



CLASSIQUES
GARNIER

FABRIS (Alberto), « Philosopher dans la mort. Les *Essais* comme exercice de congé du soi », in ANSALDI (Saverio), CARBONE (Raffaele) (dir.), *Bruno et Montaigne. Chemins de la modernité*, p. 117-136

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-10364-6.p.0117](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10364-6.p.0117)

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.

© 2020. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

FABRIS (Alberto), « Philosopher dans la mort. Les *Essais* comme exercice de congé du soi »

RÉSUMÉ – Figures majeures de la Renaissance, Montaigne et Bruno partagent une atmosphère culturelle analogue et se nourrissent souvent des mêmes références textuelles. En nous concentrant surtout sur Montaigne, nous verrons comment la tentative de penser le passage de l'un au multiple et du fini à l'infini les amène à théoriser une véritable herméneutique de la transformation.

MOTS-CLÉS – Connaissance, mort, ontologie, philosophie, sujet

PHILOSOPHER DANS LA MORT

Les *Essais* comme exercice de congé du soi

Ce n'est rien à la vérité que de nous.
Michel DE MONTAIGNE, *Apologie de
Raymond Sebond*

L'un des gestes théoriques les plus importants de Giordano Bruno consiste à situer le point de convergence entre le principe infini des choses et l'infinité des êtres finis, au sein de la matière elle-même. La matière brunienne, à la différence de la philosophie péripatéticienne, n'a pas besoin d'une cause formelle extrinsèque, mais elle est à la fois principe matériel et formel, sujet et objet de son action. De cette façon, la matière décrite dans les œuvres de Bruno est animée par un principe vital qui réalise sa puissance à travers la multiplicité infinie des « formes qui changent quotidiennement sur son dos¹ ». Nous pourrions dire que la pensée du philosophe italien est un jeu de perspective très subtil qui arrive à montrer la correspondance entre fini et infini, matière et forme, Dieu et mondes sans pourtant les identifier complètement. Dieu engendre nécessairement un univers infini² et la matière suscite par elle-même un flux incessant de formes, mais l'infinité de Dieu et celle de la matière, des mondes et des formes ne sont pas exactement les mêmes. Le principe créateur est en fait infiniment infini – infini en acte – alors que les mondes créés sont infiniment finis – infinis en puissance. Le fini peut refléter l'infinité absolue de son principe seulement s'il est à son tour capable de se faire infini. Bien loin d'amener à des conclusions paradoxales, ce constat permet à Giordano Bruno de développer une réflexion

1 G. Bruno, *Œuvres complètes, III, De la cause, du principe et de l'un*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 264.

2 À cet égard, voir la contribution de Fabio Raimondi dans le présent volume.

d'une profondeur remarquable sur le concept d'infini. Ceci n'étant pas l'objet de notre contribution, nous devons nous limiter à une remarque très essentielle. L'infini, chez le Nolan, désigne à la fois l'absolu (et c'est en ce sens qu'il est utilisé pour caractériser la toute-puissance divine) et ce qui est in-fini dans le sens d'inachevé, inaccompli, irréductible à une forme par-faite. Être in-fini au deuxième sens du terme n'est pas une tache d'imperfection. Bien au contraire, la *nova filosofia* réserve aux *minuzzarie* (les petites choses, les détails apparemment insignifiants) une attention surprenante, à tel point que la finitude elle-même – en s'ouvrant à l'expérience de l'infini – devient la condition de possibilité de son propre dépassement. C'est ce que Bruno s'efforce continuellement d'expliquer à travers les métaphores de l'ombre et de la fureur héroïque. En étant constitutivement liées à leur propre façon d'être, les formes finies ne doivent pas chercher à hypostasier, à absolutiser leur existence contingente et éphémère : cela constituerait au contraire une forme de « mauvais infini » dans le sens où elles chercheraient en vain à endiguer le flux naturel de la puissance divine. La seule forme d'infinitisation du fini se joue, selon le philosophe, dans le champ du fini. Quand un être fini comprend que la puissance infinie du premier principe s'est actualisée en lui dans une forme transitoire qui doit s'ouvrir nécessairement à son dépassement pour pouvoir donner libre cours à toutes ses potentialités, il peut alors réaliser l'infini qui est en lui. Mourir, dans ce sens, n'est rien d'autre que restituer à la matière la puissance qui s'était momentanément actualisée dans une forme contingente, pour lui permettre de donner vie à une variété immense de mondes possibles. Au contraire, revendiquer l'exclusivité de sa propre forme de vie signifie méconnaître l'apport constitutif de l'altérité et se renfermer dans un absolutisme stérile.

Nous avons ici résumé à titre d'introduction l'une des contributions théoriques majeures de l'ontologie de Bruno, notamment dans le cadre d'un volume consacré à l'étude comparée de sa pensée avec celle de Montaigne³. Bien sûr, il faut le souligner sans réserve : au-delà des convergences possibles l'écart entre les deux penseurs est très profond.

3 Jordi Bayod a étudié les points de convergence entre Bruno et Montaigne dans plusieurs articles, avec attention philologique et intérêt pour les occurrences textuelles : Jordi Bayod, « Bruno lector de Montaigne. Ecos de los "Ensayos" en el primer dialogo de "La cena de la cenizas" », *Bruniana & Campanelliana* vol. 10, n° 1, p. 11-26 et « Bruno lector

S'ils peuvent parfois parvenir à des conclusions qui se ressemblent, leurs points de départ et leurs démarches argumentatives les éloignent énormément. Cette simple présentation de la conception brunienne de la matière et de la façon dont ce philosophe comble l'écart entre fini et infini a donc pour tâche de mettre en lumière un problème philosophique majeur. Face à la disproportion entre le principe premier – absolument infini et constant – et le cosmos soumis à une vicissitude incessante, la seule *médiation* possible doit se situer dans le fini lui-même. Si la solution proposée par Bruno est novatrice et bouleversante, le problème de la médiation est un thème fort récurrent dans la pensée des philosophes de la Renaissance. Chez Bruno, la conséquence naturelle de cette perspective – à savoir l'introduction d'un vitalisme infini au sein de la matière – l'avait amené à la théorisation d'un univers sans bornes ponctué d'une infinité de mondes animés par une vicissitude incessante des formes⁴.

Abordons maintenant quelques aspects de l'ontologie de Montaigne pour voir quelle vision du monde émerge de ses *Essais*⁵. L'un des passages les plus remarquables est celui où le Bordelais esquisse, dans le douzième chapitre du second livre, la célèbre *Apologie de Raymond Sebond* :

Car il n'y a non plus en elle [dans la nature] rien qui demeure, ne qui soit subsistant ; ains y sont toutes choses ou nées, ou naissantes, ou mourantes. Au moyen dequoy ce seroit peché de dire de Dieu, qui est le seul qui est, qu'il fut ou il sera. Car ces termes là sont declinaisons, passages ou vicissitudes de ce qui ne peut durer ny demeurer en estre. Parquoy il faut conclurre que Dieu seul est, non poinct selon aucune mesure du temps, mais selon une eternité immuable et immobile, non mesurée par temps, ny subjecte à aucune declinaison ; devant

de Montaigne. II. Huellas de una lectura de los "Ensayos" en la "Expulsión" y en la "Cábala" », *Bruniana & Campanelliana*, vol. 10, n° 2, p. 255-267.

4 Puisqu'il s'agit d'un problème majeur dans la pensée de Bruno, la littérature sur ce sujet est très vaste. Pour une analyse philosophique de la question, nous renvoyons à F. Raimondi, *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza*, Unipress, Padoue, 1999 et S. Ansaldi, *Giordano Bruno : une philosophie de la métamorphose*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

5 Pour une analyse de la conception du monde comme « passage » et pour les implications que cela a sur la pensée de Montaigne, nous renvoyons ici à P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, Paris, Vrin, 2006. Dans *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris, PUPS, 2008, Philippe Desan étudie comment la mise en question du concept d'essence amène Montaigne à observer l'homme et le monde dans leur matérialité. Dans *Les Essais* le questionnement métaphysique sur l'essence du monde entre en crise et l'expérience du mouvement incessant des choses pousse le philosophe à conclure que « la forme du monde est le monde ».

lequel rien n'est, ny ne sera apres, ny plus nouveau ou plus recent, ains un realement estant, qui, par un seul maintenant emplit le tousjours ; *et n'y a rien qui veritablement soit* que luy seul, sans qu'on puisse dire : Il a esté, ou : Il sera ; sans commencement et sans fin⁶.

Le passage cité est tiré de la conclusion de l'*Apologie* là où, après avoir mis en question les conquêtes et les aspirations de la connaissance humaine dans un exercice magistral de pyrrhonisme hyperbolique, Montaigne érode de l'intérieur la subsistance du monde. D'un doute de nature épistémologique, nous parvenons à une véritable destitution de la substance ontologique des choses. Poursuivies sans trêve, les prétendues acquisitions du savoir humain s'évanouissent comme des rêves d'enfance et l'homme adulte se retrouve nu et impuissant face à la simple question « que sais-je ? ». Loin de s'arrêter à l'être humain, en relativisant encore plus sa prétendue supériorité dans l'échelle de la nature, le scepticisme de Montaigne atteint le monde et, vers la fin du chapitre, l'être même des choses : « et n'y a rien qui véritablement soit ». *Être* : en mettant en cause un simple mot, le philosophe déconstruit le fondement ontologique de n'importe quelle vanité gnoséologique. Le bref passage que nous avons reporté montre bien à quel point le simple verbe être, dans toutes ses acceptions temporelles, est privé de sens et réduit à l'absurde. De Dieu, le seul être véritable, il est impossible de dire qu'il a été ou qu'il sera ; ces déclinaisons sont pertinentes seulement pour ce qui n'est pas vraiment, à savoir toute chose sauf le principe premier. Dieu seul *est*, entièrement stable, permanent et immuable dans le présent éternel de sa substance. Tout le reste n'est véritablement rien ou, pour le dire avec les mots que Montaigne emploie dans le chapitre « Des trois commerces », il consiste en « un mouvement inegal, irregulier et multi-forme⁷ ». L'une des conséquences les plus évidentes de l'*Apologie* est donc la mise de côté d'un lexique de l'être, de l'état et de la permanence en faveur d'un vocabulaire qui renvoie au mouvement, au passage et à la mutation constante. Cela induit des implications bien précises.

Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevriions, comme il est à croire, une perpetuele multiplication et vicissitude de

6 Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, Paris, Quadrige/PUF, 1964, II, 12, p. 603. Nous soulignons. Toutes les citations des *Essais* dans le présent travail seront tirées de cette édition que dorénavant nous citerons simplement comme *Essais*.

7 *Essais*, III, 3, p. 819.

formes. Il n'y a rien de seul et de rare eu esgard à nature, ouy bien eu esgard à nostre cognoissance, qui est un miserable fondement de nos regles et qui nous represente volontiers une tres-fauce image des choses⁸.

Si l'*Apologie* semble ouvrir une fracture insurmontable entre le monde et l'homme – dont la connaissance n'est qu'une « tres-fauce image des choses⁹ » – la question mérite d'être posée différemment. Loin d'isoler et d'aliéner l'être humain d'un monde qu'il ne comprend plus et dont il n'est plus le maître, la critique de Michel de Montaigne enrachine encore plus l'homme au monde et le situe au cœur du devenir incessant des choses. Le scepticisme qui anime la totalité des *Essais* n'est pas la simple dénonciation d'une incapacité anthropologique, mais il est la conséquence directe d'une ontologie très précise. S'il est impossible de connaître le monde, d'abstraire une image claire et distincte de la réalité qui nous entoure, au-delà d'une limite effective des ressources humaines, ceci relève d'un manque radical de constance et du fondement des choses. Montaigne ne cesse jamais de le répéter : « Et n'y a rien qui véritablement soit ».

À partir d'une impasse de nature épistémologique, c'est la structure ontologique du réel qui est mise en cause. Nous ne pouvons pas saisir la véritable nature du réel mais, même si nous pouvions le faire, nous aurions affaire à une « multiplication et [une] vicissitude de formes » telles, qu'elles rendraient impossible chaque prétention de connaissance. Saisie dans le tourbillon frénétique d'une réalité en altération constante, la connaissance, « miserable fondement de nos regles » et point d'appui de notre autoconscience, est obligée d'accepter le défi du mouvement, en conformité avec la nature même des choses. Dans les *Essais* tout est mouvement¹⁰ : le monde, les opinions, les désirs et, inévitablement, l'homme.

Les autres forment l'homme ; je le recite et en represente un particulier bien mal formé, et lequell, si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vrayement bien

8 *Ibid.*, III, 6, p. 908.

9 *Ibid.*

10 Cf. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982. La critique n'a justement pas manqué de reconnaître l'importance de ce texte dans les études consacrées à la pensée du Bordelais. Nous renvoyons ici à la démarche de Starobinski car elle consacre des pages magistrales au statut et aux effets d'une « pensée en mouvement » capable de figurer le sujet comme processus.

autre qu'il n'est. Meshuy c'est fait. Or les traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. *Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage* : non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute¹¹.

La connaissance, conçue comme appréhension stable perd son sens dans le cosmos des *Essais*. La « fluidification » du sujet connaissant entraîne avec soi le caractère statique et déterminé du connaissable. L'homme n'est qu'une partie du monde, de ce monde où tous les éléments se changent et se convertissent en "autre". Toute chose – y compris ce que l'histoire, la morale (qui parfois semble s'étendre à la religion)¹² ou le sens commun définissent comme impérissable – bouge continuellement : elles « n'est qu'une branloire perenne ». L'être, la forme et la constance elle-même n'ont qu'une seule chose constante : l'inconstance. Comment peut-on décrire ce type de monde ? Comment peut-on peindre ce genre d'homme si même le peintre se découvre au centre du devenir ? Chaque portrait, une fois achevé, n'aurait plus aucune correspondance avec la réalité, car il est impossible d'emprisonner le flux dans une forme. Cela est le grand défi des *Essais* : peindre ce qui n'a pas de forme (ou qui change continuellement d'apparence). Tout comme « les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en aucune maniere de parler : car il leur faudroit un nouveau langage¹³ », Montaigne se trouve aux prises avec l'incapacité d'une langue pour décrire ce qui n'a pas d'être, comme pour la peinture de peindre ce qui n'a pas de forme. Cela se reflète dans la structure même des *Essais* et dans la force sémantique de ces derniers qui entraîne les mots au-delà de leur sens ordinaire. L'écriture de Montaigne fait référence à la poésie et à la peinture en faisant ainsi écho à l'une des maximes les plus connues de Giordano Bruno : « Les philosophes sont

11 *Essais*, III, 2, p. 804-805. Les italiques sont de nous.

12 La relation très complexe qui subsiste entre étique, religion et vie civile dans les *Essais* est une thématique centrale et très complexe. Nous renvoyons ici à : M. Dréano, *La religion de Montaigne*, Paris, Nizet, 1969 et à G. Cazeaux, *Montaigne et la coutume*, Milan, Mimesis, 2015.

13 *Ibid.*, II, 12, p. 527.

de quelque façon peintres et poètes, les poètes peintres et philosophes, les peintres philosophes et poètes. Ainsi les vrais poètes, les vrais peintres et les vrais philosophes se préfèrent les uns avec les autres et ils s'admirent réciproquement¹⁴. Dans les *Essais*, Montaigne y revient constamment : « Les autres forment l'homme, Je le recite », « les traits de ma peinture », etc. Chaque forme de langage, même la plus allusive et « picturale », expérimente toutefois une limite congénitale : il est impossible de donner *une* image fiable et définitive de ce qui est toujours en marche. L'extrait que nous avons mentionné (tiré du tout début du chapitre « Du repentir ») décrit proprement cet échec et constitue l'une des méditations récurrentes tout au long de son parcours. Montaigne n'est jamais satisfait du résultat auquel il parvient et de l'image qu'il donne ; s'il avait pu la remanier, son œuvre aurait été « vrayment bien autre qu'[elle] n'est¹⁵ ». Mais cela a finalement très peu d'importance : vrai ou faux, encore valable ou périmé, chaque aboutissement ne sert qu'à être dépassé et, même s'il prend la forme d'une réflexion écrite, il est destiné à « tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention¹⁶ ».

C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresolues et, quand il y eschet, contraires : soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois : elle est tousjours en apprentissage et en espreuve¹⁷.

Montaigne l'avait déjà annoncé dans un chapitre mémorable (« De l'inconstance de nos actions ») : « *Distingo* est le plus universel membre de ma Logique¹⁸ ». Même l'erreur, la distinction et le changement d'avis trouvent leur place dans l'économie des *Essais*, d'autant plus qu'ils brisent le prétendu monisme d'une réalité changeante. Le flux, la vicissitude et les changements d'un monde constamment en mouvement sont les vrais défis qui s'imposent à la raison¹⁹. D'autant plus que la connaissance du

14 Cf. G. Bruno, *Sigillus sigillorum, Opera latine conscripta*, Naples-Florence, Typis successorum Le Monnier, 1879-1891, p. 133. Nous traduisons.

15 *Essais*, III, 2, p. 804.

16 *Ibid.*, III, 2, p. 805.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, II, 1, p. 335.

19 Sur ce sujet, les considérations proposées par Jean Starobinski dans *Montaigne. Denken und Existenz* (München-Wien, Hanser, 1986) sont de grand intérêt.

monde implique naturellement la connaissance du soi, véritable objet de la recherche entreprise dans les *Essais* : « Je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire²⁰ », avait déclaré l'auteur au vingt-sixième chapitre du premier livre. C'est pour cette raison que, une fois l'échelle de la nature – au sommet de laquelle l'homme s'était placé – brisée, l'être humain se retrouve au centre d'une vicissitude qui l'oblige à son tour à se faire *autre que lui-même*. Le monde devient ainsi un point de vue privilégié sur la subjectivité humaine. Si Nicolas de Cues avait défini le réel, fragmenté dans une multiplicité d'êtres différents, le miroir brisé de l'unité divine dont chaque morceau reflète le visage de Dieu, Michel de Montaigne recourt à une image similaire pour exalter la différence : « Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme especes soubz un genre, c'est le miroüer où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais²¹. » Comme le chasseur Actéon qui (selon la version du mythe que nous donne Giordano Bruno dans *Des fureurs héroïques*), dans l'effort de contempler la nature était à son tour devenu nature, l'homme de Montaigne, dans l'acte de se regarder dans le monde, s'était découvert autre que lui-même. Un miroir dont la surface est agitée par une vitalité incessante ne peut que restituer une image fragmentée et inconstante.

Finale­ment, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle. Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion. Et si, de fortune, vous fidez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner. Ainsin, estant toutes choses subjectes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une reelle subsistance, se trouve deceue, ne pouvant rien apprehender de subsistant et permanant, par ce que tout ou vient en estre et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit nay²².

Encore une fois, l'objet de la critique du Bordelais est une conception statique de l'être qui ne correspond ni au sujet ni à l'objet. Au contraire,

20 *Essais*, I, 26, p. 148.

21 *Ibid.*, I, 26, p. 157.

22 *Ibid.*, II, 12, p. 601.

la distinction même sujet-objet est souvent mise à l'épreuve dans les pages des *Essais*. On l'a déjà vu : la « continue mutation et branle » du « jugeant et jugé » met gravement en crise toute possibilité de connaissance. « La raison, y cherchant une réelle subsistance, se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant et permanent²³ ». Face à un « être fluide » qui coule partout et qui échappe à chaque tentative d'appréhension, l'issue de la recherche de Montaigne ne penche toutefois jamais vers une misologie catégorique. À l'opposé, le scepticisme²⁴ qui anime ses pages semble la seule allure capable de remettre en marche le discours et de sauver la raison d'elle-même. Celle-ci se heurte à une matière malléable et transitoire, d'autant plus qu'elle s'acharne à vouloir saisir fermement l'eau, c'est-à-dire à vouloir comprendre la réelle subsistance des choses. Devant cet échec, le scepticisme nous suggère de reconnaître le caractère fallacieux des sophismes et des catégories avec lesquelles nous tentions de définir l'être et de nous situer « au milieu entre le naître et le mourir²⁵ ». S'il n'y a rien de constant « par ce que tout ou vient en estre et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit nay²⁶ », la philosophie elle-même doit se situer dans cette région liminaire et demeurer dans le mouvement. Montaigne n'a jamais cessé de le revendiquer : « *Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage*²⁷ ».

La mort est une question centrale dans les *Essais*. Nous pourrions même dire que le livre n'est qu'une déclinaison de la mort progressive de son auteur. Certes, le problème se prête à de nombreuses lectures d'ordres différents qui ne sauraient pourtant achever l'argument. Si la mort peut être considérée comme le banc d'essai de l'éthique du sujet, elle est aussi l'accomplissement d'une vie bien vécue ; si elle est la véritable preuve du sens d'une philosophie, elle atteste aussi de l'intégrité d'un peuple. Nous voudrions nous concentrer ici sur les répercussions

23 *Ibid.*, II, 12, p. 601.

24 Le scepticisme de Montaigne est un sujet très complexe qui a justement attiré l'attention de nombreux spécialistes. Nous signalons ici G. Paganini, *Skepsis – Le débat des modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008, qui est désormais un classique sur ce sujet, mais aussi S. Giocanti, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, 2001.

25 *Essais.*, II, 12, p. 601.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, III, 2, p. 805. Nous soulignons.

philosophiques de l'argument et démontrer que, chez Montaigne, la mort représente une véritable façon de philosopher qui se fonde sur des positions ontologiques bien précises. Face à la tempête du scepticisme, qui met en lumière la vanité d'un savoir cherchant à connaître l'essence des choses, le Bordelais se concentre sur le devenir. Après avoir déclaré plusieurs fois que l'impossibilité de répondre à la question « qu'est-ce que c'est ? » reposait sur la nature même des choses, l'auteur revendique la tâche d'enquêter sur le passage et le flux, notamment à travers les changements d'état de son esprit. Décrire et représenter le sujet ne signifie pas tracer une image exhaustive et accomplie de l'individu, mais plutôt effectuer une série de carottages, les plus précis possible, au fond de son âme. Dans l'impossibilité de nous offrir une narration totalisante, Montaigne se contente de tracer une image du monde et de lui-même à travers la description d'un sujet en train de mourir. Les *Essais* sont, à proprement parler, une mort qui dure vingt ans.

Dieu fait grace à ceux à qui il soustrait la vie par le menu ; c'est le seul benefice de la vieillesse. La dernière mort en sera d'autant moins plaine et nuisible : elle ne tuera plus qu'un demy ou un quart d'homme. Voilà une dent qui me vient de choir, sans douleur, sans effort : c'estoit le terme naturel de sa durée. Et cette partie de mon estre et plusieurs autres sont desjà mortes, autres demy mortes, des plus actives et qui tenoient le premier rang pendant la vigueur de mon aage. C'est ainsi que je fons et eschape à moy²⁸.

La mort est le fondement de la méditation philosophique des *Essais*. C'est le point sur lequel nous devrions nous entendre : mourir ne signifie pas décéder, cesser de vivre. Cette définition de la mort est destinée à rester un concept limite, insaisissable et qui nous paraît impossible à concevoir. Si « étant hors de l'estre, nous n'avons aucune communication avec ce qui est²⁹ », c'est d'autant plus vrai que le non-être est hors de notre compréhension. À ce propos, Montaigne manifeste avoir longuement médité la *lectio* des anciens : la mort n'est rien pour nous. Mourir, au sens des *Essais*, c'est vivre la mort. Vivre la mort signifie être dans la situation liminaire qu'est la vie, équidistante de la plénitude de l'être comme de la « dernière mort », toutes les deux situations statiques. Pour cette raison la mort incarne parfaitement la philosophie toujours en marche qui,

28 *Ibid.*, III, 13, p. 1101. Une observation presque identique se trouve aussi dans *ibid.*, II, 12, p. 601.

29 *Ibid.*, I, 3, p. 17.

dans un passage « de jour en jour, de minute en minute³⁰ », érode et vide de sens l'être monolithique de l'ontologie traditionnelle. Vivants, nous n'existons qu'à moitié (ou « à quarts ») : la dernière mort « ne tuera plus qu'un demy, ou un quart d'homme³¹ ». La mort c'est donc la situation qui nous permet de franchir les barrières d'une forme finie et de sortir de nous-mêmes en nous ouvrant au possible : « c'est ainsi que je fons et eschape à moy³² ». Pour cette raison la mort n'est pas seulement une expérience existentielle, mais devient aussi une façon de philosopher qui trouve une correspondance avec la forme même des *Essais*. Le livre est en fait un exercice en devenir constant qui s'interrompt « accidentellement » en 1592 (date de la mort de Montaigne) sans pour autant être achevé ou être parvenu quelque part. Dans cette œuvre, cas unique dans l'histoire de la pensée, la chose essentielle n'est ni le point de départ ni l'aboutissement mais plutôt le parcours, le déroulement. Dans les *Essais*, comme l'a déjà noté André Tournon, il y a une étrange alchimie entre écrivain, objet et forme. Montaigne ne se borne pas à raconter des anecdotes, qu'elles soient vraies ou mythiques ; les arguments de ce livre sont à tel point liés à leur exposition que, lorsque le Bordelais admet, vers la fin de sa vie, avoir changé d'avis sur plusieurs questions, il avoue ne pas vouloir modifier son texte, car chaque moment témoigne d'une phase de son existence qui nécessite la précédente et implique la suivante. Les erreurs, les modifications et les changements sont essentiels au déploiement d'un travail où Montaigne s'engage, non seulement à philosopher sur la mort et sur ses implications pour les vivants, mais dans la mort elle-même. Cela ne signifie rien d'autre que de se situer dans le mouvement incessant du vivant et de réfléchir en syntonie avec le passage qui anime toutes choses. Il y a une correspondance profonde entre l'ontologie de la vicissitude et la mort du soi. Philosopher dans la mort, une condition de passage qui nous ouvre au devenir autre que nous-même, signifie mettre en discussion la stabilité de l'être. Avec une radicalité qui n'hésite pas à mettre en discussion toutes certitudes, Montaigne étend la critique au caractère insaisissable du monde au sujet-même. Ce faisant, il ne tombe pas dans un nihilisme atone (après tout, la réponse à la question « que sais-je ? » n'est pas « rien »), mais n'ayant plus aucune forteresse à devoir

30 *Ibid.*, III, 2, p. 805.

31 *Ibid.*, III, 13, p. 1101.

32 *Ibid.*

défendre des attaques du scepticisme, il peut se mettre en marche sans besoin de s'installer où que ce soit. Le résultat de ce vagabondage est une œuvre vraiment particulière qui, rien que par sa constitution, met en cause la notion même de forme. Dans les *Essais*, nous n'avons pas affaire à une exposition qui se déroule chapitre après chapitre, mais plutôt à la seule façon dont l'auteur partage sa manière de philosopher, véritable défi aux limites linguistiques et narratives. Certes, il y a dans le livre un répertoire interminable de considérations personnelles, de faits historiques et mythiques, et d'observations à propos de ses états physiques et psychiques. Ce qui importe toutefois n'est pas le monisme d'un fait isolé et autonome, mais les interruptions, les reprises, les ajouts et les changements d'avis (parfois après des centaines de pages) qui créent une structure mobile et interconnectée. Le but de Montaigne n'est pas de nous présenter sa philosophie. Écrire plus que mille pages pour réaliser un abrégé de ses positions sceptiques aurait révélé une certaine naïveté, et nous voyons bien le sarcasme qu'il réserve souvent aux systèmes des écoles différentes, qu'il définit comme « sectes ». La seule manière que nous avons de nous faire une idée de sa démarche est de le suivre tout au long de ses pérégrinations, de nous perdre derrière ses revirements soudains et de constater que, parfois, il tombe en contradiction avec lui-même (mais jamais avec la vérité). Avec les *Essais*, nous avons vraiment affaire à un « livre de bonne foy³³ », un livre qui ne se sent pas obligé de défendre des positions seulement parce que l'auteur s'y était une fois déclaré favorable. Chez Montaigne, la philosophie n'est pas une conquête, un point d'arrivée, mais une façon d'être et de procéder. La philosophie est libération, délivrance de l'emprise de la nécessité qui se présente sans alternative. Les *Essais* mettent en jeu une coexistence bouleversante de rationalité et d'imagination, d'histoire et de mythe, dont le but est la relativisation de ce qui est déjà donné comme tel et la mise en discussion de tout ce qui a été établi préalablement. Comme la mort, la philosophie nous rend notre liberté et nous ouvre l'infini du possible.

La premeditation de la mort est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desapris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celuy qui a bien comprins que la privation de la vie n'est pas mal³⁴.

33 *Ibid.*, I, 1, p. 3.

34 *Ibid.*, I, 20, p. 87.

La mort, aux yeux de Montaigne, n'est pas une simple nécessité biologique. Elle est une véritable ὄσκησις dans la double valeur du mot grec : « entraînement », exercice qui demande une pratique quotidienne (« La philosophie nous ordonne d'avoir la mort tousjours devant les yeux³⁵ »), mais aussi « façonnage », « formation ». La désagrégation d'une forme figée nous ouvre toujours à l'infinité des formes possibles. Au cours des livres, nous assistons à d'innombrables formes de désintégration du soi : la littérature qui nous imbibes d'autres vécus et transforme les paroles en chair, la maladie et aussi le suicide. La lutte contre la tyrannie, la servitude et la défense de la liberté à tout prix comptent parmi les idées les plus chères aux *Essais*, comme témoigne la volonté de l'auteur de situer au centre de son œuvre le célèbre *Discours de la servitude volontaire* de son ami Étienne de La Boétie. Quand la vie perd son autonomie et se transforme en un rapport de soumission, seul « le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte³⁶ ». C'est le thème principal du chapitre *Costume de l'Isle de Cea* (*Essais*, II, III), un des moments les plus lyriques de la narration.

Philosopher dans la mort signifie avoir compris la relativité d'une forme qui, même en étant *la nôtre*, n'est qu'une conformation provisoire qui ne saurait rendre compte de la totalité des formes possibles. « Nulle qualité nous embrasse purement et universellement³⁷ ».

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. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire; 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

35 *Ibid.*, III, 12, p. 1051.

36 *Ibid.*, I, 20, p. 87.

37 *Ibid.*, I, 38, p. 234.

de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot³⁸.

La colère, la nécessité, la compagnie, le vin, le son d'une trompette, etc., ont une incidence sur la conduite du sujet et, d'une certaine façon, incarnent à leur tour une forme de subjectivité. L'homme que décrit Montaigne n'est pas un individu isolé dans une subjectivité déterminée pour toujours, mais un « mélange » qui incorpore l'altérité, les situations et les événements occasionnels. La mort donc, selon une célèbre considération du philosophe, est toujours en acte dans nos vies et sanctionne le passage d'un état à l'autre, d'un être à l'autre. Pour recourir à une image, on pourrait dire que le *Je* de Montaigne est une espèce de centre gravitationnel qui donne cohésion à toute une poussière de microéléments toujours flottants, en attente d'être détournés par une autre force majeure.

Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque moment, faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui. *Magnam rem puta unum hominem agere*³⁹.

Il y a des nombreux passages où le discours se trouve poussé à tel point qu'on a l'impression que les forces de désagrégation l'ont emporté et que la subjectivité est irrémédiablement tombée en morceaux. Cette impression n'est, peut-être, pas erronée, et atteste de l'un des moments les plus avancés de la déconstruction du sujet et de l'être, qui se révèlent comme n'étant rien d'autre que passage et mouvement. S'il est vrai qu'il devient difficile de comprendre quel est l'élément qui garantit une constance et une subsistance à la subjectivité, nous pourrions chercher une réponse dans l'une des remarques de Fausta Garavini dans la préface à l'édition italienne des *Essais* :

[...] ici s'essayer signifie se mettre à la place d'autrui, chercher de vivre, à travers les autres, toutes les expériences qu'on ne peut pas vivre dans notre propre quotidien. S'essayer veut dire élargir sa propre existence réelle limitée dans les directions infinies des propres existences possibles, en expérimentant des situations différentes, pour ainsi dire, par procuration, par personne

38 *Ibid.*, II, 1, p. 335.

39 *Ibid.*, II, 1, p. 337.

interposée. De toute façon ce n'est pas la vie concrète qui compte : « Ce ne sont mes gestes que j'écris, c'est moy, c'est mon essence » (*Essais*, II, 6, p. 379)⁴⁰.

La mort, comme la philosophie, renvoie toujours à l'altérité, à l'"autre que soi" en tant que possible. À cet égard, les citations consistantes qui traversent le corps du texte, souvent sans être explicitées, exercent une fonction très importante. « Je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire⁴¹ » avait commenté incidemment Montaigne en donnant une explication sur sa façon d'écrire et de concevoir la littérature. Mettre en avant des extraits, souvent en relation réciproque, plutôt qu'une concession à la coutume littéraire de son époque, est une manière de se dire à travers les autres. Ceci est encore plus clair quand, à la place d'être présentés explicitement, les emprunts sont cachés dans les replis du texte. Loin de mettre en discussion « la bonne foy » de son entreprise, cette opération manifeste une forme « d'assimilation cannibale » qui opère un échange constant entre le livre-auteur et les autres livres-personnes. Au fond, la littérature n'est rien d'autre qu'une pratique anthropophage et Montaigne ne fait que dévorer ses pères – aux coutumes funèbres desquels il consacre d'ailleurs un essai – pour leur permettre de se transformer en lui ; et lui en eux. Il se dit à travers les autres, mais il dit aussi les autres à travers soi-même, comme il le rappelle franchement en avouant n'avoir aucune hésitation à plier un discours étranger à ses propres exigences. S'agit-il d'une trahison ou plutôt d'une authentique forme de « philologie vivante » ?

Les citations et les références à différentes sources historiques et littéraires ont aussi une autre fonction très importante. La vie d'un homme, affirme Montaigne, ne se résout pas à son existence biologique ou aux choses qu'il a effectivement vues et faites. Vivre signifie être toujours ouvert à l'expérience du possible. L'histoire et la littérature peuvent donc nous faire éprouver des situations et des sentiments auxquels nous n'aurions pas accès autrement, comme l'a bien argumenté Martha Nussbaum⁴². En discutant d'Alexandre, de César ou de Caton,

40 M. de Montaigne, *Saggi*, éd. F. Garavini et A. Tournon, Milan, Bompiani, 2012, « Prefazione », p. x. Nous traduisons.

41 *Essais*, I, 26, p. 148.

42 À ce propos voir : M. Nussbaum, *La connaissance de l'amour : Essais sur la philosophie et la littérature*, Paris, Cerf, 2010 et *L'art d'être juste [Poetic justice. The Literary Imagination and Public Life]*, Paris, Flammarion Climats, 2010.

le Bordelais se met en condition de choisir, de se poser des questions et de faire face à des problèmes auxquels il n'aurait pas pu se mesurer d'aucune façon. La littérature a donc un rôle de premier plan dans l'entreprise déconstructiviste de Montaigne. D'une certaine façon, elle fait mourir le « je » en le défaisant dans une prolifération toujours multipliable d'expériences possibles. Il suffit de lire les conseils que Montaigne donne dans ce merveilleux traité de pédagogie qui est « De l'institution des enfants ». La formation doit être une assimilation progressive de notions et d'expériences utiles à façonner non pas *une*, mais d'innombrables formes de vies possibles. Éduquer signifie transformer les lettres et les idées en chair et sang, non pas saturer les jeunes avec un nombre absurde de notions indigestes. La meilleure instruction que le philosophe peut concevoir est un apprentissage de vivre : l'homme, être sans forme constante, ne doit donc pas apprendre une forme, mais il doit devenir le terrain des infinies formes possibles. Le « je » se transforme ainsi en point de rencontre des innombrables altérités qui nous forment.

Philosophie, littérature, éducation, mort : voici autant de dispositifs pour faire et défaire le sujet. Le concept clé des *Essais*, nous l'avons vu, est le sens de possibilité qui permet au livre et à son auteur de s'ouvrir à la totalité des formes possibles. Ceci est le trait d'union des chapitres, qui pourraient autrement paraître complètement déconnectés les uns des autres, tout comme l'homme est le seul point capable d'unifier une multitude d'actions souvent incohérentes : « Nostre fait, ce ne sont que pièces rapportées⁴³ ». Cette poussière atomique de fragments est ce qui donne un sens et une direction à notre existence, qui pourrait être totalement autre que ce qu'elle est. Le flux de la vicissitude nous permet de dépasser la tyrannie du nécessaire et de mettre toujours en question ce que notre temps nous présente comme dépourvu d'alternative. « Ils appellent cela εὐλογον ἔξαγωγήν [sortie raisonnable]⁴⁴ ». Dans l'Europe ébranlée par les guerres de religion, alors que s'imposait progressivement un État unitaire fort et absolu, Montaigne a encore le courage de prendre fait et cause pour une possible civilité de la conversation⁴⁵. Un temps de conflits et de divisions

43 *Essais*, II, 1, p. 336.

44 *Ibid.*, II, 3, p. 354.

45 Nicola Panichi a consacré de nombreuses études à la pensée politique de Montaigne ainsi qu'au concept de « *civil conversazione* » à la Renaissance. Voir à ce propos : N. Panichi, *La virtù eloquente. La « civil conversazione » nel Rinascimento*, Urbino, Pubbl. Dell'Università di Urbino, Montefeltro, 1994 ; *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di*

avait créé des monades isolées et renfermées sur elles-mêmes ; seule la parole semblait avoir le pouvoir de jeter des ponts, capables d'aller au-delà des murs et des fossés. Pour cette raison, trahir la parole, mentir, falsifier le langage sont, aux yeux du Bordelais, des crimes horribles et destructeurs de la société humaine. Établir une conversation fructueuse n'est cependant pas du tout facile, car cela demande une forte remise en question de soi et la franchise de « froter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui⁴⁶ ». La confrontation avec l'altérité n'est jamais un acte irénique et accomplit une fois pour toutes, mais elle nous demande de mettre notre subjectivité en question au point de pouvoir nous redoubler et de nous diviser pour l'autre.

À ce propos, en guise de conclusion, il est opportun de consacrer quelques observations aux figures de l'ami et du cannibale, deux caractères qui manifestent au mieux ces pratiques de congé de soi que Montaigne a mis en acte plusieurs fois au cours de son écrit.

Le chapitre « De l'amitié » (I, 18) est l'un des passages les plus connus et cités du livre entier et les paroles que l'auteur consacre à la mémoire de son ami Étienne de La Boétie sont l'un des plus beaux monuments jamais érigés au sentiment de l'amitié. Loin de rester une simple affection, quoique profonde, l'amitié déploie aux yeux de Montaigne des potentialités extraordinaires : elle permet à un sujet de cesser d'exister en tant que tel et de se redoubler dans l'autre.

Ce n'est pas une speciale consideration, ny deux, ny trois, ny quatre, ny mille : c'est je ne sçay quelle quinte essence de tout ce meslange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence pareille. Je dis perdre, à la verité, ne nous reservant rien qui nous fut propre, ny qui fut ou sien ou mien⁴⁷.

Subjectivité, propriété : toutes les qualités qui font du sujet une monade isolée et aliénée en soi, sont destinées à se dissoudre dans ce grand miracle qu'est l'amitié bien que, comme Montaigne l'affirme, « Il faut tant de rencontres à la bastir, que c'est beaucoup si la fortune y arrive une fois en trois siecles⁴⁸ ». L'amitié parfaite n'est au fond rien

Montaigne, Florence, Olschki, 2004 et *Les liens à renouer. Scepticisme, possibilité, imagination politique chez Montaigne*, Paris, Champion, 2008.

46 *Essais*, I, 26, p. 153.

47 *Ibid.*, I, 28, p. 189.

48 *Ibid.*, I, 28, p. 184.

d'autre que le côté pratique du « philosopher dans la mort » qui anime la grande machine des *Essais*. Mort en soi, le sujet peut se refléter à tel point dans l'altérité que les mots « je » et « tu » n'ont littéralement plus aucun sens : « En l'amitié dequoy je parle, elles se meslent et confondent l'une en l'autre, d'un melange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes⁴⁹ ». La perfection d'un tel lien n'a rien à voir avec le partage des biens ou des services ; toutes ces pratiques présupposent encore deux altérités distinctes qui mettent en commun non pas elles-mêmes mais ce simulacre du soi qu'est la propriété. Dans une relation amicale profonde, il n'y a même pas de dons possibles car « mien » et « tien », « moi » et « toi » s'évanouissent dans une communion totale de corps et d'esprit qui ne peut qu'« haïr et chasser [...] ces mots de division et de différence⁵⁰ ». Non seulement l'amitié redouble le sujet dans l'autre mais, dans l'épanouissement de cette corrélation, elle lui fait éprouver encore une fois toutes les limites de la subjectivité, à tel point qu'il « il est marry qu'il ne soit double, triple, ou quadruple, et qu'il n'ait plusieurs ames et plusieurs volonteiz pour les conférer toutes à ce sujet⁵¹ ».

Si l'ami, selon le *topos* aristotélicien, est un autre « je » qui nous projette hors de nous, la figure du cannibale réalise une opération égale et opposée. À l'époque de Montaigne, le mythe du sauvage anthropophage avait déjà commencé à hanter la littérature et à revêtir les caractères d'une altérité barbare et perturbante. Au fond, il n'y a rien de plus troublant que de se nourrir de nos semblables. C'est probablement à cause de son fort impact symbolique que le Bordelais choisit le cannibale mais, pendant la tractation, il opère un renversement progressif du sens commun. Le sauvage, comme beaucoup d'interprètes l'ont observé, constitue un point d'observation privilégié sur la société et le temps contemporains et permet à Montaigne d'opérer une critique radicale des mœurs du XVI^e siècle. Cependant, cela ne se fonde pas uniquement sur l'opposition entre une situation idéalisée et le présent historique. Dans la dernière partie du chapitre, quand le discours déploie toute sa charge politique, la question de la subjectivité se révèle encore une fois d'une importance extraordinaire et manifeste aussi ses aspects civils.

49 *Ibid.*, I, 28, p. 188.

50 *Ibid.*, I 28, p. 190.

51 *Ibid.*, I, 28, p. 191.

[...] secondement (ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avoyent aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prinsent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons⁵².

Le célèbre « discours des moitiés » constitue un des pics de la critique sociale de Montaigne, conduite à travers les yeux purs d'un sauvage encore étranger à la corruption d'une Europe empoisonnée par ses propres vices. Le regard innocent du cannibale – étranger à l'inégalité instituée et aux différences socio-économiques – est déconcerté par l'injustice évidente qui divise la société entre des hommes qui détiennent plus que le nécessaire et d'autres qui meurent de faim⁵³. Il est particulièrement intéressant d'observer la technique employée par le sauvage pour exercer sa critique à la fin de notre discours : le centre de l'allocution semble se fonder sur un intéressant concept de proportion. La population fortunée déborde de biens qui, pour ainsi dire, dépassent leur même essence humaine alors que les personnes pauvres sont privées du nécessaire qui leur permettrait d'exister. La richesse excessive est, en ce sens, un crime odieux parce qu'elle nie le droit d'existence à d'autres êtres humains qui, selon la façon de s'exprimer propre à ces sauvages, sont les moitiés des autres hommes. Encore une fois, Montaigne nous répète qu'il n'est pas possible de considérer le sujet comme isolé en lui-même mais qu'il acquiert du sens seulement par comparaison à l'autre. En acceptant de voir leurs moitiés pauvres mourir de faim à leur porte, les riches commettent en premier lieu une violence envers eux-mêmes. L'humanité, semble dire Montaigne, est une qualité qui outrepassé les singularités et se réalise seulement dans la communion intersubjective de plusieurs êtres complémentaires. L'homme n'est pas un individu mais

52 *Ibid.*, I, 31, p. 213-214.

53 Au XVI^e siècle sont en acte des transformations socioéconomiques radicales qui changent profondément les relations politiques, le rapport au corps aussi bien que la physionomie du paysage (comme les *enclosures*). L'asservissement des prolétaires, la chasse aux sorcières et la colonisation du « nouveau monde » sont autant de phénomènes dont nous trouvons une trace ineffaçable dans la littérature du *Cinquecento*. Pour une perspective très suggestive et documentée sur ces questions, nous renvoyons à S. Federici, *Caliban et la sorcière*, Genève, éditions Entremonde, 2014.

une moitié constitutivement divisée. Oublier l'autre et élever sa propre partie à la totalité signifie donc vivre une vie incomplète.

Rappelons en conclusion la chanson au mépris de la mort que Montaigne attribue à un cannibale qui a été condamné à être dévoré par ses ennemis :

J'ay une chanson faicte par un prisonnier, où il y a ce traict : qu'ils viennent hardiment trétous et s'assemblent pour disner de luy : car ils mangeront quant et quant leurs peres et leurs ayeux, qui ont servy d'aliment et de nourriture à son corps. Ces muscles, dit-il, cette cher et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes ; vous ne reconnoissez pas que la substance des membres de vos ancestres s'y tient encore : savourez les bien, vous y trouverez le goust de vostre propre chair. Invention qui ne sent aucunement la barbarie⁵⁴.

Tout comme « Canius Julius, noble homme Romain, de vertu et fermeté singuliere, ayant esté condamné à la mort par ce marault de Caligula⁵⁵ », le sauvage emprisonné par ses ennemis « philosophe non seulement jusqu'à la mort, mais en la mort mesme⁵⁶ ». En affrontant fermement sa dernière heure, il démontre que celui qui a compris la véritable nature du sujet, n'a rien à craindre. Mourir c'est en fait un évanouissement du soi mais, à bien y regarder, ce *soi* auquel nous sommes très attachés n'est qu'une concrétion provisoire de subjectivités étrangères. Si l'on regarde au plus dans le profond de l'autre homme, si l'on savoure bien sa chair, l'on finira par s'y reconnaître soi-même.

Alberto FABRIS
ENS de Lyon

54 *Essais*, I, 31, p. 212.

55 *Ibid.*, II, 6, p. 371.

56 *Ibid.*