



CLASSIQUES
GARNIER

DIONNE (Valérie M.), « “*Errare humanum est*” ou la monstrueuse errance des *Essais* », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 63, 2016 – 1, p. 103-117

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-06087-1.p.0103](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-06087-1.p.0103)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2016. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

DIONNE (Valérie M.), « *Errare humanum est* » ou la monstrueuse errance des *Essais* »

RÉSUMÉ – Penser le monstre comme erreur incite le sujet à questionner la normalité, repenser le moi, la norme, la nature et les superstitions. Pour Montaigne, ceci lui permet de réexaminer l'ordre naturel dans un contexte de crise épistémologique et de reconsidérer la nature selon une conception épicurienne pluraliste, juste et tolérante. C'est en optant pour l'ignorance socratique des phénomènes qu'il en conclut que le monstre est absent de la nature et n'existe qu'en l'homme.

ABSTRACT – To envision the monster as error encourages the subject to question normality, the self, norms, nature, and superstitions. For Montaigne, it facilitates a reassessment of the natural order in a context of an epistemological crisis, and a reconsideration, in accordance with Epicurean principles, of a diverse, just and tolerant nature. While opting for a Socratic ignorance of natural phenomena, Montaigne concludes that the monster is absent from nature and only exists in the human mind.

« ERRARE HUMANUM EST »

ou la monstrueuse errance des *Essais*

Le monstre entendu comme erreur de la nature nous engage à interroger notre perception des phénomènes, telle une invitation d'une mise à l'essai pour mieux juger de notre altérité et celle d'autrui. Ainsi l'effet est double pour Montaigne : les *Essais* procèdent d'une composition hybride à l'image du moi que l'auteur identifie comme dissonant, monstrueux et pétri de contradictions¹ ; de plus, ils lui servent d'arme pour répondre à la tyrannie des superstitions que l'herméneutique du monstre éveille, car ces corps difformes « suscitent une sémantique du déchiffrement de l'intérieur par l'extérieur » et, conséquemment, la « monstruosité dévoile alors la misère, malheur ou méchanceté² ». Ils sont révélateurs de troubles dont les conséquences imprévisibles sont souvent fatales, du moins durant la deuxième moitié du seizième siècle.

En partant du principe que le monstre n'existe en grande partie que par le regard de l'autre, Montaigne cherche à rationaliser son jugement à l'égard du différent et de la diversité. Il répond à ses contemporains pour lesquels, par exemple, un enfant monstrueux exprime un message envoyé de Dieu pour l'éradication des péchés de l'homme au nom du

1 « Cette variation et contradiction qui se void en nous, si souple, a fait qu'aucuns nous songent deux ames, d'autres deux puissances qui nous accompagnent et agitent, chacune à sa mode, vers le bien l'une, l'autre vers le mal, une si brusque diversité ne se pouvant bien assortir à un sujet simple. Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture ; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon [...] ; et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot » (II, 1, 335 B). Toutes les références aux *Essais* renvoient à l'édition de Pierre Villey, revue par Victor-Louis Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 1988.

2 Annie Ibrahim, *Qu'est-ce qu'un monstre ?*, Paris, PUF, 2005, p. 22-23.

progrès de l'humanité. C'est rappeler ici les liens qu'avaient établis Theodor W. Adorno et Max Horkheimer dans *Dialektik der Aufklärung* entre « progrès et violence, culture et barbarie », en signalant que les juifs furent et demeurent encore aujourd'hui les « boucs émissaires des contradictions du processus de civilisation¹ ». Ce rapport, Montaigne l'avait déjà souligné dans le registre de la cruauté des hommes en mettant en opposition la monstruosité européenne avec la coutume cannibale car, du chaos des guerres civiles, on cherche à construire une communauté qui ne tolère aucune altérité, et où la remise en question n'a pas sa place. Nous verrons donc qu'à travers le monstre et le monstrueux, Montaigne repense la responsabilité éthique, c'est-à-dire individuelle plutôt que collective ou prescriptive car, d'une certaine manière, le sujet monstrueux lui permet d'interroger toute relation de soi à la norme et à l'altérité.

Aborder la question de l'erreur chez Montaigne, demande de revenir à Aristote. Avec ce dernier, l'erreur de la nature est associée à l'accident et est dite monstrueuse quand la production naturelle dévie de son cours ordinaire². Le point de départ de cette exclusion prend source dans son *Traité de la génération des animaux* (Περὶ ζώων γενέσεως) où l'auteur qualifie d'erreur ce qui est déviation par rapport à l'espèce ou au type générique. Il affirme, par exemple, que « celui qui ne ressemble pas à ses parents est déjà d'une certaine façon un monstre ; car [...] chez eux la nature s'est déjà écartée du lignage³ ». Il ajoute plus loin : « Quant au monstre, il n'est pas nécessaire par rapport à la cause en vue de quoi et à la cause finale, mais il est nécessaire par accident⁴ ». Non seulement le monstre est un accident, mais il est encore phénomène « contre nature⁵ ». L'erreur est entendue comme déviation accidentelle d'un ordre naturel, car, selon la thèse aristotélicienne, le monstre surgit, au moment de la genèse, lorsque la matière ne parvient pas à achever la forme prévue.

1 Enzo Traverso, « Préface : Dialectique de la Renaissance » au texte d'Esther Cohen, *Le Corps du diable : Philosophes et sorcières à la Renaissance*, trad. Fabienne Bradu, Clamecy, éd. Léo Scheer, 2004, p. 11.

2 Aristote, *De la génération des animaux*, trad. David Lefebvre, *Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, IV, 4, 770b.

3 *Ibid.*, IV, 3, 767b5.

4 *Ibid.*, IV, 3, 767b10.

5 *Ibid.*, IV, 4, 770b10. Et Aristote ajoute : « Le monstre, en effet, appartient à ce qui est contre nature, cependant pas contre toute nature, mais contre celle qui se produit le plus souvent ».

Parfois, constate Aristote, la nature, en agissant vers sa fin, procède d'une matière qui ne peut atteindre la forme parce qu'elle est empêchée par une multiplicité de grossesses, ainsi la forme reste tout simplement inachevée chez les espèces multipares¹. Pour cette raison, il confirme que « le monstre est un certain type de malformation² ».

En partant de ce principe de difformité, Montaigne justifie la création de ses *Essais* au chapitre « De l'amitié », tel un tableau représentant des « crotesses » qui n'a de « grace qu'en la variété et estrangeté » : « Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crotesses et corps monstrueux, rapiecez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuite ? » (I, 28, 183 A). Il oppose ses *Essais* à l'œuvre travaillée de La Boétie, en concluant qu'il ne possédait pas en lui la capacité « d'oser entreprendre un tableau riche, poly et formé selon l'art », et d'offrir une œuvre selon un modèle unique suivant les règles de l'art poétique (183 A)³. L'essai devient le genre approprié d'une construction qui tient de l'hybridité, d'un mélange dit grotesque⁴, symbolisé par l'image du corps d'une belle femme qui se termine en queue de poisson (« *Desinit in piscem mulier formosa superne* », 183 A). Cette allégorie proposée par Horace, au début de son *Art poétique*, est choisie pour signifier un livre sans unité. La règle poétique horacienne proscrit le mélange de styles ou de genres. Par extension, le grotesque, comme être hybride, suggère l'impossible union des règnes humain et animal. Montaigne fait ainsi converger le grotesque et le monstrueux, tout en sachant que l'un a pour effet de provoquer le rire et l'autre l'étonnement.

1 *Ibid.*, IV, 4, 770b1-25.

2 *Ibid.*, IV, 4, 769b.

3 Un passage de François Jacob, dans son livre *La Logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, peut nous éclairer sur le lien entre la création artistique et la génération des animaux : « Le mot et le concept de reproduction n'apparaissent que vers la fin du XVIII^e siècle pour signifier la formation des corps vivants. Auparavant les êtres ne se reproduisent pas. Ils sont engendrés. La génération est toujours le résultat d'une création qui, à une étape ou une autre, exige l'intervention directe des forces divines. [...] Jusqu'au XVII^e siècle, la formation d'un être reste immédiatement soumise à la volonté du Créateur. [...] La génération de chaque plante, de chaque bête, constitue en quelque sorte un événement unique, isolé, indépendant de toute autre création, un peu comme une production d'un objet ou d'une œuvre d'art par l'homme », Paris, Gallimard, 1970, p. 28.

4 Une fascination pour le grotesque se développe au XV^e lors de la redécouverte des sites anciens. Rappelons que le terme de « grotesque » provient des fresques qui ornaient les dites « grottes », comme la *Domus Aurea* de Néron qui fut découverte lors des fouilles à l'époque de la Renaissance italienne.

À sa manière, il joue avec l'interprétation chrétienne qui voit dans la difformité physique le signe potentiel d'une corruption intérieure¹. En ce sens, il montre, par l'absence de forme réglée, que ses *Essais* sont le produit d'une forme aléatoire provoquant l'étonnement chez celui qui s'attend à une certaine norme poétique. Il produit un texte qui n'est pas sans évoquer le modèle emblématique d'un Socrate au « visage si vilain » (III, 12, 1057 B). Ladite laideur physique de Socrate fait écho à l'hybridité du texte montaignien dont la monstruosité nous invite à renverser nos croyances, sorte d'ironie par laquelle l'auteur dénonce la faiblesse de nos jugements. Montaigne rappelle ainsi, par ce lien, que ses *Essais* peuvent s'allier aux discours de Socrate dont les « grâces » « ont une beauté délicate et cachée » et qu'il « faut la veue nette et bien purgée pour découvrir cette secrette lumière » (III, 12, 1037 B).

En recherchant l'effet d'une pensée socratique qui stimule le jugement pour éveiller l'homme à ses croyances superstitieuses, Montaigne va à contre-courant de la poétique horacienne en attirant l'attention sur le manque d'unité, d'ordre et d'harmonie de son texte, car, pour l'essayiste, son écriture tient avant tout du hasard, et pose, contrairement à Aristote, les jalons d'une nature diverse en reprenant les mots qui concluent son chapitre sur « De la ressemblance des enfans aux pères » : « Comme c'est la plus generale façon que nature aye suivy que la variété [...] Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité » (786 A). En cela, il est plutôt influencé par Pline, dans le contexte de nouvelles conceptions de la nature à la Renaissance, renouvelées particulièrement par la redécouverte de textes tel le *De rerum natura* de Lucrèce, selon l'idée d'une nature féconde, une *Natura naturans*, dont la transformation dynamique nourrit la monstrueuse diversité des cabinets de curiosité² : « Combien y a-il de choses qu'on estime impossibles avant qu'on les voye faites », remarque Pline³. Les *Essais* répondent à cette conception de la *copia* comme écriture de l'abondance⁴ : une fécondité naturelle qui peut

1 Justin D. Edwards et Rune Graulund, *Grotesque*, New York, Routledge, 2013, p. 36-37.

2 François Rigolot, *L'Erreur à la Renaissance : perspectives littéraires*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 133-136.

3 Pline, *Histoire naturelle*, VII, 1, trad. d'Antoine Du Pinet, cité par Céard, *La Nature et les prodiges : L'insolite au xv^e siècle, en France*, Genève, Droz, 1977, p. 16.

4 Terence Cave, *The Cornucopian Text : Problems of Writing in the French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

produire, pour certains, des erreurs en marge du principe régulateur de la nature. De ce fait, il est surprenant de le voir terminer un chapitre sur l'hérédité parentale (II, 37) – où il traite d'ailleurs très peu de la question – par la variabilité des corps et des esprits, démontrant une infinie diversité des formes de la nature. Cela résulte, pour reprendre les propos de Tristan Dragon, d'une « crise épistémologique qui vient problématiser la notion même de norme, fondée sur une doctrine de l'ordre naturel jusque-là dominante¹ ». Montaigne répond à la taxinomie aristotélécienne en se demandant s'il est possible, à partir de « cette longue cordée de fortunes » et de hasards, d'« en conclure une règle » : comment le jugement, se fondant sur quelques expériences et observations, peut-il en constituer une règle ou une norme imposée sur « tant de millions » de personnes, elle qui n'est souvent que le résultat de « trois hommes qui se meslent d'enregistrer leurs expériences » ? Comment justifier la difficulté d'en tirer des conclusions, « si un autre et si cent autres ont fait des expériences contraires ? ». Il souligne l'absurdité « que trois tesmoins et trois docteurs regentent l'humain genre ». Il aurait fallu que la nature choisisse elle-même ses observateurs pour que puissent être déduites des conclusions satisfaisantes sur la nature humaine en général (II, 37, 782-783 B-C).

Montaigne semble vouloir redonner à la nature toute sa puissance : une nature où le hasard est exclu de la genèse des existences puisque rien dans la nature ne saurait se produire sans raison, que rien n'est généré par erreur et, par conséquent, rien n'est monstrueux. En revanche, les êtres dits monstrueux sont nombreux dans les *Essais* : enfants difformes, hermaphrodites, cannibales et sorcières. Fait office de monstrueux non pas seulement ce qui tient de la difformité physique, mais aussi de la monstruosité morale. Ils sont dits « monstrueux » parce qu'ils transgressent la loi naturelle ou morale imposée par une société, réduite selon Montaigne à trois hommes.

L'essayiste récuse toute interprétation axiologique du monstre. Pour lui, le monstre ne l'est pas selon la genèse du monde voulu par Dieu, mais le devient sous l'observation restreinte du jugement de l'homme. Alors que pour certains observateurs, médecins contemporains de Montaigne, comme Boaistuau, il est moins question d'erreur de la nature qui mène

1 Tristan Dragon, « Les êtres contrefaits d'un monde malade. La nature et ses monstres à la Renaissance : Montaigne et Vanini », *Seizième Siècle*, n° 1, 2005, p. 289-311 ; p. 289.

à la génération de monstres que de volonté divine de répondre à la nature pécheresse de l'homme. Le monstre est signe. Il n'est jamais produit par hasard mais selon une volonté divine : le monstre, comme le prodige, est présage, sorte de tératomancie qui insiste sur l'idée de « pronostications » néfastes ou non. Cette pensée rejoint celle de saint Augustin : « Comme il n'a pas été impossible à Dieu de créer les natures qu'il lui a plu, il ne lui est pas impossible de les changer comme il lui plaît [...] L'expression de "monstres", dérivée de "montrer", indique qu'ils "montrent", parce qu'ils signifient ; celle de "prodiges" indique qu'ils "prédissent" l'avenir¹ ». Il faut redonner à ce passage tout son sens car face à cette infinie possibilité des corps produits par Dieu, l'argument de saint Augustin est que, si la chair de l'homme brûle, il n'est pas impossible qu'elle puisse, selon la volonté divine, brûler éternellement en enfer : « Pour nous, tout ce qui paraît et tout ce que l'on dit arriver contre nature, [...] ces monstres, en un mot, ces prodiges doivent montrer et prédire que Dieu fera des corps humains ce qu'il a prédit qu'il en ferait ; et quel obstacle pourrait le retenir ? Quelle loi de la nature lui opposer une défense² ? » Le monstre ou le prodige devient donc signe d'une volonté divine. Dans ce cas, ils ne sont pas pensés en termes d'erreur, car si les monstres existent intentionnellement de la main de Dieu, c'est une volonté transcendante qui persiste à vouloir avertir l'homme de son avenir. En ces temps de guerres de religion, les enfants difformes correspondaient d'autant plus au plan divin de punir l'homme pour sa nature pécheresse, ou les hommes d'une faute collective, quand ils n'étaient pas vus comme des actes surnaturels issus de la main de Satan.

Au chapitre « D'un enfant monstrueux », les propos de Montaigne s'apparentent à ceux de saint Augustin quand il mentionne que Dieu a créé une nature composée d'une infinité de formes dont les assortiments et les relations entre certains de ces êtres restent inconnus à l'homme :

Ce que nous appellons monstres, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprises ; et est à croire que cette figure qui nous estonne, se rapporte et tient à quelque autre figure de mesme genre inconnu à l'homme. De sa toute sagesse il ne part rien que bon et commun et réglé ; mais nous n'en voyons pas l'assortiment et la relation. [...] Nous apelons contre nature ce qui advient contre la coustume [...] Que

1 Saint Augustin, *La Cité de Dieu* 3, XXI, 8, trad. Louis Moreau, Paris, Seuil, 1994, p. 243.

2 *Ibid.*

cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'étonnement que la nouveauté nous apporte. (II, 30, 713 C)

Ici, l'erreur se présente comme étant avant tout humaine. C'est aussi de cette manière que saint Augustin l'entend dans ce même chapitre quand il écrit : « Nous disons tout prodige contre nature ; mais cela n'est pas. Comment serait contre nature ce qui arrive par la volonté de Dieu ; la volonté du Créateur étant la nature même de chaque créature ? Le prodige n'est donc pas contre la nature, *mais contre la nature telle qu'elle nous est connue*¹ ». La conception d'un Dieu comme *Natura naturans* élaborée par les Anciens paraît donc tout à fait concevable, comme nous l'avons vu plus haut². D'influence épicurienne, cette perception envisagée par Montaigne, comme par saint Augustin, révèle l'intention de concevoir une Nature productrice d'une infinité de formes. Et puisque l'homme ne peut adéquatement concevoir l'ordre généré par la sagesse de Dieu, pour Montaigne, « ces monstres » ne sont pas le résultat d'une volonté divine ou diabolique, mais bien la perception altérée de l'être humain formé par l'environnement dans lequel il évolue : c'est-à-dire une manière de voir déformée par les coutumes et selon une conception normative du monde. Ainsi invite-t-il l'homme à sortir de sa fascination pour éveiller son jugement qui est avant tout d'accepter sa propre ignorance.

La puissance divine ne saurait errer, à l'inverse de l'homme dans sa volonté de vouloir maîtriser l'ordre apparent de la nature. Comme saint Augustin, Montaigne montre que l'erreur ne se trouve pas dans la nature, mais bien dans notre réaction face au différent, à l'incompréhensible : « Combien y a il de choses en nostre cognoissance, qui combattent ces belles regles que nous avons taillées et prescrites à nature ? et nous entreprendrons d'y attacher Dieu mesme ? [...] Combien de choses appellons nous miraculeuses et contre nature ? [...] aller selon nature, pour nous, ce n'est qu'aller selon nostre intelligence, autant qu'elle peut suyvre et autant que nous y voyons : ce qui est audelà, est monstrueux et desordonné » (II, 12, 526 A). Selon la limite de notre capacité interprétative du monde naturel, l'esprit organise la nature en « belles règles », et ce qui sort de notre compréhension produit l'étonnement, source d'erreur de la nature, synonyme de « monstrueux et désordonné ».

1 Saint Augustin, *La Cité de Dieu* 3, XXI, 8, *op. cit.*, p. 240. Nous soulignons.

2 Bernard Sève, *Montaigne : des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2009, p. 306.

Or si seule la « raison universelle et naturelle » pouvait nous aider à comprendre les intentions divines, rien ne nous surprendrait. Le Socrate de Montaigne se rapproche peut-être le plus de cette position intellectuelle envisagée ici, qui est de prendre conscience de la vanité de nos connaissances et d'avoir le courage d'avouer notre propre ignorance : « Ce que je ne croy pas, ny ce que d'autres ont dict, que la science est mere de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance » (II, 12, 438 A). On se rapproche du projet essentiel de Montaigne pour qui le mal provient non de l'ignorance, mais d'une incapacité de juger raisonnablement quand notre vue est obscurcie par la présomption : « Je dis pompeusement et opulemment l'ignorance, et dys la science megrement et piteusement ; accessoirement cette-cy et accidentalement, celle là expressément et principalement. Et ne traicte à point nommé de rien que du rien, ny d'aucune science que de celle de l'inscience » (III, 12, 1057 B-C). Il s'avère que cette « raison universelle » n'est pas tant une confirmation des erreurs de perception que de fâcheuses conséquences associées au dogmatisme. En cela, elle coïncide avec la pensée atomistique de Lucrèce où l'unique source des phénomènes naturels concorde avec cette sagesse divine de laquelle « il ne part rien que bon et commun et réglé » (II, 30, 713 C). Il est possible, à partir de ce passage tiré du chapitre « D'un enfant monstrueux », de rapprocher la pensée de Montaigne de l'idée épicurienne d'une *Natura* désignant « l'absence de toute cause » évoquée par Lucrèce, pour lequel « tout ce qui existe est une production hasardeuse, indépendante, non de tout précédent, mais de toute origine et de toute raison¹ ». C'est ce qui l'amène à justifier que « la "nature" de l'homme c'est de n'avoir point de nature² » en soulignant l'infinie diversité comme le voudrait Montaigne. Comme nous l'avons cité plus haut, il aurait fallu que « l'humaine nature » eusse pu choisir ses propres représentants « par expresse procuration » pour en déterminer ses lois naturelles (II, 37, 783 B-C). Cette perspective naturaliste entraîne plusieurs conséquences, et nous en examinerons deux d'entre elles : d'abord une neutralité axiologique des cas monstrueux qui mène à un mode de pensée rationaliste dénuée de préjugés d'ordre moral, et conséquemment une remise en question des superstitions.

1 Clément Rosset, *L'Anti-nature*, Paris, PUF, « Quadrige », 1973, p. 42-43.

2 *Ibid.*, p. 42.

L'enquête étiologique de certains penseurs de la Renaissance peut nous aider à mieux comprendre la position de Montaigne à l'égard de la tradition augustinienne. Le chirurgien et anatomiste Ambroise Paré, dans son livre *Monstres et prodiges*, et Boaistuau, dans ses *Histoires prodigieuses*¹, explorent les causes des phénomènes tératologiques. Paré cherche à poser un regard scientifique sur certaines difformités physiques pour tenter d'y apporter un jugement dénué de valeur. Ainsi, pour lui, la malformation des enfants ayant un membre en plus ou en moins peut s'expliquer par une trop grande ou une trop petite quantité de semence. Il énumère ensuite les différentes causes qui vont de la gloire de Dieu, en passant par sa colère, l'imagination de la femme, ou la taille de la matrice, et ajoute treize différentes hypothèses qui justifient les difformités, pour terminer avec celle de l'influence de Dieu ou des démons². Si les raisons qu'il offre sont plus souvent le fait d'une cause extérieure, elles peuvent aussi être liées à la femme, à sa façon de se tenir durant sa grossesse, ou bien à sa constitution physique.

De son côté, Boaistuau est beaucoup plus moralisateur que Paré. Pour lui, la progéniture altérée est la cause d'une nature humaine pécheresse ayant commis l'irréparable pendant la conception, ou durant la grossesse. La progéniture difforme s'explique alors par des attouchements illicites, ou une source de plaisir qui aurait été contraire à la loi naturelle de « la perpétuelle conservation et permanence de l'espece³ ». L'erreur s'impose durant la conception de l'enfant par une déviation morale. Il attribue la malformation génétique au comportement immoral, affirmant : « L'ire de Dieu, par l'object des choses qui se presentent, [...] nous faict sentir la violence de sa justice si aspre, que nous sommes contrains d'entrer en nous mesmes, frapper au marteau de nostre conscience, espluchez noz vices, et avoir en horreur noz meffaictz⁴. »

En suivant le principe augustinien de causalité selon le plan d'une volonté divine dans la constitution des malformations congénitales, les contemporains de Montaigne projettent sur ces monstres-signes des actes surnaturels provenant de la main de Dieu ou de Satan, et argumentent

1 Pierre Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, éd. Jean Céard, Genève, Droz, 2010.

2 Ambroise Paré, *Monstres et Prodiges*, éd. Jean Céard, « Travaux d'humanisme et Renaissance », Genève, Droz, 1971.

3 Pierre Boaistuau, *op. cit.*, chap. xxii, p. 537.

4 *Ibid.*, p. 334-335.

en faveur d'une condamnation morale qui est suspecte à notre auteur. À l'époque des guerres civiles, nombreux sont ceux qui mettent sur le même plan les monstres de nature, les maux de Dieu, la peste, la famine et les guerres, comme Jean Burel, qui y voyait des signes monstrueux et diaboliques annonçant le mal. Ce dernier écrit en 1558 : « [...] fust veue au ciel une estoile traynant une longue queue comme une espée. Le peuple murmuroit signifier guerre, peste, comme environ troys moys après seroit survenu, avec naissance d'enfans difformes ayant deux visages, & plusieurs aulres signes¹. » En temps de crise, le « monstre » est l'annonce d'un monde altéré à venir, de la corruption d'un ordre préétabli, ou encore il est présenté comme une production naturelle du hasard que les hommes n'ont pas su maîtriser.

Or Montaigne se plaint de cette recherche des causes naturelles, divines ou humaines qui ne justifie rien de bon : « Je vois ordinairement que les hommes, aux faicts qu'on leur propose, s'amuse plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la verité : ils laissent là les choses, et s'amuse à traiter les causes. Plaisants causeurs. La cognoissance des causes appartient seulement à celuy qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance [...] Ils passent par dessus les effects, mais ils en examinent curieusement les consequences » (III, 11, 1026 B-C). Et les conséquences de ces « plaisants causeurs » peuvent être désastreuses.

Contrairement aux multiples interprétations de l'enfant difforme, Montaigne constate dans son essai « D'un enfant monstrueux » qu'il est « en tout le reste de forme commune » : il babille et marche comme tous les enfants de son âge. L'auteur choisit « de réduire l'anomalie au lieu de l'exagérer » pour évacuer « l'horreur ou la pitié, l'émoi ou l'étonnement » de sa forme étrange². Il n'y apporte aucun jugement de valeur, et décrit l'enfant avec une « froideur d'un compte rendu clinique³ ». L'enfant monstrueux, relate-t-il, est formé de deux corps attachés et d'une seule tête. Au premier enfant est ajouté un « enfant imparfait », sans tête, qui réussit à survivre en étant joint à l'autre enfant « face à face »,

1 *Mémoires de Jean Burel, bourgeois du Puy*, Le Puy-en-Velay, Impr. de M.-P. Marchessou, 1875, p. 10-11 ; Michel de Waele, *Réconcilier les Français : Henri IV et la fin des troubles de religion (1589-1598)*, Montréal, Presses universitaires de Laval, « Les collections de la République des Lettres », 2010, p. 55.

2 Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne : l'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988, p. 226-227.

3 *Ibid.*, p. 226.

« comme si un petit enfant vouloit accoler un plus grandelet ». Le corps de l'enfant plus petit est attaché au premier par une « cousture » allant des « tetins » au « nombril », et l'auteur de conclure que les membres sont bien « nourris et vivans » (II, 30, 713 A). À travers cette description, se dessine, pour le lecteur contemporain de Montaigne, témoin du conflit religieux en cours, le protestant sous les traits de « l'enfant imparfait » attaché à son frère catholique, plus grand, et dont la tête rappelle le roi de cette même confession. « L'enfant imparfait » doit compter sur le roi catholique pour le nourrir. Montaigne rapporte en tant qu'observateur les propos de la nourrice affirmant que l'enfant est en bonne santé. Il ne s'intéresse point à la cause de ses difformités, car il « laisse aux medecins d'en discourir ». Il préfère recourir à l'ambivalence de l'image : questionner le monstre-signe et le présenter sous la forme d'un présage de son temps. Montaigne joue avec l'idée d'un message prophétique, et il choisit plutôt de répondre à la nécessité politique de trouver une solution religieuse au conflit, et suggère une conciliation : « Ce double corps et ces membres divers, se rapportans à une seule teste, pourroient bien fournir de favorable prognostique au Roy de maintenir sous l'union de ses loix ces pars et pieces diverses de nostre estat » (II, 30, 713 A). Bien évidemment, il finit par s'en moquer en citant Cicéron : « *Ut quum facta sunt, tum ad conjecturam aliqua interpretatione revocantur*¹ » : « il n'est que de deviner en choses faictes » (II, 30, 713 A). Il est intéressant de remarquer qu'il attire l'attention sur une potentielle solution politico-religieuse, alors que certains hommes de la Renaissance aspirent plutôt à la création d'une communauté monolithique repliée sur elle-même². Et pour répondre à cette société qui ne tolère aucune forme d'altérité, Montaigne fait des *Essais* un livre de curiosités où il traite de la diversité la plus remarquable. Il rend l'étrangeté normale et étranger ce qui est le plus accessible à la connaissance : ce que nous avons l'habitude de voir, mais que nous perdons l'habitude de voir réellement. C'est ainsi que Montaigne montre du doigt l'errance humaine dont les effets d'un manque de jugement peuvent être réellement monstrueux. Or de toutes les causes rapportées par Paré et autres penseurs de son temps, Montaigne

1 II, 30, 713 C. Cicéron, *De divinatione*, II, xxxi, trad. Pierre Villey in Montaigne, *op. cit.* : « Ainsi, après l'événement, on leur donne quelque interprétation qui en fait des présages. »

2 Voir, à ce sujet, Valérie M. Dionne, *Montaigne, écrivain de la conciliation*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

en retient toutefois une : l'imagination, qui, pour lui, se manifeste dans toute sa puissance. Voyons quelques-uns des exemples qu'il choisit de rapporter dans son essai « De la force de l'imagination » (I, 21).

Cette imagination est contagieuse au point que lui-même se demande s'il ne se fait pas prendre au jeu. Ainsi l'explique-t-il au début du chapitre (I, 21), lorsqu'il relate sa rencontre avec un grand médecin, Simon Thomas, au moment de leur visite « chez un riche vieillard pulmonique » pour traiter « avec luy des moyens de sa guarison » (I, 21, 98 C). L'auteur passe d'une remarque qui peut paraître tout à fait innocente pour la changer en une constatation quelque peu étrange sur la question de la force de l'imagination. Il dit que le vieillard avait posé ses yeux sur son visage, et que par « sa pensée sur cette allegresse et vigueur qui regorgeoit de mon adolescence, et remplissant tous ses sens de cet estat florissant en quoy j'estoy, son habitude s'en pourroit amender » (98 C). En parlant de l'homme âgé dont la condition pouvait gagner en vitalité, Montaigne ajoute : « Mais il oubloit à dire que la mienne s'en pourroit empirer aussi » (98 C). Une métamorphose par la seule force de l'imagination : le malade se nourrissant de la vigueur du pauvre Montaigne qui de son côté s' imagine subir une dégénérescence. Cette métamorphose relationnelle des corps devient surprenante en ce « que l'imagination agisse quelque fois, non contre son corps seulement, mais contre le corps d'autrui » (104 A), à l'exemple d'une maladie contagieuse dont les effets proviennent essentiellement de notre volonté d'y croire ou tout simplement de l'imaginer. Montaigne poursuit en suggérant que la nature a ses raisons que la raison ne connaît point, surtout quand l'expérience des extravagances de la nature se constate par le miracle de l'enfantement : « 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 engendra le more » (105 A). Cette histoire rapportée de saint Jérôme est reprise par Montaigne des *Histoires prodigieuses* de Boaistuau, où ce dernier rapporte qu'une femme blanche aurait été accusée d'adultère pour avoir accouché d'un enfant « noir comme un Ethiopien¹ » et que, par la suite, elle aurait été innocentée par la défense d'Hippocrate constatant que son imagination et le fœtus auraient été imprégnés du portrait d'un Maure accroché au mur de sa chambre.

1 Pierre Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, *op. cit.*, p. 388.

Montaigne raconte que la difformité de l'enfant est attribuée à une double influence, à l'imagination de la mère et à la contemplation des images, notamment dans le passage qui suit¹ : « Et il fut présenté à Charles Roy de Boheme et Empereur une fille d'aupres de Pise, toute velue et herissée, que sa mere disoit avoir esté ainsi conceue, à cause d'un'image de Saint Jean Baptiste pendue en son lit » (105 A). Montaigne ne commente aucunement ces passages : « Si je ne comme bien, qu'un autre comme pour moy » (105 C). Il laisse en suspens sa propre interprétation de l'événement, pour inviter le lecteur à le faire. On peut d'ailleurs supposer que l'histoire de l'enfant maure est du goût de Montaigne, montrant sans le dire que la progéniture ressemble au père biologique dont le portrait est accroché au mur. Cet exemple est le témoignage de l'errance de l'homme comme de la femme. C'est la prise de conscience que nous avons, en chacun de nous, le pouvoir de transformer la vie d'autrui, et, de ce fait, que nous en sommes responsables.

L'essayiste persiste sur cette voie et donne un exemple où le fait de nier sa responsabilité dans l'aboutissement de certains événements a de bien médiocres conséquences. Il décrit l'un de ces faux miracles dont il dit avoir entendu parler près de chez lui (III, 11, 1030 B). C'est l'histoire de jeunes qui ont voulu se moquer de la superstition des gens de leur village en simulant la voix d'un esprit auprès de leur famille et à l'église, et dont la plaisanterie a pris mauvaise tournure : « Un jeune homme du lieu s'estoit joué à contrefaire une nuit en sa maison la voix d'un esprit, sans penser à autre finesse qu'à jouyr d'un badinage present » (1029 B). Au jeune garçon, se sont associés deux autres complices « de mesme aage et pareille suffisance » ; et le tout est passé de « presches domestiques » en « presches publics » : les trois « se cachans soubz l'autel de l'Eglise, ne parlans que de nuit, et deffendans d'y apporter aucune lumiere ». Emballés par les effets de la supercherie, ils ont persisté dans leurs prédictions qui portaient sur « la conversion du monde et menace du jour du jugement (car ce sont subjects soubz l'autorité et reverence desquels l'imposture se tapit plus aisément) », pour en venir « à quelques visions et mouvements si niais et si ridicules qu'à peine y a-il rien si grossier au jeu des petits enfans » (1029 B). Là où Montaigne ne manque pas de montrer son étonnement, c'est face à la punition que ces enfants ont reçue une fois

1 Telle est l'interprétation de Marie-Hélène Huet dans son livre *Monstruous Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

la supercherie découverte, car tous les trois ont été emprisonnés. L'auteur déplore leur sort : « Ces pauvres diables sont à cette heure en prison, et porteront volontiers la peine de la *sottise commune*; et ne sçay si quelque juge se vengera sur eux de la sienne¹ » (1030 B). Il laisse entendre qu'on aurait plutôt dû accuser ceux qui ont cru à ces balivernes. Il est consterné par cette folie collective. La condamnation des enfants constitue pour lui un bien plus grand crime que celui dont ils sont accusés, car c'est vouloir avant tout perpétuer la crédulité des hommes. L'homme devrait admettre ses erreurs, accepter son errance, et être de « l'avis de saint Augustin, qu'il vaut mieux pancher vers le doute que vers l'assurance és choses de difficile preuve et dangereuse creance » (1032 B).

Un autre exemple où Montaigne montre l'absence de manifestation du surnaturel est celui de la sorcellerie, qui tient sans aucun doute de la force de l'imagination et de la volonté des hommes de vouloir déterminer les causes. Selon lui, les phénomènes naturels devraient être jugés avec moins de crédulité. Ainsi déplace-t-il la cause des phénomènes interprétés par une force extérieure (Nature, Dieu, le diable) à l'explication d'une force intérieure à l'homme (l'imagination). Il rationalise ce qui se passe en matière de foi grâce aux leçons utiles du scepticisme qui cherchent à limiter la connaissance des choses à une simple impression sensorielle et cognitive. Pour cette raison, il n'hésite pas à condamner la chasse aux sorcières, remarquant que ce qui tient de la sorcellerie chez certaines est plutôt folie, ou force imaginative. Il a constaté, lorsqu'on lui avait présenté, dans un effort pour « rabatre [s]on incredulité », de pauvres vieilles femmes accusées de sorcellerie, que l'une était « vrayment bien sorcière en laideur et deformité ». Et il leur aurait « plustost ordonné de l'ellebore que de la cicue » (1032 B) dans le but de guérir la folle plutôt que de faire mourir la sorcière.

Il serait facile, affirme-t-il, de l'accuser de ces mêmes extravagances : « Qui mettroit mes *resveries* en compte au prejudice de la plus chetive loy de son village, ou opinion, ou coustume, il se feroit grand tort, et encores autant à moy » (1033 B). Car de la stigmatisation distanciée de l'autre au fil des pages des *Essais*, ce monstre dans le corps du texte devient l'expression du moi, du « je » qui se constitue en une série d'essais, de tentatives, comme symbole de l'errance, déviant du droit chemin pour embrasser la multiplicité curieuse de la nature humaine. Montaigne dit à ce sujet : « Je

1 Nous soulignons.

n'ay veu monstre et miracle au monde plus expres que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy » (1029 B). Montaigne s'écrit, et le moi, désormais, se fragmente, au point d'embrasser les paradoxes, dont le but, selon André Tournon, « a pour loi de heurter le destinataire, en s'inscrivant comme en faux contre son expérience, ses préjugés ou ses convictions¹ ». L'individu doit sortir de ses habitudes de penser, car c'est l'habitude qui lui fait perdre la vision du monstrueux qui se trouve en lui. Dans les *Essais* se manifeste une pensée qui embrasse la pluralité, et où le monstrueux de l'écriture errante pose les jalons d'une acceptation des différences et d'une impossibilité de se croire maître de la nature, ou entièrement maître de soi. L'erreur est montaignienne, elle est donc humaine. Or celle-ci devient effrayante si elle n'a conscience d'elle-même. Dans le cas le plus étonnant, celui « D'un enfant monstrueux » (II, 30), Montaigne cherche à démystifier l'insolite afin que le lecteur comprenne que l'apparence monstrueuse existe par manque d'habitude. Pour réapprendre à voir, Montaigne joint l'erreur au peu recommandable, révélant un monstre grotesque ou hybride à l'image du monstrueux qui se trouve en chacun de nous.

Conséquemment, dans les *Essais*, prennent naissance contradictions et paradoxes qui défient le bon sens et nourrissent la monstruosité du texte, constituant un corps double qui annonce le baroque, un « enfant monstrueux », comme signe cette fois d'une conciliation potentielle des hommes, et non de la punition de Dieu. Montaigne présente ses *Essais* comme un monstre de la nature humaine, où l'on peut reconnaître la place du hasard (*fortuna*) comme force vitale non maîtrisée. Ainsi la transgression de la loi poétique, morale ou civique n'est pas elle-même monstrueuse, ce qui est monstrueux, c'est de responsabiliser l'autre pour les maux, les guerres, les problèmes, alors que Montaigne cherche à justifier la fin d'un chaos en apaisant le plus grand monstre qu'est la guerre civile, non pas par l'ordre, mais par l'acceptation de la diversité et par la responsabilité civique individuelle.

Valérie M. DIONNE
Colby College, USA

1 A. Tournon, *Montaigne : La Glose et l'Essai*, éd. rev. et corr., Paris, Champion, 2000, p. 204.