocher son mépris du gain comme lâche dérobade, décida « d'en montrer l'expérience » et de rabaisser « son sçavoir au service du proffit et du gain », et en un an arriva à un tel résultat « qu'à paine en toute leur vie les plus experimentez de ce mestier là en pouvoient faire de pareilles » (p.135A); et le fait de Lucullus « que les lettres rendirent et formèrent si grand capitaine sans expérience » (p.137A). Cependant rendons-nous compte que leur science n'était pas une banalité des leçons récitées par cœur, mais une rare et totale formation de l'esprit, parce que Montaigne remarque: « pensons nous que Lucullus, [...] les eut prises [les lettres] à nostre mode ? » (*ibid.*)

Mais la raison n'a pas toujours la haute main. Tant s'en faut. Très souvent Montaigne apprécie beaucoup l'expérience. L'expérience, basée sur le fait, nous enseigne plus sûrement que la raison; sur l'espérance de vie, ce n'est pas la supputation scientifique (« les contes ») des médecins, mais « l'effect et l'expérience » qui nous disent la vérité (I, 20, p.84A). Et Montaigne récuse un rénovateur de la physique qui a élaboré une nouvelle théorie des vents contraire à tous les systèmes antiques et à l'expérience même des navigateurs, en lui répliquant sèchement: « j'[aime] mieux suyvre les effects que la raison » (II, 12, p.571A). Par un défaut essentiel de notre éducation qui a pour but non pas la sagesse (*praxis*) mais la science (*theoria*), nous sommes réduits en un état déplorable, tel que nous « sçavons decliner vertu, si nous ne sçavons l'aymer; si nous ne sçavons que c'est que prudence par effect et par expérience, nous le sçavons par jargon et par cœur » (II, 17, p.660A). Contre Plutarque, Montaigne sait « non par arguement, mais par necessaire expérience » que la cause de son propre mal de mer n'est pas la peur (III, 6, p.899B). Pour s'informer du Nouveau Monde, Montaigne,

méfiant à l'égard des renseignements livresques (« sans m'enquerir de ce que les cosmographes en disent », I, 31, p.205A), recourt à un témoin oculaire, « un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde » (p.203A)<sup>61</sup>, et préférant à la science universelle basée sur la raison (« ils le glosent », p.205) le savoir empirique et particulier, souhaite que « [A] chacun escrivit ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait, [...] car tel peut avoir quelque particuliere science ou experience de la nature d'une riviere ou d'une fontaine, qui ne sçait au reste que ce que chacun sçait » (*ibid.*).

### **Praxis et expérience intérieure**

La science sans expérience échoue dans la pratique, et il est normal qu'une série d'exercices soit nécessaire préalablement. Le chapitre « De l'exercitation » (II, 6) parle de cet empirisme *romain*<sup>62</sup>, au sujet d'une chose à laquelle il est le plus difficile de s'exercer, la mort<sup>63</sup> :

[A] Il est malaisé que le discours et l'instruction, encore que nostre creance s'y applique volontiers, soient assez puissantes pour nous acheminer jusques à l'action, si outre cela nous n'exerçons et formons nostre ame par experience au train auquel nous la voulons reneger: autrement, quand elle sera au propre des effets, elle s'y trouvera sans doute empeschée. (p.370)

[A] Mais à mourir [...] l'exercitation ne nous y peut ayder. On se peut, par usage et par experience<sup>64</sup>, fortifier contre douleurs [...] et autres accidens; mais, quant à la mort, nous ne la pouvons essayer qu'une fois; nous y sommes tous apprentifs quand nous y venons. [...] Il me semble toutefois qu'il y a quelque façon de nous apprivoiser à elle et de l'essayer aucunement. Nous en pouvons avoir experience, sinon entiere et parfaite, au moins telle, qu'elle ne soit pas inutile, et qui nous rende plus fortifiez et assurez. (p.371)

Dans ce début de chapitre où, au lieu de la *théoria* (« le discours et l'instruction »), la *praxis* est estimée très haut, les trois occurrences de l'« expérience » ont toutes le sens de l'*empeiria*, quoique le thème de la mort

entraîne une connotation de la *peira*, épreuve<sup>65</sup>), comme le montre le rapprochement réitéré du verbe « essayer ». Si nous voyons le texte de plus près, nous remarquerons que l'« essai » désigne une unicité de l'action (« nous ne la pouvons essayer qu'une fois »), tandis que l'« expérience » signifie sa répétition qui créera une accoutumance (« apprivoiser »)<sup>66</sup>, et cette action répétée en vue de l'habitation n'est autre que le mot-titre du chapitre, « exercitation ». Pour mourir, l'« essai » est possible pour tous, puisque nous mourons tous une fois; mais, rigoureusement parlant, l'« expérience » — l'*empeiria* comporte en soi une répétition ou du moins une remémoration, rappelons-nous la définition aristotélicienne — est impossible, car la mort n'existe qu'une seule fois pour chacun. Et d'ailleurs le moment de la mort n'est pas susceptible d'être senti, ni par conséquent d'être expérimenté: « [A] Nos souffrances ont besoin de temps, qui est si court et si précipité en la mort qu'il faut nécessairement qu'elle soit insensible » (p.372)<sup>67</sup>. À cette étape des *Essais* (entre 1572 et 1574 ?)<sup>68</sup>, Montaigne était persuadé que « [A] ce que nous disons craindre principalement en la mort, c'est la douleur, son avant-coureuse coustumiere » (I, 14, p.56)<sup>69</sup>. « [A] Ce sont les approches que nous avons à craindre; et celles-là peuvent tomber en expérience » (p.372). Ainsi dans ce chapitre l'aporie de l'*expérience de la mort* est exploitée et dépassée par une syncope due à une chute de cheval que l'auteur a ressentie en sa propre personne, qui n'est pas l'*expérience de la mort*<sup>70</sup>, mais, à titre d'analogie, son succédané suffisamment ressemblant et utile pour l'accoutumance. Pour insister sur la similitude, Montaigne recourt à une hyperbole même: « voilà [...] moy dix ou douze pas au delà, *mort* » (p.373). Évidemment, il veut dire non pas une résurrection — miracle de Dieu comme celle de Lazare —, mais un phénomène naturel de réanimation<sup>71</sup>, et dans toute l'introduction du chapitre (p.370-372), l'irréversibilité de la mort ne fait aucun doute<sup>72</sup>; au contraire, celle-ci est une prémisse majeure de la question du chapitre dans son entier: comment s'exercer à la mort ? Sa *mort* est une métaphore se référant à la léthargie, à l'agonie<sup>73</sup>, à l'apparence<sup>74</sup> ou à son imagination propre<sup>75</sup>; et plus la métaphore s'approche de la chose réelle (la Mort), plus son « exercitation » aura de vraisemblance et d'efficacité. Tout ce qui précède nous découvre un fait important de l'expérience: c'est qu'un événement de la vie, quelque rareté qu'il constitue sur le plan existentiel ou si directement et

intérieurement qu'il soit éprouvé, se perdra inutilement, s'il n'est pas mémorisé, et que c'est l'acte de mémorisation, par répétition ou par ailleurs — par récit<sup>76)</sup> —, qui transformera un événement en une *expérience*, c'est-à-dire en une connaissance du vécu. Montaigne veut dire cela, en écrivant: « [A] Cette *recordation* que j'en ay fort empreinte en mon ame, me representant son visage et son idée [de la mort] si pres du naturel, me concilie aucunement à elle » (p.373, nous soulignons), et à la fin du chapitre, « [A] Ce *conte* d'un événement si legier est assez vain, n'estoit l'*instruction* que j'en ay tirée pour moy » (p.377, nous soulignons). À la mesure de l'intensité du choc d'un événement, c'est l'intrusion profonde de ce choc au fond non seulement du sujet conscient mais aussi du sujet biologique, et à la suite, le souvenir vivement gardé dans son âme sous forme d'un récit du moi<sup>77)</sup>, qui crée une *expérience intérieure*, efficace pour la prochaine fois, c'est-à-dire pour la *vraie mort*. En somme, dans le chapitre « De l'exercitation », la notion d'*expérience* présente deux moments importants: le primat de l'expérience intérieure sur le savoir abstrait, un des principes de la mentalité moderne qui s'est rencontré déjà sous forme religieuse chez Raymond Sebond et chez ses lecteurs de Deventer, et, plus digne d'être noté peut-être, le fonctionnement indispensable, dans cette expérience intérieure, de la mémoire et du récit.

Mais pour Montaigne l'expérience intérieure ne vaut que dans la sphère des choses humaines. L'expérience de Dieu dépasse infiniment notre « misérable » expérience intérieure, au contraire de Raymond Sebond et des adeptes de la *devotio moderna*, et ce dépassement infini est l'exacte distance qui sépare ontologiquement l'homme — le devenir « entre le naistre et le mourir »<sup>78)</sup> — de Dieu — l'Être —, distance insurmontable de la part de la créature:

[A] Nous ne pouvons dignement concevoir la grandeur de ces hautes et divines promesses, si nous les pouvons aucunement concevoir: pour dignement les imaginer, il faut les imaginer inimaginables, indicibles et incomprehensibles, [C] et parfaitement autres que celles de nostre miserable experience. (II, 12, p.518)

Sur ce chapitre de l'« Apologie de Raymond Sebond », nous ferons remarquer en passant une chose curieuse: à la différence de la *Théologie*

*naturelle* de Sebond, l'« Apologie » ne voit guère le mot *expérience* jouer un rôle primordial sur le plan de l'argumentation, surtout dans sa version de 1580. À la strate de [A], le mot n'apparaît que seize fois dans ce chapitre long de cent soixante-dix pages<sup>79)</sup>. Surtout les expressions telles que « l'expérience nous apprend » ou « on voit par expérience » sont rares: cinq occurrences seulement<sup>80)</sup>; et elles ont perdu à la fois l'abondance et la force de l'évidence qu'elles avaient chez Sebond. Voici des exceptions rarissimes qui argumentent bel et bien au niveau de la structure globale du chapitre: l'expérience s'inscrit en faux contre la théorie platonicienne de la réminiscence et détruit ainsi ses prétentions à la Vérité (p.548); l'expérience (« ayant essayé par expérience ») donne à « je » — est-ce Montaigne ou un « je » rhétorique ? — une certaine notion du progrès (les sciences et les arts se formant progressivement à la manière des oursons léchés par leur mère<sup>81)</sup>), et par conséquent une envie de poursuivre ses investigations — « de... sonder et essayer » (p.560)<sup>82)</sup>; et enfin, l'expérience introduit, à partir de la théorie des sens d'Héraclite et de Protagoras, une digression importante sur l'arbitraire de toute exégèse (p.585). Peut-être la phrase la plus importante à cet égard est-elle la suivante: « Je ne mettray en compte que ces gens-là [*sc.* les philosophes], leur tesoignage et leur expérience » (p.502), phrase qui apparaît à mi-chemin du chapitre et qui annonce son réquisitoire contre la philosophie en général et sa propre attitude sympathisant avec le pyrrhonisme. Ainsi l'expérience philosophique, sauf celle des pyrrhoniens, sera fondamentalement critiquée par la suite. Autre chose remarquable dans l'« Apologie », la fréquence de l'allusion à l'expérience sexuelle; quatre fois, soit un quart de la totalité des occurrences du mot dans ce chapitre: vigueur sexuelle des ouvriers grossiers (p.491A), grossesse (p.557A), frénésie amoureuse (p.568A), adultère (p.584A)<sup>83)</sup>. Pour finir, nous verrons une phrase négative: « Je n'ay point grande expérience de ces agitations vehementes » (p.568); en fait, cette négation provoque une série d'histoires vécues de celui qui a l'expérience de l'amour: « à ceux qui ont essayé de s'opposer à son effort », « J'ay autrefois entrepris », « je la sentoie », « je voyois evidemment » (p.568-569).

Revenons à nos moutons: l'expérience intérieure. Dans le domaine purement humain, à côté d'une connaissance de la mort, elle en apporte une aussi utile: celle du moi. Plus exactement, elle nous fait voir, à travers les

vicissitudes d'une existence, qui ne sont qu'une longue série des moi successivement apparus et disparus, la constante essentielle et propre à cette existence:

[B] Regardez un peu comment s'en porte notre experience: il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maïstresse, qui luicte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires. (III, 2, p.811)<sup>84)</sup>

La nature de chacun n'est pas toujours directement donnée à la vue; souvent elle est cachée sous l'effet de l'éducation et de la mutation émotionnelle, et à découvrir le long d'une histoire du moi, par conséquent au moyen de la mémoire. « S'escouter » n'est que se rappeler et se souvenir de soi. La plupart des gens vont à vau-l'eau, sans se rappeler leurs états passés, et tout se perd dans l'oubli et leur vrai moi aussi. Ainsi, en se rappelant les interventions qu'il a essayées sans doute plusieurs fois auprès des affligé(e)s, Montaigne se rend compte que son caractère n'est pas apte à consoler: « [B] Aussi me trouvée-je par experience avoir mauvaise main et infructueuse à persuader. Ou je presente mes raisons trop pointues et trop seiches, ou trop brusquement, ou trop nonchalamment » (III, 4, p.831). Sa méthode de la « diversion » est acquise par empirisme personnel; il a appris que ce « savoir-faire » est bien adapté à la fois à sa nature propre et à celle de l'être humain qui est ondoyante.

### **Suspicion**

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici pourrait nous suggérer de la part de Montaigne la confiance absolue dans l'expérience, au moins dans la sphère de la vie humaine. Certes, à l'égal des Romains, il fait grand cas de l'expérience d'un magistrat, par exemple, de celle de Pierre Eyquem, vétéran des guerres d'Italie et maire de Bordeaux: « [A] Feu mon pere, homme, pour n'estre aydé que de l'experience<sup>85)</sup> et du naturel, d'un jugement bien net, m'a dict autrefois... » (I, 35, p.223). De même point de vue, en 1581, à son entrée en charge de maire, il proclame devant la jurade ses défauts qu'il juge indignes de la magistrature: « sans memoire, sans vigilance, sans *experience*, et sans

vigueur » (III, 10, p.1005)<sup>86)</sup>. Et il souhaite qu'un vieux gentilhomme retiré donne conseil sur place à ses héritiers « suyvnt l'experience qu'il [...] a » de la gestion de sa maison et de ses terres (II, 8, p.392A)<sup>87)</sup>.

Mais une certaine suspicion s'exprime explicitement au début du chapitre « De l'experience » :

[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 evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables (III, 13, p.1065)

Cette suspicion correspond parfaitement à celle envers la raison, qui n'est qu' « un pot à deux anses, qu'on peut saisir à gauche et à dextre » (II, 12, p.581B). Parfois la raison contredit l'expérience: « [A] en la Geometrie [...] il se trouve des demonstrations inevitables subvertissans la verité de l'experience » (p.571), et « [A] les Pyrrhoniens ne se servent de leurs argumens et de leur raison que pour ruiner l'apparence de l'experience » (*ibid.*). La dernière citation est digne d'attention, car, chez les pyrrhoniens qui souhaitent réhabiliter le phénomène du sens, les *modes (tropes)* démontrent l'impossibilité de la raison de donner tout assentiment à une des apparences ou pensées contradictoires devant un même objet<sup>88)</sup>; en effet, Sextus Empiricus précise la finalité de leur argumentation comme suit: « Si nous proposons des arguments directement contre des choses apparentes, nous ne proposons pas ces arguments dans l'intention de rejeter les choses apparentes, mais pour bien montrer la précipitation des dogmatiques »<sup>89)</sup>. Il n'est aucunement question de « ruiner l'apparence de l'experience »; c'est un infléchissement de Montaigne, provoqué sans doute par le projet même de l'« Apologie de Raymond Sebond » voulant démontrer l'incapacité de l'homme et de son expérience<sup>90)</sup>.

Parfois les expériences se contredisent entre elles: à la manière du *pro et contra*<sup>91)</sup>, pour la question militaire du déguisement du commandant en bataille, « [A] quant à l'experience »<sup>92)</sup>, nous luy voyons favoriser tantost l'un, tantost l'autre party » (I, 47, p.284). Et dans le domaine de la science politique, « [A] les discours de Machiavel [...] estoient assez solides pour le subject, si y a-il eu grand aisance à les combattre », et ses adversaires se sont vus aussi

facilement démentir, « les raisons n'y ayant guere autre fondement que l'experience, et la diversité des evenements humains nous presentant infinis exemples à toute sorte de formes » (II, 17, p.655). Ainsi, dans les sciences empiriques, politique, droit, médecine, on peut soutenir tout ce qu'on veut, et on ne manque jamais d'exemple pour appuyer sa thèse. La contradiction doctrinale n'est qu'un reflet de celle de l'expérience. En matière de science, le dernier venu n'est pas le meilleur; il n'a aucune garantie de son excellence. C'est le changement, mais non pas le progrès. Voilà pourquoi Montaigne dit d'« un nouveau venu, qu'on nomme Paracelse »: « [A] de mettre ma vie à la preuve de sa nouvelle experience, je trouve que ce ne seroit pas grand sagesse » (II, 12, p.571). Pour ceux qui s'intéressent à la révolution scientifique et aux activités proto-scientifiques de ce médecin-alchimiste, le mot paraîtrait signifier ici une expérimentation scientifique, mais plutôt, c'est la notion de l'*empeiria iatrikè* de la Grèce, entièrement renouvelée par ce savant, notion dont Montaigne parle plusieurs fois, comme nous le verrons dans la deuxième partie. Et ce chaos des événements et des doctrines provient, en dernière analyse, de la contingence fondamentale du Monde et de l'Histoire, de ce que Montaigne et ses contemporains appelaient la « fortune ». Celle-ci se délecte à déjouer tous les calculs de l'homme, surtout dans le domaine politique<sup>93</sup>). Mais curieusement, dans ce monde aléatoire doublé de la « gloire » arbitraire, ce qui porte Montaigne à choisir le parti de la raison, de la droiture et de la justice, c'est, sinon son sens moral, du moins l'expérience qui lui fait voir souvent la sûreté du « droit chemin » et l'insuccès des artifices<sup>94</sup>). La raison qu'il suit est donc fondée sur la probabilité enseignée par l'expérience:

[B] allons constamment apres la raison: que l'approbation publique nous suyve par là, si elle veut; et, comme elle despend toute de la fortune, nous n'avons point loy de l'esperer plustost par autre voye que par celle là. Quand pour sa droiture je ne suyverois le droit chemin, je le suyvrois pour avoir trouvé par experience qu'au bout du conte c'est communement le plus heureux et le plus utile. [...] J'ay veu de mon temps mill'hommes souples, mestis, ambigus, et que nul ne doubtoit plus prudans mondains que moy, se perdre où je me suis sauvé (II, 16,

p.624-625)

Parfois l'expérience faite en soi par chacun et partagée avec tous n'est pas capable d'établir un accord sur un même objet; c'est le cas du débat sur le nombre des mois de grossesse<sup>95)</sup>:

[A] Voylà les medecins, les philosophes, les jurisconsultes et les théologiens aux prises, pesle mesle avecques nos femmes, sur la dispute à quels termes les femmes portent leur fruict. Et moy je secours, par l'exemple de moy-mesme, ceux d'entre eux qui maintiennent la grossesse d'onze moys. Le monde est basty de cette experience; il n'est si simple femmelette qui ne puisse dire son advis sur toutes ces contestations, et si nous n'en sçaurions estre d'accord. (II, 12, p.557)

Une belle ironie: « Le monde est basty de cette experience ». Tous les hommes sont venus au monde après avoir passé ces mois dans le ventre de leur mère, mais ils les ont complètement oubliés ! Il est à noter ici que Montaigne allègue son propre exemple — expérience de père et non de fœtus, bien sûr — soutenant la thèse de onze mois, mais son but est visiblement moins de trancher le problème que de dénigrer l'ignorance masculine.

Parfois l'argument par expérience est réfuté par la « science certaine » de Montaigne: aux moralistes anti-hédonistes invoquant l'argument que la volupté domine la raison et alléguant « l'expérience que nous en sentons en l'accointance des femmes [...] où il leur semble que le plaisir nous transporte si fort hors de nous », il réplique: « Je sçay qu'il en peut aller autrement [...] Je sçay qu'on peut gourmer l'effort de ce plaisir » (II, 11, p.429A). Ce « je sçay », cette science certaine est selon toute apparence un apport de sa propre expérience sexuelle. Ces deux derniers exemples (p.557A et p.429A), plus ou moins sexuels, pourraient prouver les efforts de Montaigne pour sauver quelques éléments du savoir positif d'un naufrage total, au moyen de son expérience intimement personnelle.

De toute façon, chez Montaigne, l'expérience ne détient pas de certitude absolue, et qui pis est, se classe parmi les qualités secondaires de l'homme:

[A] Il est possible qu'à ceux qui emploient bien le temps, la science et l'expérience croissent avec la vie; mais la vivacité, la promptitude, la fermeté, et autres parties bien plus nostres, bien importantes et essentielles, se fanissent et s'alanguissent. (I, 57, p.327)<sup>96)</sup>

Ici l'« expérience » accouplée avec la « science » dénote un réservoir de la mémoire, de cette faculté inerte et morne, par opposition aux qualités juvéniles et actives, « la vivacité, la promptitude, la fermeté ». En somme, l'expérience est en quelque sorte l'apanage de la vieillesse désormais réduite à l'inaction. « [B] Par foiblesse et longue expérience, nostre goust [de l'amour] est devenu plus tendre et plus exquis » (III, 5, p.893), et moins apte à l'amour réel. L'expérience des vieillards est une chose ennuyeuse. Voilà pourquoi dans le chapitre « De l'art de conferer » (III, 8), Montaigne dénonce la vraie tyrannie<sup>97)</sup> qu'exercent dans la conversation les vieux personnages importants abusant de leur expérience passée: « [B] ils vous assomment de l'autorité de leur expérience: ils ont ouy, ils ont veu, ils ont fait; vous estes accablé d'exemples » (p.931).

### **De l'expérience à l'art**

L'expérience brute de chacun ne fait qu'ennuyer les autres qui n'en ont que faire. « Le fruit de l'expérience d'un chirurgien n'est pas l'histoire de ses pratiques, et se souvenir qu'il a guery quatre empestez et trois gouteux, s'il ne sçait de cet usage tirer dequoy former son jugement, et ne nous sçait faire sentir qu'il en soit devenu plus sage à l'usage de son art » (*ibid.*). L'important est de « former son jugement », de devenir « plus sage ». C'est exactement ce que Montaigne a préconisé au sujet de l'éducation des enfants (I, 26). Il paraphrase cela un peu plus loin: « Ce n'est pas assez de compter les expériences, il les faut poiser et assortir; et les faut avoir digerées et alambiquées, pour en tirer les raisons et conclusions qu'elles portent » (*ibid.*). Assortir, digérer, alambiquer — mélange, transformation, distillation —, ce sont toujours des processus éducatifs qui forment le « jugement »:

[A] C'est tesmoignage de crudité et indigestion que de regorger la viande comme l'a avallée. L'estomac n'a pas fait son operation, s'il n'a fait

changer la façon et la forme à ce qu'on luy avoit donné à cuire. (I, 26, p.151)

[A] Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font apres le miel, qui est tout leur; ce n'est plus thin ny marjolaine: ainsi les pieces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien: à sçavoir son jugement. [...] [C] Le gain de nostre estude, c'est en estre devenu meilleur et plus sage. (p.152)<sup>98)</sup>

Et ces processus formateurs et transformateurs sont réalisés par Montaigne lui-même dans les *Essais*. Il n'y donne jamais ses expériences et les exemples des autres à l'état brut, mais il les a « assortis, digérés, alambiqués », et en a tiré « les raisons et conclusions », qui « sont communes à un chacun » (p.152) et qui du coup n'ennuieront plus les lecteurs. Ces considérations nous enseignent un élément important de l'expérience: au-delà de sa mémorisation et de sa mise en récit, elle a besoin d'être comparée, transformée et généralisée, pour devenir une véritable « expérience » utile, c'est-à-dire « jugement » ou « sagesse ». Cette chose-ci serait appelée par Aristote non plus « expérience », mais « art (*technè*) » qui est « un jugement universel [établi] sur des objets similaires à travers plusieurs représentations de l'expérience » (*Métaphysique*, A, 1, 981a6). Alors, par le processus de généralisation de l'expérience, il y a un « art de conférer », et un art d'écrire les essais. Et cet art, que nous avons déjà vu à propos de sa chute de cheval — remarquons que « l'instruction que j'en ay tirée pour moy » (p.377A) a une certaine dimension générale, dans la mesure où elle instaure la possibilité de s'exercer à mourir<sup>99)</sup> —, sera encore plus visible dans l'édition de 1588 où il parle plus librement de lui: dans le chapitre « Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons » (I, 14) de cette édition, Montaigne insère une longue digression sur sa vie économique (p.62-66), digression provoquée par une considération morale sur la pauvreté (« [B] De vray, ce n'est pas la disette, c'est plustost l'abondance qui produit l'avarice », p.62), qui constitue une véritable histoire vécue: « [B] Je veux dire mon experience autour de ce subject. J'ay vescu en trois sortes de condition, depuis estre sorty de l'enfance » (*ibid.*). Dans cette histoire, ce qui nous

intéresse, c'est moins le fait de savoir que sa vie a évolué en trois temps — pauvreté libre, richesse avare et richesse libre, selon le schéma aristotélicien s'acheminant dialectiquement vers le juste milieu —, que d'apprendre grâce à elle des détails psychologiques sur chaque étape et des réflexions générales sur la morale économique qui s'y rattachent: « [le marchandage] c'est un pur commerce de trichoterie et d'impudence » (p.63), « par diverses causes l'indigence se voit autant ordinairement logée chez ceux qui ont des biens que chez ceux qui n'en ont point » (p.64), « On va tousjours grossissant cet amas et l'augmentant d'un nombre à autre, jusques à se priver vilainement de la jouissance de ses propres biens, et l'establir toute en la garde, et à n'en user point » (p.65); conclusion: « L'aisance donc et l'indigence dependent de l'opinion d'un chacun » (p.67). Voilà qui manifeste la volonté montaignienne d'établir une liaison entre son expérience personnelle et l'intérêt universel. Ici ses *Essais* représentent bien les « expériences, c'est-à-dire, discours pour se façonner sur autrui »<sup>100)</sup>.

Dans l'édition de 1588, plus efficacement qu'avant, l'expérience ainsi considérée sous un angle général apporte davantage de force à l'argumentation: par exemple, au début de « Couardise mere de la cruauté » (II, 27). Ce chapitre, qui se termine par une critique bien audacieuse de la torture, avait une ouverture trop modeste dans la première édition pour poser un principe psychologique capable d'appuyer cette conclusion: « [A] J'ay souvent ouy dire que la couardise est mere de cruauté » (p.693); la faiblesse de l'ouï-dire de 1580 va être complètement effacée par une adjonction de 1588: « [B] Et ay par experience apperceu que cette aigreur et aspreté de courage malitieux et inhumain s'accompaigne coustumierement de mollesse feminine. J'en ay veu des plus cruels, sujets à pleurer aisément et pour des causes frivoles » (*ibid.*). Toute oreille se prête à l'expérience que Montaigne a faite, au cours des guerres de religion et autour de lui, de cet affreux mélange contradictoire d'atrocité et de lâcheté. Si l'on compare cet exorde avec celui, écrit avant 1580, de « De la vertu » (II, 29), on peut prendre la mesure de l'évolution entre les deux éditions. Ce dernier chapitre commence par la phrase: « [A] Je trouve par experience qu'il y a bien à dire entre les boutées et saillies de l'ame ou une resolute et constante habitude: et voy bien qu'il n'est rien que nous ne puissions... » (p.705), mais ce compte

rendu de l'expérience (« je trouve par experience ») reste trop vide de concret du vécu pour être convaincant, et le verbe voir (« voy bien ») se réfère non pas à un témoignage oculaire, mais simplement à une vue mentale, à une compréhension. Pour que cette « expérience » reçoive dans ce chapitre un sens plein, il faut continuer à lire deux pages entières, passant par un développement sur la différence théorique de l'*habitus* et de l'élan momentané et par un exemple de Pyrrhon (p.705-706) pris à Diogène Laërce, et arriver jusqu'à deux autres exemples d'actes courageux longtemps médités que Montaigne a rencontrés parmi les habitants de sa région: « [A] Il y a environ sept ou huict ans, qu'à deux lieuës d'icy un homme de village, qui est encore vivant... » (p.706), « [A] Dépuis peu de jours, à Bergerac, à cinq lieues de ma maison, contremont la riviere de Dordogne, une femme... » (*ibid.*). Mais ces récits, sans amorcer une réflexion sérieuse, vont s'engloutir dans la mer des anecdotes venues de livres.

Et surtout le chapitre pénultième des *Essais* de 1588, « De la phisionomie » se ressent de la force de l'argumentation de l'expérience, parce que ce saisissant hymne à la nature humaine, formé d'un éloge de la sagesse socratique — sagesse la plus naturelle —, d'une admiration de la mort paysanne — mort la plus naturelle —, d'une condamnation de la guerre civile — comble de la contre-nature — et d'un témoignage de sa situation désespérée pendant la guerre — confiance finale et résignée en sa nature nue —, hymne déchiré par l'actualité<sup>101)</sup>, se termine par deux histoires vécues par Montaigne:

[B] Mais ces deux experiences valent, à l'avanture, que je les recite particulièrement.

Un quidam delibera de surprendre ma maison et moy [...]

Une autrefois, me fiant à je ne sçay quelle treve [...] (p.1060-1061)

« Ces deux experiences » — agressions chez lui et sur le chemin — que Montaigne a eues, et dont il a miraculeusement réchappé grâce à son visage franc et ouvert constituent dans ce chapitre autant d'exemples destinés à la

réflexion physiognomonique, conjointement au passage sur le visage de Socrate qui est traité juste avant celui-ci, et en tant que telles sont la seule justification du titre de chapitre qui semble éloigné par rapport à son sujet principal. Mais l'obliquité apparente s'estompera quand on lit ce texte plus attentivement. On remarquera que les exemples en question illustrent la conformité de l'apparence avec la nature chez Montaigne (p.1059B), qui contraste sur ce point avec le visage de Socrate représentant un certain désaccord apporté par son éducation<sup>102)</sup>. En un sens, la « phisionomie » de Montaigne dans laquelle se mire sa franchise congénitale est une chose plus naturelle que le parangon de la nature humaine qu'est Socrate ! Ainsi ces « expériences » méritent que l'auteur ait conclu par celles-là cet hymne à la nature humaine, où sont profondément gravés deux mots antithétiques, celui de Socrate (nature) et celui de la guerre (contre-nature). En plus, ce n'est pas un hasard si le chapitre se termine par ces deux « expériences », puisque le suivant et dernier des *Essais* s'intitule « De l'expérience »<sup>103)</sup>. Elles servent de pont entre les deux chapitres finaux.

Ainsi, après avoir rédigé l'édition de 1588 où il aura mis tous les renseignements — depuis les détails de sa vie privée jusqu'aux drames épouvantables des guerres et des épidémies — fournis par son expérience propre, Montaigne aura la meilleure raison de proclamer sur l'exemplaire de Bordeaux le sens empirique de l'« art » des *Essais*:

[C] Mon mestier et mon art, c'est vivre. Qui me defend d'en parler selon mon sens, expérience et usage, qu'il ordonne à l'architecte de parler des bastimens non selon soy, mais selon son voisin; selon la science d'un autre, non selon la sienne. (II, 6, p.379)

### **Conclusion**

Ayant parcouru autour de la notion d'expérience tous les livres et toutes les strates des *Essais*, nous y remarquons une assez grande étendue de la conception. C'est une vue trop simple et même fautive de voir chez Montaigne un « empiriste » ou un « positiviste » tel que nous le concevons aujourd'hui. Il faut tenir compte des deux grands facteurs qui vont contre cette vue: attitude « historique » et livresque qu'il prend devant le « fait » de même manière que

les anciens, et prudence augustinienne à l'égard de tout déterminisme humain sur les faits extraordinaires de ce monde. D'une part, l'expérience de Montaigne ne se borne pas à des choses qu'il a directement éprouvées en sa personne ni à des choses réellement attestées, mais elle prend, avec l'entremise des livres, les dimensions d'une diversité infinie du comportement humain. D'autre part, elle est toujours limitée et tronquée, n'offrant jamais à l'homme sa signification entière; c'est de sa raison seule que l'homme apprend son incapacité de la raison, son ignorance fondamentale à laquelle il est condamné par sa nature; et l'expérience de Dieu ne s'effectuera pas sur le mode humainement saisissable. L'expérience humaine n'échappe pas à la contradiction, à l'ambiguïté. Dans cette mesure, Montaigne reprend à son compte la suspicion platonico-aristotélicienne. En même temps, il garde une confiance romaine à titre de magistrat, de chef de famille ou de vétéran. Surtout, il voit dans l'expérience intérieure le seul moyen de connaître son existence propre: son moi et sa mort. Sur ce point, ce qui compte dans l'expérience, ce n'est pas seulement son immédiateté ou son intimité, mais encore sa mémorisation, sa mise en récit et sa généralisation, choses constituant une histoire du moi mise en situation et pleinement réalisée dans les *Essais* de 1588<sup>104)</sup>.

## Notes

- 1) Mitchiko Isigami-Iagolnitzer, « Le *Quod scitur* de Sanchez et l'essai *De l'expérience* de Montaigne », *BSAM*, 5<sup>e</sup> série, n° 9, 1974 (janv.-mars), p.11-19. Sextus Empiricus lui-même se refuse à identifier le scepticisme à la médecine empirique. Cf. *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 34, 236sq. (tr. P. Pellegrin, coll. Points Essais, Paris, Seuil, 1997, p.191 sq.): « Si la médecine empirique est la même chose que le scepticisme ». Sa position médicale, malgré son surnom, fait l'objet de débat. Cf. P. Pellegrin, introduction à *l'op. cit.*, p.38, et introduction à son édition du *Contre les professeurs*, coll. Points Essais, Seuil, 2002, p.10.
- 2) « La vie et l'œuvre de Montaigne », in Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1962), 3 vol., p.xxiv-xxv. C'est notre édition de référence. Pour la référence des *Essais*, le chiffre romain est le numéro du livre, le chiffre arabe celui du chapitre; l'alphabet majuscule représente la strate du texte: [A] est le texte de l'édition de 1580, [B] celui de 1588, et [C] l'addition manuscrite sur l'exemplaire de

Bordeaux.

- 3) De l'histoire de la notion, nous ne connaissons qu'un petit article d'Alain Michel, d'ailleurs d'une perspective vaste et vague (« Expérience et coutume: de Cicéron à Pascal », in *Expérience, coutume, tradition au temps de la Renaissance*, M.T. Jones-Davies éd., Paris, Klincksieck, 1992, p.11-21). Pour la notion chez Montaigne, Pierre Magnard, *Le vocabulaire de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2002, p.17-19 (analyse très sommaire); et l'article « EXPÉRIENCE » d'A. Tarrête dans le *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, éd. Ph. Desan, Paris, Champion, 2004.
- 4) À l'émergence de ce sens, le Grand Robert donne l'an 1314, date de la *Chirurgie de maître Henri de Mondeville*, où nous n'avons pourtant pas trouvé d'exemples du sens, mais ceux de l'*expérience* d'Hippocrate (« L'expérience est trompeuse », éd. Nicaise, Paris, 1893, p.115), de Galien (« L'expérience sans le raisonnement est faible... », p.114) et de la médecine antique. Le *Trésor de la Langue Française* propose la date de 1663, celle de la *Traité de la pesanteur de la masse de l'air* de Pascal, ce qui nous paraît plus plausible. L'idée d'expérimentation scientifique elle-même a été inventée par les alchimistes renaissants tels que Campanella et Paracelse, d'après Michel-Pierre Lerner (« Campanella et Paracelse », *Alchimie et philosophie à la Renaissance: actes du colloque international de Tours*, éd. J.-Cl. Margolin et S. Matton, Paris, Vrin, 1993, p.393).
- 5) Par exemple, pour F. Joukovsky qui, dans son *Montaigne et le problème du temps* (Paris, Nizet, 1972), simplifie la notion, l'expérience n'est qu'un « contact premier avec le monde » (p.208), « contact direct avec l'objet » (p.214), réalisé dans l'immédiateté du présent coupée de toute autre instance de la temporalité et antérieure à tout travail de l'intellect, et elle néglige l'élément de résultat cumulatif. W.G. Moore voit dans cette confusion de sens un piège auquel P. Villey a été pris (« Montaigne's notion of experience » [in] *The French Mind: Studies in honour of Gustave Rudler*, W. Moore, R. Sutherland et E. Starkie éd., Oxford, Clarendon Press, 1952, p.36-37). Cela dit, le chercheur anglais lui-même minimise l'importance du deuxième sens, en disant que « the most general meaning of the word *expérience* in the French Renaissance was something felt or perceived in an immediate and lively way, with the force of personal acquaintance or participation » (p.40), et ce défaut rend insuffisante l'analyse de son article, ne prêtant attention, malgré le titre, qu'au chapitre « De l'expérience ».
- 6) *Métaphysique*, A, 1, 980b30sq. Le Stagirite pense que l'homme d'expérience — clinicien expérimenté — vaut mieux sur le plan pratique que le théoricien — docteur sans expérience —, mais que le dernier a plus de sagesse (science des causes) que le premier, et par conséquent plus de valeur en soi. Cette argumentation lui permet de poser le primat de la métaphysique (science de la cause première) sur d'autres disciplines. La théorie sur le rapport entre expérience, art et science se retrouve presque identique dans les *Seconds analytiques* (II, 19, 99b34sq.).

- 7) P. Pellegrin voit une divergence entre les deux philosophes, en citant une phrase de la *Métaphysique* qui dit que l'*empeiria* est « à peu près semblable à la science et à l'art » (A, 1, 981a1) (Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, éd. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 2002, p.456). Mais la citation est tronquée: la partie citée présente une opinion répandue, que la partie suivante (« mais la science et l'art arrivent aux hommes par l'*empeiria* ») rectifie selon la méthode habituelle d'Aristote.
- 8) Platon, *Gorgias*, 448c (propos de Polos: « l'expérience fait que notre vie marche selon l'art, et l'inexpérience selon le hasard (*tychè*) », cité avec simplification par Aristote dans la *Métaphysique*, I, 1, 981a: « l'expérience a fait l'art, et l'inexpérience le hasard »), 462b-463c (discussion entre Socrate d'un côté, et Polos et Gorgias de l'autre). Socrate traite la science comme synonyme de l'art (449d). Sur l'antithèse entre *technè* d'une part, et *empeiria* et *tribè* de l'autre, voir aussi le *Phèdre*, 270b.
- Le péripatétisme gardera toujours cette hiérarchie: la preuve en est le témoignage de Ptolémée le péripatéticien, savant inconnu de l'époque alexandrine, dont Sextus Empiricus rapporte qu'il dit avec les mêmes termes que Platon que « l'expérience en elle-même est une sorte de routine (*tribè*) qui opère en dehors de l'art et de la raison, et consistant dans la seule observation et le travail collectif » (*Contre les grammairiens*, 61). En revanche, Métrodore l'épicurien assimile l'art à l'expérience, du fait que les deux n'ont pas la finalité précise telle que celle de la philosophie, et Sextus voit dans cette assimilation une extension de l'attitude de la vie quotidienne qui ne distingue pas « expérimenté (*empeiros*) » et « expert (*technitès*) » (*loc. cit.*).
- 9) Sur le naturalisme aristotélien, voir G.E.R. Lloyd, *Aristotle, the growth and structure of his thought*, Cambridge, 1968.
- 10) *Ménon*, 81bsq.
- 11) *Métaphysique*, *loc. cit.*; *Seconds analytiques*, I, 31, 87b28sq.
- 12) Aétius, *Opinions*, IV, XI, trad. Jacques Amyot, cité et revu par J.-P. Dumont, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan, 1993, p.582. Le *De placitis* d'Aétius a été inclus par erreur dans les *Moralia* de Plutarque (« Des opinions des philosophes » dans la traduction d'Amyot).
- 13) Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, *op. cit.*, I, 21sq. Pour expliquer cette conception, Sextus n'utilise pas le mot *empeiria*, mais seulement le *bios*. Sur l'empirisme sceptique, voir J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1985 (1<sup>re</sup> éd. 1972).
- 14) Pour ce qui suit, nous suivons de près la description faite par P. Pellegrin dans l'introduction à son édition des *Esquisses pyrrhoniennes*, *op. cit.*, p.35-39.
- 15) Par exemple, l'humorisme hippocratique.
- 16) Pour Hippocrate, l'humeur viciée ou déséquilibre du flux humoral.
- 17) *Op. cit.*, p.36.
- 18) Celse, *De la médecine*, I, prooem. : « quoniam non comprehensibilis natura sit ».

L'adjectif *comprehensibilis*, mot traduit de *kataleptikos*, est l'enjeu même de la théorie de la connaissance sensualiste des Stoïciens, contredite par les sceptiques.

- 19) Nous traiterons plus tard la proximité, chez Montaigne, des notions d'expérience et d'essai, au sujet du chapitre « De l'exercitation ».
- 20) Une seule occurrence: *De rerum natura*, V, 1452 « usus et ... simul experientia mentis ». Il semble que le caractère inusité de l'*experientia* soit compensé par l'accouplement avec l'*usus*.
- 21) 2 occurrences: *Géorgiques*, I, 4; IV, 316.
- 22) 2 occurrences: *Métamorphoses*, I, 225; VII, 737.
- 23) 2 occurrences: *Pour C. Rabirio Postumo*, 43; *Tusc. Disp.*, IV, 26, 56.
- 24) 4 occurrences: *Res rusticae*, I, 18, 7; I, 18, 8; I, 19, 2; I, 40, 2.

Le dépouillement a été effectué avec la base de données *BTL-2 Bibliotheca Teubneriana Latina*, curante P. Tombeur, CTLO, Munich, Saur - Turnhout, Brepols, 2002. Aux noms cités, une occurrence est à ajouter, celle dans les *Epistulae ad Ciceronem servatae cum Ciceronis Epistulis ad familiares*, lib. 10, ep. 18, 3.

- 25) L'étymologie du substantif est « ἐν πείρᾳ » (en état d'expérience acquise).
- 26) 9 occurrences: *Annales*, I, 4, 2; I, 46, 2; VI, 48, 2; XIII, 6, 3; XIII, 8, 3; XIII, 29, 2; XIV, 36, 3; *Histoires*, II, 76, 4; V, 6, 3.
- 27) 5 occurrences: *Histoire romaine*, II, 57, 1; II, 78, 2; II, 110, 6; II, 114, 1; II, 119, 2. Tous les cas, excepté peut-être le quatrième exemple (« rem... experientia suavissimam » chose la plus douce à éprouver), ont le sens d'*empeiria*, dont trois occurrences apparaissent dans l'expression « belli (bellorum) experientia ».
- 28) 4 occurrences: *De l'agriculture*, I, 1 (2 fois); X, v. 338; XI, 3. Un cas, comme l'exemple lucrétien, recourt à l'accouplement de mots: « Usus et experientia dominantur in artibus » (I, 1). Columelle, ainsi que Varron, pense que l'agriculture est un art d'expérience.
- 29) 6 occurrences: *De la médecine*, I, prooemium (6 fois). Le mot est utilisé dans le seul prooemium, et toujours sous le rapport de la médecine empirique, et souvent à l'opposition de la *ratio*.
- 30) Aucun emploi de l'*experientia* ne se trouve dans les traités de rhétorique non seulement de Quintilien, mais de Cicéron, ni de Tacite. Cette réticence pourrait témoigner d'un scrupule que les rhéteurs auraient eu de recourir à ce mot suspect devant l'animosité de Platon qui avait voulu rabaisser l'art oratoire au rang de la simple routine.
- 31) Voir *supra* n. 20 et 28. « usu experientiaque probata », Scribonius Largus, *Compositiones*, Epistula dedicatoria. Outre ces exemples de l'accouplement à part entier, les cas sont fréquents dans lesquels les deux mots se lisent à proximité.
- 32) L'expression de Manilius fait écho au propos de Polos rapporté par Platon et Aristote (voir *supra* n. 8). Autres exemples: « bivium nobis enim ad culturam dedit

- natura, experientiam et imitationem », Varron, *Res rusticae*, I, 18, 7. « sicut in ceteris omnibus artibus; nam ne agricolam quidem aut gubernatorem disputatione, sed usu fieri », Celse, *De la médecine*, I, prooem. « Salutis / Ipsa novas artis varia experientia rerum / Et labor ostendit miseris », Columelle, *De l'agriculture*, X, v. 337-339; sur Columelle, voir aussi *supra* n. 28. « cuius [bituminis] legendi usus, ut ceteras artes, experientia docuit », Tacite, *Histoires*, V, 6, 3.
- 33) Voir *supra* n. 26 et 27. « Xenophon Atheniensis dignus custos experientiae Graecorum sub Cyro stipendia voluntaria fecit », Fronton, *Principia historiae*, 3. Mais pour Valère Maxime, elle est l'expérience de la vie conjugale (II, 1, 3), et celle du veuvage (IV, 3, 3).
- 34) *Lettres à Lucilius*, 68, 12; *Questions naturelles*, V, 18, 14.
- 35) « qui id adprobari possit, aegritudinem suscipere pro experientia, si quid habere velis ? », *Tusc.*, IV, 26, 56.
- 36) « Multa enim, quae supervacua esse et inimica credituri fuimus rationi, nunc experientiae credimus ». L'expérience de la vieillesse est le pis-aller de la *raison* qui n'a pas réussi dans la persuasion. Mais Sénèque est aussi favorable à l'expérience que ses compatriotes, parce qu'il dit: « Non est tamen quod existimes ullam aetatem esse ad bonam mentem quam quae se *multis experimentis*, longa ac frequenti rerum paenitentia edomuit... » (68, 14, souligné par nous).
- 37) *La Théologie naturelle de Raymond Sebon*, in Montaigne, *Œuvres complètes*, éd. A. Armaingaud, Paris, Conard, 1932, t. IX, p.viii. Souligné par nous. Curieusement, l'abondance du mot se voit aussi dans l'*Institution chrétienne* de Calvin. Cf. Francis Higman, « Calvin et l'expérience », in *Expérience, coutume, tradition au temps de la Renaissance, op. cit.*, p.245-256. Ce phénomène commun pourrait avoir comme origine le caractère de manuel apologétique que ces livres se proposaient d'être, caractère qui exige des auteurs qu'ils partent de la position la plus proche de leur adversaire ou de leur néophyte, par conséquent la moins transcendante et la mieux partagée par la nature humaine. Mais l'opinion de W.G. Moore semble être différente de la nôtre, lui qui dit de Calvin: « his use of the word is frequent and impressive. This is not only because his avowed object is to explain Christian truth in simple and unmistakable terms, but because he has the habit of coupling in one sentence a statement with its opposite, for example that a thing is so, and not otherwise » (art. cit., p.39).
- 38) Chap. II, t. IX, p.8: « Apres avoir dit des quatre degrez des choses naturelles, desquels nous sommes instruits indubitablement par nos sens et par l'experience... »; chap. XLVI, p.64: « l'estre du monde divisé en quatre ordres qui nous estoit cogneu par certaine experience... ».
- 39) Chap. CXVI, p.202: « l'experience nous apprend journallement que le service des creatures inferieures n'est pas oisif, veu qu'il revient au tres-grand bien et utilité de l'homme ».

- 40) Sur l'expérience de l'âge adulte, voir chap. CCXXIV (t. X, p.76): « tout homme d'age de cognoissance est infailliblement adverty et par experience [experimentaliter] de sa propre action, et de son particulier faicte [sic], soit interieur soit exterieur, en maniere qu'il n'en peut estre en aucun doute ».
- 41) III, 13, p.1065B. Sur ce point, l'édition des *Essais* procurée par Jean Céard et autres (Paris, Librairie Générale Française, 2001) fait observer un écart entre la position de Montaigne et celle d'Aristote (p.1655, n. 2), mais non pas la parenté avec celle de Sebond. À remarquer aussi le fait que Montaigne n'est pas persuadé de l'infaillibilité de l'expérience.
- 42) *La Cité de Dieu*, XXI, v (Bibliothèque Augustinienne, v. 37, p.389sq.). Saint Augustin n'emploie pas le mot *experientia*, mais l'adjectif verbal *experienda* une fois dans ce long passage. Ses *mirabilia* sont presque tous empruntés à Pline l'Ancien.
- 43) *La Cité de Dieu*, *ibid.*, p.388: « fatendum est eis non ideo aliquid non fuisse vel non futurum esse, quia ratio inde non potest reddi, quando quidem sunt ista, de quibus similiter non potest. »
- 44) Andrée Comparot, *Amour et Vérité: Sebon, Vivès et Michel de Montaigne*, Paris, Klincksieck, 1983, p.31. C'est l'édition de Deventer (vers 1484) qui paraît avoir donné à cet ouvrage le titre de *Theologia naturalis* (voir Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1986 (1<sup>re</sup> éd. 1922), p.465).
- 45) Montaigne a omis ces mots dans sa traduction.
- 46) I, 9, 34B; 36B; I, 10, 40A; I, 14, 56C; I, 21, 99A; 105A; I, 31, 206A (2 fois); II, 6, 376A; II, 7, 381A; 383A; II, 8, 396A; 399A; II, 12, 491A; 575B; 601A; II, 15, 616A; II, 16, 622A; 624B; II, 27, 693B; 697C; II, 29, 705A; II, 37, 765B; 775A (2 fois); III, 4, 831B; III, 5, 872B; III, 6, 899B; III, 8, 923B; III, 9, 975B; III, 13, 1067B; 1104B.
- 47) I, 25, 141C; I, 27, 179A; II, 12, 472A; 480A; II, 16, 619A; II, 27, 699C; II, 33, 729A; III, 3, 825B; III, 13, 1088B.
- 48) Selon Platon, les dieux ont créé en premier les yeux chez l'homme, afin de lui donner le moyen de contempler les mouvements célestes et de philosopher, et « si l'on devient aveugle, il faut n'être point philosophe » (*Timée*, 45a et 47b). La primauté de la vue dans la médecine antique, en particulier dans l'école méthodique est expliquée par Ph. Mudry, « Le regard souverain ou la médecine de l'évidence » in *Les Cinq sens dans la médecine de l'époque impériale: sources et développements*, I. Boehm et P. Luccioni éd., Lyon, Univ. Jean Moulin-Lyon 3 (diff. Paris, Boccard), 2003, p.31-38. Cornelius Agrippa, pour prouver la certitude de la chirurgie, dit: « les chirurgiens voyent et touchent ce qu'ils font » (*Declamation sur l'incertitude, vanité, et abus des sciences*, trad. fr., Paris, Jean Durand, 1582, ch. LXXXV, p.448), argument que Montaigne reprendra dans le chapitre II, 37: « [A] la chirurgie me semble beaucoup plus certaine, par ce qu'elle voit et manie ce qu'elle fait » (p.774).
- 49) Voir éd. Villey-Saulnier, p.1235, note de p.105, l. 11.

- 50) Sans association du verbe *voir*, l'« expérience » par simple connaissance livresque apparaît plusieurs fois sous la plume de Montaigne: par exemple, II, 12, p.466A, où « l'expérience [...] a appris » les mœurs de l'éléphant totalement inconnu de la France du XVI<sup>e</sup> siècle (voir p.466, n. 2 de l'éd. Villey-Saulnier) et que Montaigne a connues par Plutarque (« Quels animaux sont les plus advisez »); et II, 12, p.480A, qui parle de « ce que l'expérience apprend à ceux qui voyagent par mer [...] de la condition des halcyons », ces renseignements provenant du même opuscule de Plutarque. La théorie du climat dont il dira que « [B] par expérience nous touchons à la main que la forme de nostre estre depend de l'air, du climat et du terroir où nous naissons » (II, 12, p.575) est, elle aussi, très certainement une connaissance livresque, même s'il s'y mêle une certaine expérience personnelle qu'il aurait pu faire au cours de ses voyages, la théorie étant répandue dans la littérature géographique de l'époque. Sur celle-ci, voir G. Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Genève, Slatkine, 1969 (réimp. de l'éd. de Genève, 1935), p.267-268.
- 51) Autres exemples: « [A] Et ce qui a esté tousjours conneu par *expérience* ancienne et que nous avons autrefois aussi peu *voir* entre nous » (II, 7, p.381A). Ici le *nous* désigne les Français. Et « [A] il me semble que ce que nous voyons par *expérience* en ces nations là [de l'Amérique] [...]. Ils n'ont peu imaginer une nayveté si pure et si simple, comme nous la voyons par *expérience* » (I, 31, p.206). Le *nous* signifie les contemporains de la découverte du Nouveau Monde, et l'expérience s'oppose aux « peintures dequoy la poésie a embelly l'age doré » et à « la conception et [au] desir mesme de la philosophie » de l'Antiquité.
- 52) « [C] Et aux diverses leçons qu'ont souvent les histoires, je prens à me servir de celle qui est *la plus rare et memorable* », p.105.
- 53) Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII, I (1), trad. R. Schilling, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1<sup>re</sup> éd. 1977), p.39.
- 54) *Ibid.*: « Qui, en effet, a cru aux noirs de l'Ethiopie, avant de les voir ? Qu'est-ce qui ne paraît pas merveilleux, quand on en prend connaissance pour la première fois ? Combien de choses n'a-t-on pas déclarées impossibles avant leur réalisation ! La force et la majesté de la Nature dépassent à chaque instant notre croyance, si, du moins, nous regardons ses parties, et non sa totalité » (trad. Schilling remaniée par nous). Pour l'analyse de ce passage, voir Jean Céard, *La Nature et les prodiges: L'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1996 (1<sup>re</sup> éd. 1977), p.15 et 16.
- 55) *La Cité de Dieu*, XVI, viii. Le thème augustinien de l'ignorance humaine devant les œuvres de Dieu est ici apparent dans les expressions « cui congruat et quo referatur ignorat » ou « nesciens cur hoc fecerit » (*ibid.*, éd. citée, v. 36, p.210). Sur les *mirabilia* et les monstres chez saint Augustin, voir H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1958, p.148-157, et J. Céard, *op. cit.*, p.21-29.
- 56) Furetière (1690) donne le sens de « faire une comparaison », que suivront le

Dictionnaire de l'Académie (1718, 1762) et Littré. Tous les dictionnaires tirent son étymologie de la conjonction *comme* (p.e. l'Académie écrit « dire qu'une chose est *comme* une autre »). Le *Lexique* de Villey, qui affirme que ce verbe est un néologisme de Montaigne, explique d'abord son sens un peu vaguement par « commenter; donner des exemples », et le précise ensuite en citant la paraphrase de Coste: « Si j'emploie des exemples qui ne conviennent pas exactement au sujet que j'ay en main, qu'un autre y substituë de plus convenables » (*Les Essais de Michel de Montaigne*, éd. F. Strowski, F. Gebelin et P. Villey, Bordeaux, F. Pech, 1906-1933 (5 vol.) [dite « Édition Municipale de Bordeaux »], t. V, p.124). A. Tournon, niant le sens de *commenter* donné par Villey, affirme que le verbe « paraît signifier *noter des analogies* (Dezeimeris) ou *citer des exemples* » (*Montaigne: La glose et l'essai*, Paris, Champion, 2000 (2<sup>e</sup> éd.), p.355, n. 15). Mais conformément à la définition et à l'étymologie des dictionnaires, il est clair qu'il ne s'agit pas simplement de *citer des exemples*, mais d'établir une relation de comparaison à travers la conjonction *comme* entre des exemples cités. Alors le travail de *commen* fondé sur un acte de comparaison se situe non sur le plan factuel des *exemples*, mais sur le plan discursif du raisonnement et du commentaire.

57) Cf. *supra* p.75 et n. 55.

58) *La Cité de Dieu*, XXI, v. Saint Augustin donne une longue liste des phénomènes prodigieux pris à Pline l'Ancien.

59) P. Villey cite pour comparaison un passage de Jean Wier (*Cinq livres des démons*, V, xvi): « Monsieur André Alciat écrit [...] La plus part desquelles [femmes heretiques] devoient estre plus tost purgees par Helleborre que par le feu » (EM, t. IV, p.437, note de p.317, l. 13). Sur le passage en question d'Alciat (*Parergôn juris*, lib. VIII, parag. 22), voir A. Tournon, *op. cit.*, p.157-158, qui le traduit en français.

60) Cf. *supra* p.71-72.

61) J.-R. de Lutri, doutant de la sincérité de Montaigne qui déclare bénéficier d'informations de première main, impute tout ce qui relève de son *expérience* — depuis la chanson anacréontique des cannibales, leur boisson, leur pain qu'il a « tasté », jusqu'à son entretien avec trois d'entre eux à Rouen — à une simple *invention*, et conclut que « we are evidently faced with a comic *boutade* » (« Montaigne's "Des cannibales": *invention/experience* », *BHR*, XXXVIII (1976), p.77-82). C'est un des pires contresens. Mais il est vrai que ce chapitre comporte des éléments de l'invention rhétorique et des apports de livres (sûrement Benzoni, et probablement Thevet, Osorio et J. de Léry), et A. Tournon (*op. cit.*, p.220) rectifie la vue en limitant la portée de l'*invention* seulement au passage de la description utopique (p.206A).

62) Cf. *supra* p.73-74.

63) Ce chapitre fait l'objet de beaucoup d'études. Entre autres, Hugo Friedrich, *Montaigne*, tr. R. Rovini, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1984 (1<sup>re</sup> éd. orig., 1949; 2<sup>e</sup> éd.

- 1967; trad. fr. Gallimard, 1968), p.289-294; Géralde Nakam, *Montaigne et son temps: Les événements et les Essais*, Paris, Gallimard, 1993, p.206-211; Ullrich Langer, « Mourir et agir dans « De l'exercitation » », *BSAM*, 8<sup>e</sup> sér., n° 17-18 (2000), p.79-87. Mais sur la notion expérience, tous répètent la même chose: la *quasi*-expérience de la mort, comme expérience intérieure.
- 64) Notons la juxtaposition caractéristique du latin. Cf. *supra* n. 31. Ce latinisme se lit encore trois fois ailleurs: « selon mon sens, expérience et usage » (II, 6, p.379C); « avant tout usage et expérience » (II, 12, p.590C); « En l'expérience et usage de cette sentence » (III, 3, p.827B).
- 65) Dans les *Essais*, le mot *expérience* se rapporte très rarement à la notion de *peira*; peut-être une seule fois dans une phrase stoïque: « [B] Jetez vous en l'expérience des maux qui vous peuvent arriver » (III, 12, p.1050).
- 66) Jean Vigne étudie la corrélation entre l'« essai » et l'expérience dans son article « L'exercice, l'épreuve et l'expérience. *Essai* et *essayer* dans le livre III des *Essais* », *Cahier Textuel*, n° 26 (2003), « Le livre III des *Essais* de Montaigne », p.9-26, surtout à la section « L'essai comme expérience », p.21sq. Mais cette distinction fondamentale échappe à son attention.
- 67) Sur le rapport de la mort et du temps, surtout dans ce chapitre, voir F. Joukovsky, *op. cit.*, p.123 (mais l'analyse est sommaire). Un ajout sur l'exemplaire de Bordeaux dira la même chose: « [C] Nature a empreint aux bestes le soing d'elles et de leur conservation. Elles vont jusques là de craindre leur empiement, de se heurter et blesser, que nous les enchevestrons et battons, accidens subjects à leurs sens et experience. Mais que nous les tuons elles ne le peuvent craindre, ny n'ont la faculté d'imaginer et conclurre la mort » (III, 12, p.1055). La mort se passe trop vite pour être sentie; elle n'a pas de réalité temporelle, elle n'est qu'une chose imaginaire et logique (« conclurre »).
- 68) Voir les notices de Villey pour ces chapitres I, 14 et II, 6, éd. Villey-Saulnier, p.50 et 370.
- 69) Cette vue sera révisée dans un ajout sur l'exemplaire de Bordeaux (entre 1588 et 1592), et alors il croira que ce qui est à craindre est le moment même de la mort, et il dira: « je trouve par experience que c'est plus tost l'impatience de l'imagination de la mort qui nous rend impatiens de la douleur » (p.56C).
- 70) U. Langer parle d'« *a near-death experience* », de « quasi-expérience de la mort » (art. cit., p.80).
- 71) « [A] nature eust besoin de resusciter ses forces », p.373.
- 72) « [A] mais ils ne sont pas revenus nous en dire les nouvelles », p.371.
- 73) « [A] une mort plus vive », p.377.
- 74) « [A] me tenans pour mort », p.373.
- 75) « [A] je... me tins pour mort », p.377; « [A] il me sembla... que je revenoy de l'autre

monde », *ibid.*

- 76) Selon l'hypothèse de G. Nakam, cette expérience de la chute de cheval est le début d'une nouvelle vie de Montaigne: celle de l'écrivain du moi, conscient de sa vocation. Voir *supra* n. 63.
- 77) Plusieurs critiques font remarquer le caractère reconstitué du rapport que Montaigne fait sur l'accident en utilisant des témoignages de tiers: par exemple, « [A] voilà...moy...mort... Ceux qui estoient avec moy... » (p.373), ou « [A] mais encore ils disent que je m'advisay... » (p.376). Voir par exemple l'article de Lane M. Heller, « Montaigne conteur: 'je' dans De l'exercitation (II, 6) » in *La problématique du sujet chez Montaigne*, Actes du Colloque de Toronto (1992), E. Kuchner éd., Paris, Champion, 1995, p.11-21, qui étudie dans ce chapitre l'intrication de plusieurs sujets — je-énonciateur, je-narrateur, et à l'intérieur de celui-ci, « focalisation externe » (nous dirions sujet du récit reconstitué) et « focalisation interne » (sujet de l'histoire vécue).
- 78) II, 12, p.601A. « [A] Nous n'avons aucune communication à l'estre » (*ibid.*). M. Jeanneret fait remarquer une métaphore homonyme entre le « naistre » et le « n'estre » virtuel dans le texte (*Perpetuum mobile*, Paris, Macula, s.d. [1997], p.40). Montaigne, tout en reprenant à son compte l'ontologie platonicienne de Plutarque (*Que signifioit ce mot ɛ̃*), se range à l'orthodoxie théologique qui y voit un écart infini du Néant au Tout. Pour l'analyse de cette ontologie, voir F. Joukovsky, *op. cit.*, p.119-122 (surtout la n. 22 à p.120 montre une similitude de l'ontologie montaignienne avec celle de saint Augustin).
- 79) On peut mesurer sa rareté, en la comparant par exemple à la fréquence du mot *raison(s)* qui s'y lit plus de quatre-vingt-dix fois.
- 80) « ce que l'expérience en a appris [de l'éléphant] » (p.466); « mais l'expérience nous fait bien souvent voir le contraire [au tabou incestueux chez les animaux] » (p.472); « mais ce que l'expérience apprend à ceux qui voyagent par mer [de la mœurs des alcyon] » (p.480); « ce qu'on voit par expérience [que les lourdauds sont sexuellement forts] » (p.491); « comme nous voyons par expérience [que les apparences se contredisent entre elles] » (p.601). La dernière citation apparaît dans un long passage que Montaigne a pris presque mot à mot aux *Hypotyposes* (II, 7) de Sextus Empiricus (Voir EM, t. IV, p.275, note de p.366, l. 6), et elle est un bouche-trou pour une lacune (II, 7, 76) dans les manuscrits et la traduction latine de H. Estienne.
- 81) Image classique qui s'applique toujours à de longs processus intellectuels: chez Aulu-Gelle (XVII, x, 2-3) à la création poétique de Virgile, chez Rabelais (*Tiers Livre*, XLII, éd. Screech, TLF, p.285) à la procédure judiciaire, chez Du Bellay (*Defence*, éd. Chamard, 1904, p.301-302) aux corrections littéraires, chez Pasquier (*Lettres familières*, éd. Thickett, TLF, p.73) à la législation.
- 82) Ce passage apparemment progressiste est très difficile à interpréter, et même

déroutant, par rapport au projet général de *l'Apologie*, celui d'infirmier l'optimisme de la raison. Et le contexte dans lequel ce passage s'incruste suggère fortement l'impuissance du savoir humain: « [A] Theophrastus disoit... qu'estant arrivée aux causes extremes et premieres, il falloit qu'elle [« l'humaine cognoissance »] s'arrestat et qu'elle rebouchat...; mais il est malaisé de donner bornes à nostre esprit: il est curieux et avide, n'a point occasion de s'arrester plus tost à mille pas qu'à cinquante » (p.560), « et s'il advouë, comme dit Theophrastus, l'ignorance des causes premieres et des principes, qu'il me quitte hardiment tout le reste de sa science: si le fondement luy faut, son discours est par terre; le disputer et l'enquerir n'a autre but et arrest que les principes; si cette fin n'arreste son cours, il se jette à une irresolution infinie » (p.561). Il se pourrait que ce passage condamne le mouvement perpétuel de l'esprit humain qui « n'a point occasion de s'arrester », plutôt que de féliciter le progrès intellectuel de l'humanité, malgré l'existence de termes faisant allusion à la pratique des essais de Montaigne (sonder, essayer, retastant, pétrissant... à rapprocher du début du chapitre I, 50 « De Democritus et Heraclitus »), et si c'était le cas, l'expérience serait trompeuse.

- 83) On peut y ajouter un exemple de l'inceste chez les bêtes (p.472A). En dehors de ce chapitre, le mot expérience apparaît six fois lié à la sexualité: I, 21, p.99A (nœud magique et impuissance); II, 6, p.376A (érection); II, 11, p.429A (impétuosité de l'orgasme); II, 33, p.729A (défi du désir sexuel à la haire); III, 3, p.825B (froideur complotée des femmes); III, 5, p.893B (longue expérience de l'amour).
- 84) Sur cette citation et surtout la « forme maistresse », voir notre article « Forme dans le langage philosophique de Montaigne — Ontologie de l'homme et du moi — », *Bulletin d'Études Françaises* (Université Dokkyo), n° 46 (2015), p.71-97.
- 85) À noter que l'expérience est mise au premier rang de ses qualités.
- 86) À la différence de son père, Michel n'a pas exercé la charge de jurat.
- 87) Exemple de l'expérience de la guerre: en se plaignant des ruses des Conquistadores, Montaigne imagine la supériorité essentielle (celle du courage) des Indiens sur eux, dont il dit: « [B] je prevois que, à qui les eust attaquez pair à pair, et d'armes, et d'experience, et de nombre, il y eust fait aussi dangereux, et plus, qu'en autre guerre que nous voyons » (III, 6, p.910). Cette phrase rappelle une idée commune de l'art militaire romain, selon laquelle la guerre a besoin, outre le courage, d'armes (*arma*), d'expérience (*experientia*) et de « nombre » (*copia*).
- 88) Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 13, 31, *op. cit.*, p.73.
- 89) *Ibid.*, I, 11, 20, p.67. Mais Diogène Laërce citant Antigone de Caryste dit au contraire que Pyrrhon ne s'en remettait en rien à ses sensations (IX, 62), et s'appuyant sur lui, Montaigne écrit: « [A] Car de craindre ou esviter quelque chose, c'eust esté choquer ses propositions, qui ostioient au sens memes tout'eslection et certitude » (II, 29, p.706). D'ailleurs, Diogène Laërce et Montaigne connaissaient deux

- versions de la vie de Pyrrhon, celle de l'excentrique qui ignore les sens, et celle du prévoyant qui s'y conforme (voir DL, *ibid.*, citant Énésidème; II, 12, p.505A).
- 90) Voir *supra* p.86 (expérience philosophique).
- 91) Cf. notre article « La disputation scolastique et le *pro et contra* chez Montaigne », *Bulletin d'Études Françaises* (Université Dokkyo), n° 43 (2012), p.179-203.
- 92) L'exemple allégué pour cette « expérience » est celui de Pyrrhus, pris aux *Vies parallèles* de Plutarque.
- 93) Machiavel croit lui aussi à la puissance de la fortune — contingence imprévisible —, mais en même temps à une certaine régularité dans le cours ordinaire des choses et à l'efficacité d'une action rationnelle et forte (*virtù*). Cela lui permet d'établir une science politique à caractère méthodique. Voir *Le Prince*, ch. 25 « Combien peut la fortune dans les choses humaines et comment on doit s'y opposer ». Cf. aussi H. Friedrich, *op. cit.*, p.415, n. 269.
- 94) La sûreté du « droit chemin » est justifiée ailleurs à la suite des exemples contradictoires de clémence: « [A] Voylà pourquoy en cette incertitude et perplexité que nous aporte l'impuissance de voir et choisir ce qui est le plus commode, pour les difficultez que les divers accidens et circonstances de chaque chose tirent, le plus seur, [...], est, à mon advis, de se rejeter au parti où il y a plus d'honnesteté et de justice; et puis qu'on est en doute du plus court chemin, tenir tousjours le droit: comme, en ces deux exemples que je vien de proposer [...] » (I, 24, p.128). Mais il faut noter que l'« honnête » et l'« utile » sont ici susceptibles de diverger comme c'est le cas avec l'exemple de François de Guise, contrairement à ce que Montaigne dit dans notre citation (« le droit chemin... c'est communement le plus heureux et le plus utile »). L'idée sera longuement développée dans le chapitre « De l'utile et de l'honneste » (III, 1).
- 95) Sur ce débat portant sur le droit de succession, voir Rabelais, *Gargantua*, ch. III, éd. R. Calder et M.A. Screech, TLF, Genève, Droz, 1970, et les notes de cette édition.
- 96) Pour l'analyse de ce passage qui se trouve dans le chapitre « De l'aage », fin du premier livre, voir Bernard Croquette, « « De l'aage » (I, 57), ou contre l'expérience ? », *Cahiers Textuel*, n° 12, 1993 « Le livre I des *Essais* de Montaigne », p.113-127. Ailleurs, l'expérience, mise en contraste avec le jugement, est considérée comme une qualité non essentielle: « [A] Nous reconnaissons aysément és autres l'avantage du courage, de la force [...], de l'experience, de la disposition, de la beauté; mais l'avantage du jugement, nous ne le cedons à personne » (II, 17, p.656).
- 97) « [B] Je hay toute sorte de tyrannie, et la parliere, et l'effectuelle » (p.931).
- 98) Sur la métaphore classique et humaniste de l'abeille, voir éd. Villey-Saulnier, p.1243, note de p.152, l. 5; H. Friedrich, *op. cit.*, p.48; G. W. Pigman, « Versions of imitation in the Renaissance », *Renaissance Quarterly*, vol. 33, n° 1 (Spring 1980), p.1-32, qui traite de plusieurs métaphores (apicole, digestive, compétitive) de l'imitation

littéraire.

Montaigne reprend la métaphore à la 84<sup>e</sup> *Lettre* de Sénèque, texte central des théories d'imitation ultérieures. Une image digestive qui se voit dans la citation précédente (p.151A), elle aussi prise à la même *Lettre* de Sénèque, provoque chez celui-ci une réaction apparemment pareille: « Concoquamus illa: alioquin in memoriam ibunt, non in ingenium [Digérons la matière: autrement elle passera dans notre mémoire, non dans notre intelligence] » (*Ep.* 84, 7 in Sénèque, *Lettres à Lucilius*, éd. F. Préchac, tr. H. Noblot, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1979 (1<sup>re</sup> éd. 1957), t. 3, p.123). Mais l'*ingenium* sénéquien est un principe d'originalité littéraire propre à chaque écrivain-philosophe, tandis que le *jugement* montaignien est une chose plus générale, principe de pensée et d'action de chaque homme. De la métaphore, Montaigne infléchit la signification poético-rhétorique qui l'emporte à la Renaissance vers le sens moral de la formation du jugement et de la personnalité.

- 99) L'expérience elle-même ne vaut que pour lui qui l'a éprouvé effectivement, de là sa déclaration de l'intérêt particulier: « [A] Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon estude; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne » (p.377), mais l'ajout après 1588 précisera explicitement l'éventualité de cette portée générale: « [C] Ce qui me sert, peut aussi par accident servir à un autre » (*ibid.*).
- 100) La Croix du Maine, *Premier volume de la Bibliothèque du sieur de La Croix du Maine*, Paris, L'Angelier, 1584, p.328.
- 101) Géralde Nakam écrit à propos de ce chapitre: « La matière historique envahit le texte. L'actualité se déchire. Ses ruptures marquent le temps même de l'écriture » (*Montaigne: la manière et la matière*, Paris, Klincksieck, 1992, p.291).
- 102) « [B] Come Socrates disoit de la sienne qu'elle en accusoit justement autant en son ame, s'il ne l'eust corrigé par institution » (p.1058). La source d'information est Cicéron: « cum multa in conventu vitia conlegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi sic nata, sed ratione a se deiecta diceret » (*Tusc.* IV, 37, 80). Sur l'exemplaire de Bordeaux, Montaigne apportera une révision: « [C] Mais en le disant je tiens qu'il [Socrate] se mocquoit suivant son usage, et jamais ame excellente ne se fit elle mesme. » (p.1058).
- 103) Il semble que le « De l'expérience » ait été rédigé avant le « De la phisionomie ». G. Nakam écrit sur la rédaction de ce dernier: « Commencé à peu près au début du siège de Castillon-la-Bataille, dans l'été 1586, l'essai est interrompu par la nécessité de fuir le château gagné par une épidémie de peste meurtrière. Montaigne le reprend, après six mois d'errance, vers janvier 1587: « J'écrivais ceci environ le temps... » Il le complète, à Paris sans doute, à la veille même de l'impression, entre le 20 février et le 12 juin 1588. » (*op. cit.*, p.291). C'est le dernier chapitre en date.
- 104) Nous traiterons des chapitres « De la ressemblance des enfans aux peres » et « De l'expérience » dans un prochain article.