

## POURQUOI LA LECTURE PHILOLOGIQUE?

La lecture philologique est une lecture de mots, fondée sur un truisme qui semble friser la lapalissade: une page imprimée ne contient, objectivement parlant, que des mots. Les idées, les arguments, les sentiments qu'il nous arrive régulièrement d'extrapoler de la matière première verbale d'un écrit sont des inférences aléatoires, souvent profondément personnelles, presque jamais inattaquables, presque toujours fragiles, provisoires, sujettes à maintes réserves et révisions. La démarche inférentielle et rédactionnelle qui nous sert à formuler nos attributions de sens («D'après Rousseau, l'homme devrait...», «Pascal pense que le progrès scientifique...», «Ici, Montaigne laisse entendre que le salut...») - l'acte de produire de tels énoncés - s'appelle «interpréter», périlleuse occupation sur laquelle Montaigne - puisque Montaigne il y a - avait des choses assez divertissantes à dire.

Pour interpréter les mots sur la page, à moins de répéter les textes intégralement ou en partie, nous sommes obligés d'employer des mots qui n'y sont pas, procédé qui s'appelle «paraphraser». A côté et à la place des phrases de l'auteur, nous mettons des phrases de notre cru, composées de mots dont l'auteur en question n'a souvent même pas songé à se servir. Nous juxtaposons à ce que l'auteur *dit* notre version - nécessairement partielle parce que personnelle - de ce qu'il *voulait dire*. Donc, interpréter un texte c'est tôt ou tard, peu ou prou, lui prêter un certain nombre de mots absents, mais qui devraient quand même, en quelque sorte, y figurer, pour qu'il puisse signifier com-

me il semble avoir envie et besoin de le faire. Si les interprétations des textes les plus lus ne cessent de se multiplier et de se contredire, c'est que nous sommes, rarement d'accord pour inclure les mêmes mots dans nos paraphrases des textes, ou à y ajouter les mêmes mots dans notre désir de remédier à leurs déficiences et de combler leurs lacunes. Il y a des cas extrêmes, où certains lecteurs, quoique d'une bonne foi et d'une compétence inattaquables, trouvent incompréhensibles des pages - de Lacan ou de Derrida par les temps qui courent - qui, pour d'autres, sans constituer des modèles de clarté, sont pourtant remplies de sens.

Les données du problème sont claires: sur le contenu verbal d'un écrit l'accord est immédiat et total, alors que la question de son contenu idéal peut être l'occasion de divisions souvent radicales. Face à ce décalage, la lecture que j'appelle philologique se scinde au préalable de l'axe principal de la tradition critique occidentale, en s'insurgeant contre l'hégémonie, pour ne pas dire la tyrannie, traditionnelle de l'interprétation comme voie d'approche privilégiée ou, peu s'en faut, comme raison d'être de l'étude des textes littéraires.

La lecture philologique a beau se définir comme une simple lecture de mots, la question ne tarde pas à se poser: de *quels* mots s'agit-il? Parmi les milliers de mots qui jonchent les pages d'un seul essai de Montaigne, sur lesquels insister? Pour le lecteur que j'appelle, à défaut d'un autre terme, «idéologique», le matériau qu'il privilégie est tributaire du faisceau de présupposés, d'abstractions, et de notions générales qu'il aura apportés tout faits à sa lecture, comme faisant partie de sa culture personnelle et de classe: l'hédonisme, le scepticisme, l'humanisme, la Renaissance, l'esprit du temps, le Baroque, etc.

La situation du lecteur philologique est à la fois plus simple et plus complexe. Sa direction de lecture sera déterminée par sa perception de certaines constellations et constantes verbales, groupées ensemble, imprévisiblement et sans motivation appa-

rente, qui jalonnent son itinéraire à travers le texte. Je ne veux pas dire, évidemment, ces concentrations lexicales qui relèvent directement du contenu. Lorsque Montaigne parle de sa «colique», par exemple, comme il le fait longuement dans l'essai *De l'expérience*, on trouve normal de rencontrer une quantité de termes ayant trait aux usages thérapeutiques, à l'état psychique des malades, et à la mortalité. L'intérêt du lecteur philologique est éveillé plutôt par ces éléments de style, plus nombreux ou visibles que le contexte ne le requiert, dont la présence dans le texte a l'air de tirer sur l'arbitraire. C'est ainsi qu'au cours d'un développement sur la relativité des moeurs et des usages, Montaigne emploie à plusieurs reprises, dans l'espace de quelques pages, le mot «breuvage», et qu'il utilise tout aussi souvent et dans des contextes disparates le verbe «boire» (III, 13, 1079 sq.). Voilà des faits de lecture qui bousculent assez nos habitudes et attentes, pour que nous soyons amenés à prendre conscience tout au moins d'une interférence ou d'une insistance dont l'efficacité opératoire se limite, pour le moment, à avoir détourné notre attention du contenu, à avoir interrompu notre réception de ce que nous croyions être le message de l'auteur, et à avoir fixé notre regard sur un phénomène lexical tout formel - la répétition des mots «breuvage» et «boire» - phénomène qui, pris en soi, semble être totalement arbitraire et dénué de signification. Si accidentel qu'il puisse paraître, ou peut-être bien, au contraire, à cause même de son caractère si brutalement intrusif, ce trait de vocabulaire, une fois remarqué, ne saurait plus être ignoré.

Le premier article dans le bréviaire du lecteur philologique est donc celui-ci: est automatiquement intéressant et digne, à titre provisoire, d'être retenu et médité, tout fait de style qui envahit le champ de vision du lecteur, qui empiète sur sa conscience, ou qui modifie suffisamment son horizon d'attente pour déranger sa perception linéaire des mots dont le texte est composé. Dans le bréviaire du lecteur idéologique, en revan-

che, la linéarité d'un écrit, surtout la progression ordonnée de prémisses en conclusion, est le principe fondateur de sa cohérence. Tout ce qui déroge à l'orthodoxie rédactionnelle implicite dans le critère de l'écriture suivie met en cause jusqu'à l'intégrité de la notion de prose (*oratio prorsa*) dans son sens primitif de «ce qui va droit devant soi (*prouorsus*)»<sup>1</sup>. Dans un livre à but philosophique ou didactique, tout écart par rapport à la linéarité du discours constitue une atteinte potentielle à la viabilité de l'argument de l'auteur. C'est ainsi que pour le lectorat historique de Montaigne certains des traits les plus caractéristiques de son écriture - les citations, les digressions, les grossièretés, les impropriétés stylistiques - ont été critiqués comme des empêchements ou des obstacles à l'intelligence ou à la pleine appréciation d'un message jugé autrement agréable et utile.

Les défenseurs de Montaigne, en revanche, ont toujours plus ou moins réussi à justifier ses déviances, voire à les tourner à son avantage, en les interprétant comme des expressions de qualités - la nonchalance, la désinvolture, la bonhomie, l'individualisme, l'originalité - en elles-mêmes dignes plutôt de notre admiration. Avec des degrés variables de sophistication, les partisans de Montaigne ont toujours trouvé le moyen de présenter ses vices apparents comme des vertus déguisées, et d'incorporer à la plénitude du message tous ces éléments qui, chez un auteur moins génial, auraient pu sembler en menacer l'intégrité. Les interruptions dans le progrès de notre lecture des *Essais* sont donc productives dans ce sens que, nous obligeant à interroger la pertinence de telle citation ou à justifier les dimensions de telle digression, elles nous offrent l'occasion - pour ne pas dire le «prétexte» - de découvrir dans ce livre si peu orthodoxe, comme dans la personnalité intellectuelle si remarquable de son auteur, des complexités et des richesses insoupçonnées.

Certains endroits et aspects du livre de Montaigne n'en demeurent pas moins excessivement difficiles à rationaliser. Je dois avouer, à titre personnel, que je vis penché depuis plus de quinze ans sur l'essai *De l'expérience*, sans réussir pour autant à l'embrasser totalement de ma pensée, c'est-à-dire, sans pouvoir le comprendre dans le sens étymologique du mot - *auffassen* en allemand - l'entourer des bras de mon esprit, si l'on peut dire, et encore moins l'immobiliser entre les tentacules de ma prose. Mais, tout en étant condamné, comme je le suis toujours, à pa-tauger misérablement dans les marais verbaux du dernier essai de Montaigne, j'ai de temps à autre la consolation de croire que l'heure de ma justification est peut-être proche. Car il me paraît de plus en plus certain que le chapitre *De l'expérience*, le plus long et le plus dense de tous les essais et sans aucun doute le plus résistant à l'analyse, n'en est pas moins généré dans ses grandes lignes par une seule maxime matricielle: «Notre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires» (1089B). De même que cette variante montaignienne du *topos* cosmologique épique/pythagoricien de la *discordia concors* occupe le centre géométrique de l'essai - à la vingt-cinquième de ses cinquante pages - de même elle en marque le centre conceptuel, le «noyau incandescent», pour emprunter la brillante formule de Fausta Garavini, d'où émanent et où retournent toutes les grandes filières verbales constitutives des *Essais* comme autant de chemins indépendants et sans communication entre eux, mais qui conduisent tous à Rome<sup>2</sup>. En un mot, mes explorations philologiques de l'essai III, 13 m'ont laissé en possession d'une vérité solitaire mais séminale: tous les grands développements de l'essai — de la «colique» et des usages alimentaires de Montaigne au portrait silénique de Socrate et au comportement ambigu d'Apollon - convergent sur sa vision de la condition humaine - image en cela de la sagesse divine et de

1. Jean Marouzeau, *Lexique de la Prose linguistique*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Geuthner, 1951, s.v.

2. F. Garavini, *Itinerari a Montaigne*, Firenze, Sansoni, 1983, p. 56.

l'économie du cosmos - comme une «condition mixte».

Je sens que mon appareil d'analyse, ainsi que ma stratégie d'écriture, reste toujours quelque peu en retrait à l'égard de la justesse, si j'ose dire, de ma perception de base. Et je crains bien que ma lecture philologique totalisante et unitaire du dernier essai de Montaigne ne doive se faire encore un peu attendre. Dans le présent texte, comme dans mes premières *Lectures de Montaigne*, je continue donc de traiter *De l'expérience* par tranches détachées et en livraisons séparées, parlant des oreilles de Montaigne par ci, de ses métaphores kinétiques par là, cherchant toujours à rattacher le détail verbal de cet essai, jusque dans ses manifestations les plus ingrates et improbables, à un paradigme central de contrariété et de mixité. Dans les remarques qui suivent, je me propose de tester une fois encore ce qui est devenu l'hypothèse de lecture dominante de mon approche de l'essai III, 13, en me demandant dans quelle mesure le vocabulaire récurrent du *breuvage*, noté ci-dessus au passage, se laisse ramener à son tour à ce même modèle méthodologique et herméneutique.

En lâchant ce dernier mot, m'objectera-t-on, j'ai l'air de contredire, voire de trahir ce que j'ai dit plus haut concernant mon refus de «l'hégémonie [...] traditionnelle de l'interprétation». Je m'empresse donc de préciser et de nuancer cette déclaration en proposant d'inclure une seconde entrée, véritable article de foi, dans le bréviaire du lecteur philologique: décrire les mots d'un texte un par un, dans l'ordre où ils apparaissent sur la page, dans leurs relations les plus évidentes et les plus superficielles, doit constituer le premier accès au sens de ce texte; à mesure qu'elle s'étoffe et se complète, la description, tôt ou tard et inévitablement, devient elle-même, par sa propre vitesse acquise, *interprétation*<sup>3</sup>.

3. Je me suis permis d'adapter au présent propos deux phrases d'une caractérisation de l'approche philologique qui sert de conclusion à mon article: «Lecture philologique d'un poème d'Yves Bonnefoy», *Romanistische Zeit-*

Mais venons-en au fait. Les extraits qui composent le découpage qui suit ont été retenus sans aucune considération de leur sens, et uniquement en raison de la présence dans chacun d'eux d'au moins un mot ressortissant au champ sémantique du *boire*:

1. [...] Socrate [disait] à ses disciples qu'il était malaisé qu'un homme d'entendement, prenant garde à ses exercices, à son boire et à son manger, ne discernât mieux que tout médecin ce qui lui était bon ou mauvais (1079C).

2. Ma FORME de vie est pareille en maladie comme en santé: même lit, mêmes heures, mêmes viandes me servent, et même breuvage (1080B).

3. C'est à la coutume de donner FORME à notre vie, telle qu' il lui plaît; elle peut tout en cela: c'est le breuvage de Circé, qui diversifie notre nature comme bon lui semble (*ibid.*).

4. L'estomac d'un Espagnol ne dure pas à notre FORME de manger, ni le nôtre à boire à la suisse (*ibid.*).

5. Nous craignons les vins au bas; en Portugal cette fumée est en délices et est le breuvage des princes (1081B).

6. [C] [Un certain Argien] traversait sans boire les arides sablons de la Lybie, [B] un gentilhomme [...] disait où j'étais qu'il était allé de Madrid à Lisbonne en plein été sans boire. Il [...] n'a rien d'extraordinaire en l'usage de sa vie que ceci d'être deux ou trois mois, voire un an, ce m'a-t-il dit, sans boire. Il sent de l'altération mais il la laisse passer [...] et boit plus par caprice que par le besoin ou pour le plaisir (1081-1082CB).

7. Quoique j'aie été dressé [...] à la liberté et à l'indifférence, si est-ce que par nonchalance, m'étant en vieillissant plus arrêté à certaines FORMES [...] la coutume a déjà imprimé [...] en moi son caractère [...] Et [...] ne puis ni dormir sur jour [...] ni m'abreuver d'eau pure ou de vin pur [...] ni me faire tondre après dîner [...] (1083B).

8. Nous tenons de ce laborieux soldat Marius que, vieillissant, il devint délicat en son boire et ne le prenait qu'en une sienne coupe particulière. Moi je me laisse aller aussi à certaine FORME de verre et ne bois pas volontiers en verre commun [...] (1084B).

9. On leur va ordonnant [aux malades], une non seulement nouvelle, mais contraire FORME de vie: mutation qu'un sain ne saurait souffrir. Ordonnez de l'eau à un Breton de soixante-dix ans [...] (1085B).

10. Et sain et malade, je me suis volontiers laissé aller aux appétits qui me pressaient [...] [C] Le vin nuit aux malades: c'est la première cjhose, de quoi ma bouche se dégoûte, et d'un dégoût invincible (1086BC).

11. Je plains étant malade, de quoi je n'ai quelque désir qui me donne ce consentement de l'assouvir [...] Autant en fais-je sain [...] La diversité des arguments et opinions médicales embrasse toutes sortes de FORMES. Je vis un misérable malade crever et se pâmer d'altération pour se guérir [...] Il est mort fraîchement de la pierre un [médecin] qui s'était servi d'extrême abstinence à combattre son mal [...] ce jeûne l'avait asséché et lui avait cuit le sable dans les rognons (1087B).

12. Les anciens Grecs et Romains avaient meilleure raison que nous [...] mangeant et buvant moins hâtivement que nous [...] étendant ce plaisir naturel à plus de loisir et d'usage, y entresemant divers offices de conversations utiles et agréables (1101C).

13. Je ne suis guère sujet à être altéré, ni sain ni malade: j'ai bien volontiers lors la bouche sèche, mais sans soif; communément je ne bois que du désir qui m'en vient en mangeant [...] Je bois assez bien pour un homme de commune façon [...] les petits verres sont les miens favoris, et me plaît de les vider [...] Je trempe mon vin plus souvent à moitié, parfois au tiers d'eau [...] [C] Ils disent que Cranaüs, roi des Athéniens, fut inventeur de cet usage de tremper le vin d'eau [...] [B] La FORME de vivre plus usitée et commune est la plus belle: toute particularité m'y semble à éviter, et haïrais autant un Allemand qui mit de l'eau au vin qu'un Français qui le boirait pur (1104BC).

14. [C] Il [Socrate] s'est vu [B] continuellement marcher à la guerre [C] et fouler la glace [B] les pieds nus, porter même robe en hiver et en été [...] ne manger point autrement en festin qu'en son ordinaire. Il s'est vu, vingt et sept ans, de pareil visage porter la faim, la pauvreté [...] les fers et le venin. Mais cet homme là était-il convié de boire à lutte par devoir de civilité, c'était aussi celui de l'armée à qui de meurait l'avantage; et ne refusait ni à jouer aux noisettes avec les en-

fants, ni à courir avec eux sur un cheval de bois [...] et ne doit-on jamais se lasser de présenter l'image de ce personnage à tous patrons et FORMES de perfection. [C] Il est fort peu d'exemples de vie pleins et purs [...] (1110BC).

15. Pour moi donc, j'aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu nous l'octroyer. Je ne vais pas désirant qu'elle eût à dire la nécessité de boire et démanger [...] (1113B).

Ce tout dernier passage projette un vif éclairage rétroactif sur la fonction prépondérante du *boire* dans le découpage synoptique qu' il couronne. Le *boire* ici, comme le *manger* ailleurs dans ce même essai, est situé à l'antipode de la tendance vers la spiritualité, qui nous est tout aussi indispensable, selon Montaigne, faisant écho ici à la sagesse des nations, que la sustentation de notre corps. «L'homme ne vit pas seulement de pain» (Matt. IV, 4). Dans les termes de l'une des grandes polarités structurantes de l'essai, le *boire* représente notre existence *physique* saisie dans son opposition absolue traditionnelle - mais dans l'optique désinvolte de Montaigne forcée et postiche - à la composante *métaphysique* de notre nature (1072B). L'insistance de Montaigne sur «la nécessité de boire et de manger» sert principalement à redresser le déséquilibre qui s'était introduit, chez les théoriciens des institutions chrétiennes, entre les deux expressions jumelles et complémentaires de «l'humaine condition».

C'est par le détour du mot «nécessité», d'ailleurs, que l'une des conclusions fondamentales de l'essai III, 13 s'épaissit et s'affirme. Arrivé à la page suivante, le lecteur philologique s'empressera de noter, à titre rétrospectif, que les mots «la nécessité de boire et de manger» recelaient déjà le noyau d'une réflexion célèbre sur l'hostilité, gratuite et stupide selon Montaigne, qui s'était instaurée entre nos «nécessiteuses commodités», d'une part, et l'«étude privilégié» [*sic*] des biens spirituels, de l'autre, entre «l'usage de la pâture sensuelle et temporelle» et «l'usage de la nourriture éternelle», entre «cette marmaille d'hommes que nous sommes», pour tout dire, et «ces âmes vénérables»

consacrées exclusivement à la «méditation des choses divines» (1114-1115BC). Dans cette série d'oppositions polaires si évidemment calculées, nous voyons pleinement thématiques, au bout du compte, la valeur symbolique et la portée idéelle des vicissitudes du *boire* et du *manger* dans l'essai *De l'expérience*.

J'aimerais ouvrir ici une courte parenthèse, le temps de jeter un regard en arrière et de poser un certain nombre de jalons méthodologiques. L'exercice de lecture associative que l'on vient d'accomplir à partir du glissement lexical *nécessité*>*nécessiteuse* montre à quel point le vocabulaire concret de Montaigne, jusque dans ses éléments sémantiquement les plus dérisoires, peut être chargé néanmoins d'un potentiel expressif majeur. Pour localiser ces veines cachées de signifiante, il suffit parfois d'énumérer tout bêtement les occurrences de tel mot ou énoncé redondant. Dans un second temps, inspectant de l'intérieur le dénombrement ainsi produit, le lecteur est en mesure de constater la présence d'autres constantes verbales, parallèles ou accessoires à celle qui avait déclenché son enquête, mais dont il ne se serait sans doute jamais aperçu s'il ne s'était pas astreint au préalable, par docilité au texte, à opérer son premier découpage. A ce stade de la lecture philologique, il arrive souvent que le mot qui a dicté le découpage originnaire paraisse lui-même siéger au milieu d'un réseau sémantique autonome, où, comme une araignée au centre de sa toile, il attire dans son orbite des familles entières de mot satellites.

Dans le long découpage que nous avons toujours sous les yeux, ce sont évidemment les récurrences du mot *forme*, imprimé pour des raisons de commodité en petites capitales, qui, par ses multiples intersections de la ligne sémantique du *boire*, suggèrent une seconde direction de lecture. Comment ne pas réagir à ce phénomène que, dans neuf sur quinze des extraits rapportés ci-dessus, la seule mention du fait de boire semble provoquer *eo ipso* des apparitions du mot *forme*? Tout se passe en effet comme si mon découpage était bien autre chose que la

construction artificielle et arbitraire qu'il est, montée de toutes pièces sur la base d'une collection de faits de langue redondants, qui n'entretiennent entre eux aucun rapport thématique ou idéal et que, sans ma perception de cette redondance, je n'aurais guère été tenté de détacher de leur contextes naturels. Tout se passe ici, au contraire, pour parler vite, comme si le texte «bidon» que constitue mon découpage du *boire* était un texte réel.

Car ce «texte», tout faux qu'il est, exhibe indéniablement un ensemble de constantes lexicales, stylistiques, et structurelles telles que, si elles figuraient dans une page d'écriture normale, composée en connaissance de cause par un écrivain véritable, elles seraient accueillies d'emblée par n'importe quel lecteur comme offrant, dans leur agrégat, une voie d'accès des plus légitimes au déchiffrement et à l'interprétation. En plus des neuf emplois du mot *forme*, il faudrait sans doute retenir, en raison de leur potentiel herméneutique ou thématique, les éléments redondants qui suivent (énumérés par ordre de fréquence descendant):

forme: 3,4,7, 8,9,11,12  
 sain/malade: 2, 9, 10, 11, 13 pur: 7 [bis], 13, 14  
 laisser + infinitif: 6, 8, 10  
 vieillissant: 7, 8  
 pareil: 2, 14  
 Socrate: 1, 14

Il est satisfaisant pour l'esprit d'observer comment la ligne sémantique du *boire* opère sur toute la longueur du chapitre *De l'expérience* une coupe transversale qui expose à la vue une série de sous-textes dont chacun, organisé autour d'un mot-noyau redondant, touche de près ou de loin à l'un des grands thèmes de l'essai. La manière de boire d'un chacun, le rythme de ses soifs, le contenu de sa boisson, et jusqu'à la forme de verre qu'il affec-

tionne sont susceptibles de représenter par métonymie sa forme de vie et de réfléchir les divers traits de caractère, états d'âme, et conditions physiques - la nonchalance, la délicatesse, la constance, la décrépitude, la maladie - que les accidents de l'existence lui réservent. C'est par le biais du mot *forme*, par ailleurs, que les réflexions éparses de Montaigne sur les modalités du *boire* rejoignent, en les prolongeant, l'enquête épistémologique et la tâche didactique amorcées dans les premières pages de l'essai :

1. La raison a tant de FORMES [...] l'expérience n'en a pas moins (1065B).

2. [...] ses poursuites [celles de notre esprit] sont sans terme, et sans FORME [...] (1068B).

3. [...] nul événement et nulle FORME ressemble entièrement à une autre [...] Considérez la FORME de cette justice qui nous régit [...] (1070B).

4. Ma FORME de vie est pareille en maladie comme en santé: même lit, mêmes heures, mêmes viandes me servent, et même breuvage [...] C'est à la coutume de donner FORME à notre vie [...] (1080B).

Ce tout dernier extrait, situé comme il l'est à la conjoncture des lignes sémantiques de la *forme* et du *boire*, est relié par un couloir idéal souterrain à l'un des motifs fondamentaux du dernier essai de Montaigne. De même que la qualité de notre existence collective est déterminée par les formes d'analyse, de pensée, de justice, et d'organisation sociale que nous avons mises en place, de même nous nous définissons en tant qu'individus, et cela jusque dans nos actions journalières les plus dérisoires, par les formes de vie que nous pratiquons. Aucun de nos gestes n'est gratuit, indifférent, ou muet. Aucune vie, quelque humble ou commune qu'elle soit, n'est dénuée de signification :

La vie de César n'a point plus d'exemple que la nôtre pour nous; et emperière et populaire, c'est toujours une vie que tous accidents humains regardent (1073-1074B).

Dans l'optique de Montaigne, l'homme est un animal sémio-

tique, une véritable machine à significations dont la démarche la plus superfétatoire n'en comporte pas moins son quotient de valeur *morale*. Ce coefficient de signifiante est indiqué le plus souvent par des voies langagières indirectes. Toute action qui s'accomplit, toute forme de vie qui se maintient *ne varietur* «en maladie comme en santé», par exemple, - qu'il s'agisse de la boisson que l'on prend ou du vêtement que l'on porte - est le fait d'une mentalité privilégiée, imprégnée *eo ipso* d'une valeur éthique intrinsèque. Et c'est par le détour d'une formule de facture et de force analogue que Montaigne entérine l'éminence morale de Socrate, chef d'oeuvre de constance devant toutes les épreuves de la vie, qui portait «même robe *en hiver et en été*» (no. 14). Il s'agit ici d'une indifférence stoïque envers les éléments que Montaigne, qui dit ne porter «les cuisses non plus couvertes *en hiver qu'en été*» (1103B), n'hésitait pas à revendiquer pour son propre compte.

Les expressions «en maladie comme en santé» et «en hiver et en été» fonctionnent sous la plume de Montaigne comme des formules tautologiques d'inclusivité et de cohérence. Tout ce qui se fait conformément à ce paradigme de consistance et de *parité* avec soi-même, indépendamment des accidents saisonniers comme des indispositions corporelles, témoigne d'une existence équilibrée, entière, moralement saine. La persévérance de Montaigne dans sa propre forme de vie, «pareille en maladie comme en santé: *même* lit [...] *même* breuvage», détient une part d'autorité morale qualitativement identique à celle de Socrate qui, non seulement portait «*même* robe en hiver et en été» mais qui, pendant vingt-sept ans, endurait «de *pareil* visage» la gamme des humiliations domestiques et publiques. Pour le lecteur qui en vient à constater la parenté de fonction entre ces deux emplois épars du mot *pareil*, chacun renforcé comme il l'est par l'apport tautologique de l'adjectif *même*, il est utile de se remémorer une phrase, située à la page d'ouverture de l'essai, qui semblait calculée pour exclure au préalable de la «chas-

se de connaissance» qu'est notre vie toute possibilité de résultat positif:

La dissimilitude s'ingère d'elle-même en nos ouvrages; nul art ne peut arriver à la similitude (1065B).

C'est justement dans la parité caractérielle de Socrate et de Montaigne, fidèles à eux-mêmes - et, *mutatis mutandis*, semblables l'un à l'autre - en hiver comme en été, en maladie comme en santé, que le lecteur finit par voir réalisée, incarnée, cette «similitude»-là qui fait si grièvement défaut dans les disciplines intellectuelles et les institutions publiques.

La «forme de vie» pleine, auto-suffisante, dont Montaigne se réclame dans *De l'expérience* est tirée du même moule que ses portraits d'Epaminondas et de Socrate. Et ce n'est pas le fait du hasard, loin de là, si mon découpage du *boire* finit, là où il avait commencé, avec une évocation cruciale de la carrière philosophique et de l'itinéraire moral de Socrate.

Le Socrate silénique et syncrétique de Montaigne, tantôt ascétique et extatique, tantôt coqueluche des femmes et roi des buveurs, ce Socrate si curieusement mêlé est le parangon de ce que Montaigne appelle dans un passage des plus mémorables, la «condition mixte», forme de vie ouverte à toutes les occupations, amie de toutes les gratifications, celles du corps comme celles de l'esprit, à titre égal:

[...] moi, d'une condition mixte [...] je [...] me laisse tout lourdement aller aux plaisirs présents de la loi humaine et générale, intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels (1107C).

Comme tous les grands poncifs de la philosophie personnelle de Montaigne, ce célèbre éloge de la mixité est, le plus souvent, cité décontextualisé, comme s'il n'était pas généré par d'autres mots dans la chaîne parlée. Notons pourtant que cette réflexion sur la «condition mixte» et le mélange des plaisirs prend le contrepied d'un commentaire, de sens contraire, for-

mule juste quelques lignes plus haut, sur les «plaisirs *purs* de l'imagination». L'idée de *pureté*, on le sait, n'est pas profondément enracinée dans le terroir moral de Montaigne; et lorsqu'il en est question dans les *Essais* c'est quasi toujours, comme ici, dans un sens carrément péjoratif. Pour le propos du lecteur philologique, cependant, le statut contextuel du mot *pur* est d'autant plus intéressant qu'il figure dans une séquence qui nous ramène de fil en aiguille à notre point de départ, en recoupant la ligne sémantique du *boire*:

1. [Je] ne puis [...] m'abreuver d'eau *pure* ou de vin *pur* [...] (1083B) >
2. [Je] haïrais autant un Allemand qui mit de l'eau au vin qu'un Français qui le boirait *pur* (1104B) >
3. Les plaisirs *purs* de l'imagination [...], disent aucuns, sont les plus grands (1107C) >
4. [C] Il est fort peu d'exemples de vie pleins *et purs* [...] (1110C).

Pourquoi la lecture philologique? Principalement, parce qu'elle finit régulièrement par nous confronter au trait primordial de l'écriture de Montaigne, c'est-à-dire au décalage endémique entre ce que j'aime appeler les «deux contenus» des *Essais*, le bon blé idéologique, d'une part, et l'ivraie anecdotique, de l'autre. Et, à cet égard, mon nouveau sous-découpage de la «pureté» constitue un cas particulièrement dramatique. Ayant accepté au préalable, par souci de discipline, la gageure - certains diraient la «fiction» - de la totale consistance interne de l'écriture de Montaigne, le lecteur philologique se trouve plus ou moins dans l'obligation de chercher un dénominateur commun entre les deux exemples dérisoires du *mot pur* (nos. 1 et 2), où il est question du trempage du vin, et les deux exemples d'inspiration plus élevée (nos. 3 et 4), où il s'agit de la *pureté* dans les domaines intellectuel et moral («les plaisirs *purs* de l'imagination» / les «exemples de vie pleins et *purs*»).

C'est sans doute ici la première fois depuis l'instauration des

études montaignistes qu'un critique s'avise d'attirer l'attention du monde savant sur le fait que notre auteur, comme on dit à la Société des Amis de Montaigne, coupait son vin à l'eau. Et alors? me direz-vous. Alors, je m'empresse de signaler, en bon lecteur philologique, que Montaigne ne dit pas qu'il «coupe» son vin; il dit qu'il le «trempe», c'est-à-dire qu'il le mélange. Ou bien, pour ancrer ma paraphrase dans le tréfonds étymologique du mot *tremper*, en descendant dans ce que Bachelard appelle la «cave des idées», je pourrais rentabiliser au maximum la résonance sémantique de *tremper* en allant jusqu'à dire que Montaigne *tempère* son vin (< lat. *temperare* = mélanger). Mais retrouvons ses paroles exactes:

Je trempe mon vin plus souvent à moitié, parfois au tiers d'eau [...] [C] Ils disent que Cranaüs, roi des Athéniens, fut inventeur de cet usage de tremper le vin d'eau (1104BC).

L'acte de *tempérance* que Montaigne a conscience d'accomplir en trempant son vin est le prolongement et l'avatar d'un régime vénérable de sobriété. C'est un signe de vertu qu'il a soin, avec son ajout [C] sur le roi Cranaüs, de loger à l'enseigne de la vieille sagesse hellénique. Il est dans la nature des choses qu'un monarque grec ou qu'un gentilhomme français dilue son vin. Tout au contraire, il serait anormal que ces exemples édifiants fussent imités, mettons, par un Allemand:

[Je] haïrais autant un Allemand qui mit de l'eau au vin qu'un Français qui le boirait *pur* (1104B).

N'allons pas supposer que le choix de ces deux nationalités soit adventice ou innocent. Pourquoi un Allemand et non pas un Norvégien ou un Indou? C'est tout simplement que le mot *Allemand* arrive dans le texte auréolé d'un faisceau de présupposés et d'attributs négatifs. Qui dit «Allemand» dit individu cru, brutal, querelleur, bagarreur, et dans le contexte du boire, en un mot, soûlard. C'est dans l'essai *De l'ivrognerie* que Mon-

taigne appelle l'Allemagne «la plus grossière nation de celles qui sont aujourd'hui» (340A). Et à la page suivante: «Nous voyons nos Allemands, noyés dans le vin» (341A). Le fait est que dans le lexique de Montaigne, comme dans le sociolecte de son époque, boire comme un Allemand, c'est boire comme un trou:

Les Allemands boivent quasi également de tout vin avec plaisir. Leur fin, c'est l'avaler plus que le goûter. Ils en ont bien meilleur marché [...] Secondement, boire à la française à deux repas et modérément, en crainte de sa santé, c'est trop restreindre les faveurs de ce Dieu (*De l'ivrognerie*, II, 2, 343C).

Les Allemands ont sans doute raison de boire, comme ils font, tout leur soûl. Il y a davantage de plaisir. Mais cela, c'est une autre histoire et un autre essai. Ce qui m'intéresse ici, par rapport au texte qui nous occupe, ce n'est pas de savoir ce que Montaigne pensait «vraiment» au sujet du vin, de l'ivresse, ou des Allemands, mais bien plutôt de mettre en valeur, uniquement au niveau du langage, la typologie du boire qui est implicite dans la polarité Français/Allemand, polarité dont le contenu et la structure essentiels remontent en ligne droite à Tacite. Pour un Allemand, couper son vin c'est agir contre nature; pour un Français, au contraire, boire sec c'est contrevenir à une norme nationale et caractérielle de raffinement et de modération<sup>4</sup>. Dans ce texte de Montaigne, le mot «Allemand» tient lieu de l'idée *A'intempérance*. Le mélange *fifty-fifty* du vin et de l'eau, dont se targue Montaigne en tant que bon Français, le distingue radicalement, d'une part, de ses grossiers voisins transrhénans, en le rapprochant, de l'autre, de son héros Socrate qui, par son inclination à la tempérance, détenait une place privilégiée, dans

4. Montaigne rapporte ici un fait de culture qui semble avoir impressionné les visiteurs étrangers. Voir J.-L. Flandrin, «La Diversité des goûts et pratiques alimentaires en Europe du 16<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 30 (1983), p. 70-73.

la stratosphère morale de l'antiquité grecque. Le modèle de Montaigne, ici comme ailleurs, c'est le *tempérament* de Socrate, caractère d'une «trempe» exceptionnelle, qui rassemble, en les conciliant, comme dans son comportement personnel, la beuverie et la sobriété, la corporalité à l'Aristippe et la spiritualité à la Zenon (1107BC). C'est sa physique, c'est sa métaphysique.

Comme Socrate, dit Montaigne, je suis, moi aussi, un être *impur*, hôte de tendances contradictoires, objet de forces contraires, ami de tous les plaisirs qui se présentent, quelle que soit leur provenance ou leur composition, «intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels» (1107C). Portant la marque indélébile de ma «condition mixte», je manifeste mon impureté caractérielle jusque dans les recoins les plus obscurs et les aspects les plus ordinaires de mon existence quotidienne: «Je suis friand de poisson et fais mes jours gras des maigres, et mes fêtes des jours de jeûne» (1103B). (Comment ne pas penser ici encore à Socrate, qui ne mangeait «point autrement en festin qu'en son ordinaire» [1110B]?) Mais ces mêmes tensions et alternances qui ont l'air de me diviser de moi-même, laisse-t-il entendre, sont la condition première de ma plénitude, de ma complétude, et, dans le sens fort du terme, de mon *intégrité*. «[C] Il est fort peu d'exemples de vie pleins et purs» (1110BC), c'est-à-dire qui soient *en même temps* «pleins et purs». Car dans l'idiote de Montaigne la pureté est une valeur suspecte, voire négative. C'est la marque de l'anti-Socrate, c'est la faible vertu de ceux qui sont «à peine bons à un seul pli» (1110C), de ceux qui vivent à l'antipode «de ce personnage à tous patrons et formes de perfection».

Me voyant amené, comme par la force des choses, à citer et à réciter, irrésistiblement, les mêmes bribes de phrases, il me semble, et sans doute à mon lecteur aussi, que mon argument risque parfois de tourner en rond. Normalement, une telle tendance serait un écueil à éviter à tout prix. Mais s'agissant de l'écriture de Montaigne, je suis porté à envisager la circularité de ma pré-

sentation, au contraire, comme un signe de bon augure. En revenant constamment à mon point de départ, en revisitant comme obsessionnellement une poignée de textes qui, sans que je m'en mêle, semblent coller obstinément les uns aux autres, j'ai l'impression d'inscrire mon activité de lecteur dans les circuits mêmes de l'écriture de Montaigne, de faire épouser à mon commentaire ses rythmes et ses structures et, en un mot, de me rendre solidaire de sa façon si excentrique de formuler sa pensée et de produire du sens.

Pour le lecteur qui ose faire face au «beau désordre» de l'écriture montaignienne, les divers contenus épars qui étoffent l'essai *De l'expérience* - le *portrait du Moi*, la maladie et la mort, l'image de Socrate, la critique épistémologique, la chasse de connaissance - en bref, l'ensemble des grands panneaux décousus qui s'y succèdent sans rime ni raison ressemble étrangement aux segments, contigus mais de longueur inégale, de la circonférence d'un cercle, tous équidistants du centre signifiant de l'essai, qui marque à la fois le point de rayonnement de ses diverses lignes sémantiques, et le point d'origine du faisceau d'images, d'attitudes, de valeurs, et de structures, qui relie entre elles, comme par des passerelles philologiques invisibles, ses matières éparses et disparates.

Les diverses approches idéologiques des *Essais* - biographiques, psychologiques, historiques, sociocritiques - se donnent pour tâche de déterminer le sens cumulatif et la portée globale des mots de Montaigne tel qu'en lui-même, dans sa capacité de sujet-pensant-et-parlant central et de présence génératrice d'un contenu idéal - son concept de ci, sa théorie de ça, ses opinions et jugements sur la gamme des matières que l'on connaît. Les résultats de ces efforts, quoique souvent utiles n'ont pas été, à mon avis, excessivement lumineux. Dans les pages qui précèdent, je me suis efforcé de montrer l'intérêt - et pour moi, à titre personnel, la beauté - d'une autre option de lecture, celle qui consiste à scruter les mots de Montaigne, non pas pour déceler

les opinions qu'ils expriment, mais pour formuler la pensée souvent virtuelle ou implicite qu'ils représentent et, surtout, pour en dégager les valeurs qu'ils symbolisent. La méthode philologique ne se vante vraiment, en toute modestie, que d'un seul apport aux études montaignistes: d'avoir établi par ses analyses le caractère foncièrement *emblématique* ou *allégorique* de l'écriture dans les *Essais*, dans ce sens très précis que Montaigne ne dit souvent une chose que pour en signifier une autre<sup>5</sup>. Il arrive aussi, selon les lois de la chimie verbale particulière qui est la sienne, que tout en ayant l'air de changer de sujet et de dire autre chose, il ne fait, en réalité, que redire la même chose autrement. «Quand je danse, je danse; quand je dors, je dors». «Ma forme de vie est pareille en maladie comme en santé: mesme lit, mesmes heures, mesmes viandes me servent, et mesme breuvage» (1080B). «Je trempe mon vin plus souvent à moitié, parfois au tiers d'eau» (1104BC).

Autrement dit: «Notre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires» (1089B). Notre condition, miroir microcosmique en cela de l'état de l'univers, est mixte. «Notre être ne peut sans ce mélange» (1090B). L'eau et le vin, comme la santé et la maladie, comme le sommeil et l'éveil, le plaisir et la douleur, la jeunesse et la vieillesse, le corps et l'esprit, en un mot la physique et la métaphysique ne sont, sous la plume de Montaigne, que des chiffres représentatifs et des codes tautologiques. Aux endroits où ces combinaisons polaires interchangeables surgissent à l'horizon du texte et, pour un temps, le dominant, leur fonction locale est de projeter jusqu'au périmètre de l'argument circulaire de Montaigne encore une autre *re-présentation* de la grande vérité invariante et séminale, qui est exprimée en toutes lettres à la première page, et qui, à partir de là jusqu'à la fin de l'essai, demeure inscrite à l'ombilic de l'oeuvre:

5. Michael Riffaterre, *Sémiotique de la poésie*, trad. Jean-Jacques Thomas, Paris, Seuil, 1983, p. 3.

[...] il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété (1065B).

Cette évocation de «l'image des choses» - fluide, contradictoire, chaotique - qui inaugure l'enquête de Montaigne sur la problématique de l'Expérience, pose un dilemme - le dilemme majeur, à mon sens, de l'essai - dont la résolution ne se laisse entrevoir que dans le grand portrait syncrétique de Socrate de la fin. Poussant l'approche philologique jusqu'à son point extrême de réduction, il serait possible de lire le chapitre *De l'expérience* d'un bout à l'autre comme une vaste parenthèse comprise entre deux emplois en accolade du mot *image*. Un tel programme de lecture, si pervers qu'il puisse paraître, aurait néanmoins la vertu de repérer les principaux jalons verbaux et de retracer les grandes lignes sémantiques qui assurent le passage entre l'«image des choses» du début, marquée par l'absence de toute possibilité de «similitude», et l'image paritaire et modèle du Socrate épiphane qui domine les pages terminales de l'essai: «l'image de ce personnage à tous patrons et formes de perfection» (1110B).

Installé en plein centre du cercle signifiant que décrit l'écriture de Montaigne, le lecteur philologique est mieux placé que tout autre pour constater non pas l'unité de la pensée de Montaigne, mais sa stupéfiante cohérence. La diversité, la mixité, la contrariété, ainsi que leurs nombreux avatars et synonymes - la contradiction, la dualité, l'ambiguïté, la binarité, le dédoublement, la simultanéité, et le jumelage - en bref, les diverses manifestations du Multiple dans les affaires humaines, détiennent sous toutes leurs formes, dans les *Essais*, une valeur autonome et absolue. Ni bon ni mauvais, le principe de la Pluralité est à la fois la force organisatrice de la Création et l'image de marque immanquable et immuable de la chose créée.

Jules Brody