

L'analogie perdue : Montaigne, Sebond et la crise de l'idée de correspondance

Alberto Frigo

Dans la plupart des dictionnaires du XVII^e siècle le terme *correspondance* reçoit deux acceptions principales : on l'utilise pour indiquer, d'une part, le « commerce de lettres », de l'autre, « les rapports que les êtres peuvent avoir entre eux ». C'est justement sur cette seconde définition du mot *correspondance* que nous voudrions nous attarder dans les pages qui suivent. *Correspondance* sera donc ici synonyme d'analogie et on le dira « de deux idées, de deux mots, de deux choses, lorsqu'elles ont un même rapport avec une troisième à laquelle on les rapporte »ⁱ. Cela ne nous empêchera pourtant pas d'aborder notre sujet en évoquant un exemple de correspondance du premier type, c'est-à-dire une lettre, ou, pour être précis, une épître dédicatoire. En 1569 Michel de Montaigne publie la traduction française d'un traité intitulé *Scientia Libri Creaturarum*ⁱⁱ, chef-d'œuvre de l'auteur catalan Raimond Sebond († 1436)ⁱⁱⁱ, et il la fait précéder d'une lettre à son père qui est l'inspirateur du projet éditorial. « Suyvant la charge que vous me donnastes l'annee passee chez vous à Montaigne », écrit le jeune Michel, « j'ay taillé et dressé de ma main à Raimond Sebon, ce grand Theologien et Philosophe Espagnol, un accoutrement à la Francoise »^{iv}. Il s'agit d'un travail long et difficile – le traité est énorme et, comme le diront les *Essais*, il est « basty d'un Espagnol barragouiné en terminaisons Latines »^v. Mais il ne s'agit pas d'un effort inutile. L'œuvre de Sebond, ajoute Montaigne en conclusion de sa lettre, propose « des excellens et tres-religieux discours, des hautaines conceptions et comme divines »^{vi}. On peut se demander alors quel est le contenu de ce traité qui mérite d'être recommandé par Montaigne avec un si grand enthousiasme. Sebond le déclare dès les premières lignes de son texte : il s'agit d'une « doctrine convenable, naturelle et utile à tout homme : par laquelle, il est illuminé à se cognoistre soy-mesme, son createur et presque tout ce, à quoy il est tenu comme homme »^{vii}. Autrement dit, et nous citons encore la « Préface de l'auteur », « ceste doctrine apprend à tout homme de veoir à l'œil sans difficulté et sans peine la verité, autant qu'il est possible à la raison naturelle pour la cognoissance de Dieu et de soy-mesme, et de ce dequoy il a besoing pour son salut, et pour parvenir à la vie eternelle »^{viii}. Qui plus est, tout cela « se peult comprendre en un mois et sans peine »^{ix}. Voilà des excellents et très religieux discours, comme le disait Montaigne. Mais l'essentiel relève de la méthode plus encore que du contenu. Dans les lignes qu'on vient de citer on trouve en effet une double affirmation qui n'a rien d'anodin. Sebond s'engage à établir et démontrer *tous* les articles

de la religion chrétienne, et d'autre part il veut conduire son raisonnement *en ne s'appuyant que* sur des raisons humaines et naturelles. Il s'agit d'une proclamation d'autonomie et d'exhaustivité que Montaigne n'hésitera pas à définir « hardie et courageuse »^x. Mais Sebond était déjà assez conscient de l'originalité de son projet. Tout au long de sa préface à la *Théologie naturelle*, l'auteur catalan articule en effet une réflexion d'ordre méthodologique pour justifier sa volonté de prouver *tout* dogme *seulement* par la force de la raison. L'idée fondamentale est le privilège de l'expérience : la doctrine que Sebond propose ne demande aucune connaissance préalable ni aucune culture livresque sur laquelle s'appuyer : elle ne relève que de « choses apparentes et cogneuës à chacun par experience, comme par les creatures et par la nature de l'homme »^{xi}. Mais comment arriver, de cette expérience de soi et du monde, à la connaissance des vérités de la foi et à la contemplation de la nature divine ? Sebond répond par le biais d'une image :

Dieu nous a donné deux livres, celui de l'universel ordre des choses ou de la nature, et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier, et dès l'origine du monde : car chaque creature n'est que comme une lettre, tiree par la main de Dieu. De façon que d'une grande multitude de creatures, comme d'un nombre de lettres, ce livre a esté composé : dans lequel l'homme se trouve, et en est la lettre capitale et principale. Or, tout ainsi que les lettres, et les mots faicts des lettres font une science, en comprenant tout plain de sentences et significations différentes, tout ainsi les creatures jointes ensemble et accouplees l'une à l'autre emportent diverses propositions et divers sens, et contiennent la science, qui nous est nécessaire avant tout autre^{xii}.

La nature est un livre dans lequel on lit les vérités de la grâce. Dans son traité Sebond aura également recours à l'image de l'échelle : par degrés on remonte des choses finies et créées au créateur, Dieu, qui, bien qu'infiniment éloigné de l'homme, n'en est pas totalement séparé, une chaîne dorée de connaissances et de « marches » unissant la terre et le ciel, le contingent et l'éternel^{xiii}. Ces images ont une valeur conceptuelle qu'on ne doit pas sous-estimer. En effet Sebond les utilise pour *penser*, d'une façon simple mais exacte, une des questions les plus complexes de la tradition théologique, celle de la connaissance par analogie. On arrive ainsi à la deuxième acception du terme *correspondance* que nous évoquions au début et qui sera l'objet de notre analyse. Reconnaître ou instituer des *correspondances* entre notre expérience du créé et une expérience de Dieu qui nous reste nécessairement interdite pendant la vie terrestre, signifie postuler une analogie entre Dieu et le monde, quelque forme de proportionnalité, ou de proportion disproportionnée, entre ce qu'on voit « ici-bas » et ce qu'on verra dans la condition béatifique. Il s'agit bien évidemment d'une question extrêmement complexe, qui marque en profondeur l'histoire de la théologie moderne et qui connaît une vraie crise à l'intérieur de l'école

thomiste entre le XV^e et le XVII^e siècle^{xiv}. Heureusement Sebond ne s'attarde pas sur ces disputes scolastiques ; nous n'avons pas non plus le temps de le faire ici. Nous nous limiterons donc à souligner le fait que l'auteur de la *Théologie naturelle* ne manifeste aucune réserve sur la puissance du raisonnement par analogie^{xv}. Les auteurs médiévaux ont longuement médité sur les limites et les précautions à prendre quand on met en correspondance l'humain et le divin^{xvi}. Rien de cela chez Sebond : son traité se présente comme une suite ininterrompue de raisonnements par analogie, selon la structure suivante : *de même* que cela se produit dans la nature et dans l'homme, *de même* cela se retrouve aussi en Dieu, bien que selon une modalité infiniment éloignée. Autrement dit, Sebond ne fait jamais la théorie du processus analogique, dont la validité s'appuie tout simplement sur l'idée d'un *liber creaturarum*. Certes, Dieu nous a donné *deux* livres, la nature et la Bible : mais le second, selon Sebond, n'est venu qu'après coup et comme conséquence du péché d'Adam qui nous a rendus aveugles et donc incapables de lire le livre de la nature^{xvii}. Sebond souligne ainsi la complémentarité des deux livres. Mais ce n'est au fond que pour les opposer en raison de leurs différentes caractéristiques : d'une part, on a en effet un livre, celui de la nature, qu'on ne peut « ny falsifier, ny effacer, ny faulsement interpreter » et qui est « commun à tout le monde » ; de l'autre, la Bible, qui est l'écriture révélée mais qui se prête à des dissensions et à des mésinterprétations infinies, en se plaçant ainsi « bien loin au dessus de notre nature », à tel point que seulement les « clerics » peuvent vraiment la lire^{xviii}. Sebond ne s'appuiera donc que sur les analogies qu'on peut tirer du premier livre, qui est « propre, familier et infallible »^{xix}, pour construire sa théologie naturelle. Son texte s'adresse à tout homme qui veut faire usage de sa raison, non pas aux seuls théologiens. D'ailleurs Montaigne rappellera que « beaucoup de gens s'amuse[n]t » à lire le traité de l'auteur catalan, « et notamment les dames »^{xx}. Si la nécessité de se référer à la Bible et à une illumination divine est évoquée souvent par Sebond, son projet fait fond sur un optimisme sans limites en ce qui concerne les capacités de l'intelligence humaine et l'usage qu'elle peut faire de l'analogie comme voie pour connaître Dieu^{xxi}.

C'est précisément cet optimisme qui inquiétera l'église de Rome et qui causera la mise à l'Index de la préface de la *Theologia naturalis* en 1564^{xxii}. Et c'est à propos du thème de l'analogie que Montaigne lui aussi formule des critiques assez sévères dans sa célèbre *Apologie de Raimond Sebond*. Selon l'heureuse formule d'André Tournon, il s'agit d'une « étrange apologie destructrice »^{xxiii} : pour justifier Sebond face à ses critiques, Montaigne avance des arguments dont la puissance sceptique finit également pour enlever toute légitimité au projet d'une théologie naturelle. Le privilège accordé par Sebond à l'analogie en est l'exemple le plus clair^{xxiv}. Montaigne écrit en effet : « Rien du nostre ne se peut apparier ou raporter en quelque façon que ce soit, a la nature divine, qui ne la tache et marque d'autant d'imperfection. Ceste infinie beauté, puissance,

et bonté, comment peut elle souffrir quelque correspondance et similitude à chose si abjecte que nous sommes, sans un extreme interest et dechet de sa divine grandeur ? »^{xxv}. Comme on le voit, c'est le principe même de la doctrine proposée par Sebond qui est ici battu en brèche. Aux yeux de Montaigne, l'infinité divine empêche tout « correspondance et similitude » avec l'homme et la nature en général. L'unique approche légitime de Dieu est de l'imaginer inimaginable, c'est-à-dire incompréhensible et excédant les limites de la raison humaine, « car [...] qu'est-il plus vain, que de vouloir deviner Dieu par nos analogies et conjectures : le regler, et le monde, à nostre capacité et à nos loix »^{xxvi}. Montaigne retrouve ici une conception ancienne, qui était déjà celle de saint Augustin et qui le rapproche des positions de la théologie nominaliste. Mais surtout il réagit contre l'optimisme de Sebond et contre la foi naïve du théologien catalan dans la puissance de l'analogie. Il n'y a pas de *correspondance* possible entre le fini et l'infini ; toute similitude tirée de l'univers créé nous cache la vérité de Dieu au lieu de nous la découvrir. Nous ne nous attarderons pas sur les détails de la critique de Montaigne, qui est d'ailleurs bien connue et qui a fait l'objet de nombreuses analyses^{xxvii}. Nous nous limiterons à un seul exemple. Au début de son traité, Sebond évoque la thèse de la pluralité des mondes. Voici ce qu'il en écrit : « Tout ainsi que le maçon peut produire une infinité de maisons par la maison qu'il a en son imagination, sans que celle-là se diminue : ainsi Dieu peut faire un million de mondes, par le moyen et sans l'interests de celui qui est en son intelligence, veu mesmement que de rien il produit toutes choses »^{xxviii}. L'analogie du maçon rend compréhensible la puissance créatrice de Dieu : nous pouvons « accommoder et attribuer »^{xxix} l'image de l'artisan au créateur « d'un million » de mondes possibles. On retrouve la même thèse chez Montaigne, qui toutefois en fait un instrument pour critiquer la validité de l'analogie. Dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, juste après le passage sur les défauts de toute « correspondance et similitude humaine », on lit en effet : « s'il y a plusieurs mondes, comme Democritus, Epicurus et presque toute la philosophe a pensé, que sçavons nous si les principes et les regles de celui-cy touchent pareillement les autres ? Ils ont a l'avanture autre visage et autre police ». La pluralité des mondes impose de penser, ou plutôt, d'imaginer une infinité de lois physiques et de logiques alternatives, qui nécessairement échappent à la prise de nos axiomes et de nos principes. Mais si cela est vrai des mondes possibles que Dieu peut créer, ne le sera-t-il d'autant plus de la nature divine elle-même ? En bref, l'analogie vaut seulement si une même rationalité caractérise la création et le créateur ; mais rien ne nous invite à croire, selon Montaigne, que la logique divine soit en continuité avec la logique humaine.

Un contraste se dessine ainsi entre Montaigne et Sebond autour du thème des *correspondances*, c'est-à-dire des analogies sur lesquelles la raison humaine s'appuie pour construire son discours sur Dieu, sa *theologia*. Mais cette opposition entre l'auteur catalan et son traducteur

français n'a rien d'anecdotique. Au contraire, elle est le symptôme d'une coupure essentielle dans l'histoire de la doctrine de l'analogie. De fait, les auteurs médiévaux avaient proposé une synthèse équilibrée, qui faisait du discours analogique un instrument légitime mais dont on ne manquait jamais de signaler les limites : il s'agit d'une proportion disproportionnée, une connaissance qui témoigne plus de notre imperfection que d'un vrai savoir sur Dieu et à laquelle il faut toujours préférer la lumière de la foi et des Écritures. Chez Sebond, mais déjà chez Raimond Lulle, dont Sebond s'inspire souvent, la conscience de ces limites apparaît, toutefois, de moins en moins marquée. Comme le dit Montaigne, « l'auteur de la *Théologie naturelle* entreprend par raisons humaines et naturelles établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion chrétienne »^{xxx}. La nature et la raison semblent pouvoir se passer de la révélation contenue dans l'Écriture, ce livre pour les prêtres peu accessible à notre intelligence. Ainsi, on peut reconnaître chez Montaigne, et plus tard chez Descartes^{xxxi}, des formes de réaction à cet usage acritique de l'analogie. Aux yeux de Montaigne, si on accorde un tel privilège à l'analogie sans en signaler les limites essentielles, on risque une dérive vers l'univocité. Autrement dit, on risque de croire que notre raison et notre logique sont les mêmes que la logique et la raison divines ; on oblige Dieu à ne pas « outrepasser les bornes de notre science ». Descartes dira au peu près la même chose en exposant sa doctrine de la création des vérités éternelles. En bref, une frontière sépare Sebond de son traducteur français : celle entre l'usage indiscriminé de l'analogie et la critique qui, à l'aube de la modernité, détermine la crise de cet usage.

Pour confirmer cette hypothèse de lecture et cette mise en perspective historique, nous voudrions conclure en revenant sur l'image du livre de la nature, qui constitue le pivot conceptuel de la préface de Sebond. Il s'agit d'une image très ancienne, dont on peut indiquer des sources bibliques mais dont l'usage conceptuel devient systématique seulement à partir du XII^e siècle, avec Hugues de Saint-Victor et, plus tard, avec Bonaventure^{xxxii}. Or, cette idée d'un *liber naturae* est souvent axée sur l'opposition entre l'analphabète et l'homme qui sait lire. Peut-être en raison d'une réminiscence de l'*Apocalypse* (V, 21), qui parle d'un « liber scriptus intus et foris », l'idée maîtresse semble toujours la suivante : lire n'est pas voir, la lecture est et reste un privilège. Hugues de Saint-Victor est formel sur ce point : « Aussi n'y a-t-il personne qui ne trouve admirables les œuvres de Dieu, puisqu'en elles l'insensé lui-même admire l'apparence seule et que le sage, à travers ce qu'il voit au-dehors, admire la pensée de la sagesse divine ; comme si, devant un seul et même texte écrit, l'un faisait valoir la couleur ou le tracé des figures, l'autre louait leur sens et leur signification »^{xxxiii}. Ainsi l'image se révèle surtout une métaphore d'exclusion : le livre n'assure pas un accès direct et universel à sa vérité mais, au contraire, il distingue celui qui sait lire et celui qui en est incapable ; l'homme païen et celui qui possède la foi^{xxxiv}. Il ne suffit pas de

regarder le monde pour y voir Dieu, il faut justement le lire, passer de l'admiration à l'herméneutique^{xxxv}. À cette dialectique de la lecture, Sebond substitue une approche tout à fait différente, centrée sur l'idée d'un alphabet et d'une syntaxe du monde. Les créatures sont des lettres, des caractères qu'il faut composer dans des mots, ou des propositions. Une fois qu'on a appris l'alphabet et les règles de la syntaxe, le sens apparaît d'une façon presque automatique. Or, l'homme est lui-même la lettre principale et capitale de ce discours naturel et sa raison lui dictera la règle pour « assembler les creatures » dans des phrases qui expriment l'éternelle sagesse de Dieu. Ainsi, dans la version de Sebond, le livre de la nature est le livre ouvert à tout le monde, le livre qui n'exclut personne parce qu'il suffit de connaître les lettres et la grammaire pour le déchiffrer. L'opposition n'est pas entre l'analphabète et le lecteur, mais entre les laïcs, lecteurs de la nature, et les clercs, lecteurs d'un livre, la Bible, dont le sens est souvent obscur et qui, pour cela, ne s'adresse qu'aux spécialistes de la doctrine sacrée. Ces innovations que Sebond apporte à l'image traditionnelle du *liber creaturarum* nous semblent du plus grand intérêt et elles confirment d'une façon assez claire ce que nous avons avancé à propos du rôle de l'analogie dans la *Théologie naturelle*. Si l'analogie relie l'intelligence humaine et celle de Dieu, et que rien ne vient limiter son efficacité en tant qu'instrument de connaissance, c'est parce que la nature est un livre qui s'offre à une compréhension immédiate, qui donne à lire, sans ambiguïté, des vérités sur Dieu. Le créateur et la créature semblent partager une rationalité unique et presque univoque qui s'exprime dans un livre dans lequel le sens n'est pas caché ni couvert par le voile des allégories. On pourrait alors montrer l'affinité profonde qui existe entre Sebond et Galilée, lequel, comme on le sait, parle d'un livre de la nature dans lequel la philosophie est écrite en langue mathématique, une langue unique et universelle à laquelle l'homme et le « Dieu géomètre » ont également accès^{xxxvi}. Nous préférons cependant nous arrêter ici. Et conclure avec une phrase du célèbre chimiste et physicien irlandais Robert Boyle qui nous semble bien résumer notre propos en réunissant, dans une formule unique, les deux acceptions du mot *correspondance* que nous évoquions au début : « Le monde est une épître », écrit Boyle, « que Dieu envoie à l'humanité, et elle est écrite en caractères mathématiques »^{xxxvii}.

ⁱ *Dictionnaire de Trévoux*, Paris, 1771. On peut voir aussi le *Dictionnaire Universel* de Furetière (1690) et le *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694, *ad voc.* « Respondre ». La référence à l'entrée du *Dictionnaire* de Trévoux s'impose pour deux raisons. D'une part, elle témoigne de la survivance, en plein XVIII^e siècle, de l'acception la plus ancienne du terme. De l'autre, elle propose une définition très technique de la *correspondance* en tant qu'*analogie*, définition qui semble tirée directement des textes de saint Thomas (voir Ruedi Imbach, Adriano Oliva, *La Philosophie de Thomas d'Aquin*, Vrin, 2009, p. 83-84).

ⁱⁱ Ce n'est qu'à partir de l'édition flamande de Richard Paffroed (Deventer, 1485) que le titre est modifié en *Theologia Naturalis*. Montaigne suit cette leçon en proposant *La Théologie naturelle de Raymond Sebon, Docteur excellent entre les modernes, en laquelle par l'ordre de Nature, est démontrée la vérité de la Foy Chrestienne et Catholique, traduite nouvellement de Latin*

en François. Nous citons la deuxième édition, revue par Montaigne en 1581 (Paris, chez Gilles Gorbin, à l'enseigne de l'Espérance).

ⁱⁱⁱ Voir les entrées « Sebond, Raimond » et « *Théologie naturelle* » (M. Habert) du *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de P. Desan, Champion, 2004, p. 898-901 ; 972-976 et surtout Jaume de Puig, *Les Sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris, Champion, 1994 ; Id., *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelone, IEC, 1997. Voir aussi Montaigne. « *Apologie de Raimond Sebond* », de la « *Theologia* » à la « *Théologie* », éd. C. Blum, Champion, 1990 et Nicola Panichi, *Montaigne*, Rome, Carocci, 2010, chap. VII.

^{iv} Michel de Montaigne, *Lettere*, Florence, Le Monnier, 2010, p. 66.

^v *Les Essais*, édition établie par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007, p. 458. Sur la traduction de Montaigne, voir Joseph Coppin, *Montaigne traducteur de Raymond Sebond*, Morel, Lille, 1925 ; Philip Hendrick, *Montaigne et Sebond*, Paris, Champion, 1996 et Mireille Habert, *Montaigne traducteur de la Théologie naturelle : plaisantes et saintes imaginations*, Garnier, 2010.

^{vi} Montaigne, *Lettere*, op. cit., p. 66.

^{vii} *Théologie naturelle*, op. cit., f° 1 r°.

^{viii} Ivi, f° 1 v°.

^{ix} Ivi, f° 2 v°.

^x *Essais*, cit., p. 460. Même remarque chez Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. V. La Philosophie du Moyen Âge*, Vrin, 1978, p. 117-118.

^{xi} *Théologie naturelle*, cit., f° 2 v°.

^{xii} Ivi, f° 3 r°.

^{xiii} Sur l'image de l'échelle et son histoire, voir le dossier réuni par Christian Heck, *L'échelle céleste. Une histoire de la quête du ciel*, Flammarion, 1997.

^{xiv} Pour ce débat, son histoire et ses enjeux conceptuels voir désormais Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, 2005.

^{xv} Le point a été déjà souligné par Vincent Carraud ; voir « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne », dans *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, PUF, 2004, p. 137-171.

^{xvi} Voir, par exemple, le texte classique de la *Summa theologiae* de saint Thomas, *ST*, I, q. 13, a. 5.

^{xvii} Sebond s'inspire ici de saint Bonaventure, *Collationes in Hexaemeron sive illuminationes Ecclesiae*, XIII, 12, tr. fr. M. Ozilou, *Les Six Jours de la Création*, Desclée-Cerf, 1991, p. 308 : « Ce livre, c'est-à-dire le monde, était alors comme mort et effacé, c'est pourquoi un autre livre fut nécessaire, par lequel l'homme fut éclairé pour interpréter les métaphores des choses. Ce livre est celui de l'Écriture, qui expose les ressemblances, les propriétés et les métaphores des choses écrites dans le livre du monde et réordonne le monde entier à la connaissance, à la louange et à l'amour de Dieu ». Voir aussi Bonaventure, *Breviloquium*, II, 5 ; 11 ; 12.

^{xviii} *Théologie naturelle*, op. cit., f° 3 r°-v° : « Le second livre des saintes Escritures a esté depuis donné à l'homme, et ce au deffault du premier : auquel (ainsi aveuglé comme il estoit) il ne voyoit rien : si est-ce que le premier est commun à tout le monde, et non pas le second : car il fault estre clerc pour le pouvoir lire. En outre, le livre de nature ne se peult ny falsifier, ny effacer, ny faulsement interpreter : par ainsi ne le peuvent les heretiques faulsement entendre : et nul en celuy là ne devient heretique : là où il va tout autrement de celuy de la Bible. Si est-ce que l'un et l'autre est party de mesme maistre : et Dieu a basti les creatures comme il a relevé ses escritures. Aussi s'accordent ils tres-bien l'un avec l'autre et n'ont garde de s'entrecontredire : quoy que le premier symbolize plus avec nostre nature, et que le second soit bien loing au dessus d'elle ». On doit souligner ici la double hardiesse théologique de Sebond : d'une part, la Bible, en raison de son style, se révèle une source d'hérésie ; de l'autre, l'auteur catalan rejette l'idée traditionnelle de l'Écriture comme parole que Dieu utilise pour « accommoder » ses mystères aux limites de notre intelligence (c'est la doctrine bien connue de la « condescendance », élaborée notamment par saint Jean Chrysostome). À propos de cette parole divine « accomodée » à l'homme, Montaigne écrira au contraire, d'une façon bien plus orthodoxe : « C'est à Dieu seul de se cognoistre et d'interpreter ses ouvrages : et le fait en nostre langue, improprement, pour s'avaller et descendre à nous, qui sommes à terre couchez » (*Essais*, cit., p. 526). Voir l'entrée « Bible » (A. Legros) du *Dictionnaire de M. de Montaigne*, op. cit., p. 105-107.

^{xix} Ivi, f° 3 v°.

^{xx} *Essais*, op. cit., p. 460. Sur ce point, voir Jean Balsamo, « Un gentilhomme et sa Théologie », dans *Dieu à notre commerce et société : Montaigne et la théologie*, sous la direction de P. Desan, Genève, Droz, 2008, p. 105-125.

^{xxi} Certes, Sebond affirme que « nul ne peut veoir de soy, ny lire en ce grand livre (bien que tousjours ouvert et present à nos yeux) s'il n'est esclairé de Dieu et purgé de sa macule originelle » et il poursuit en opposant les chrétiens aux « anciens philosophes païens ». Mais l'opposition entre croyants et idolâtres nous semble bien moins centrale dans son raisonnement que celle entre l'humanité entière, lectrice de la nature, et les clercs, lecteurs de la Bible. Autrement dit, si la « grâce est la condition subjective de la lisibilité du visible » (Carraud, *art. cit.*, p. 143, n. 4), cette grâce ne semble pas un privilège ni une exception chez Sebond. D'où les difficultés de l'auteur à articuler les deux parties de son traité, (§§ 1-222 ; 223-330) et la nécessité, en conclusion, de dédoubler, pour ainsi dire, les « échelles » qui conduisent de l'homme à Dieu (voir en particulier *Théologie naturelle*, cit., ff° 380 v°-385 r°).

- ^{xxii} Voir Philippe Desan, « Apologie de Sebond ou justification de Montaigne ? », dans *Dieu à notre commerce et société : Montaigne et la théologie*, op. cit., p. 174-197.
- ^{xxiii} *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 241.
- ^{xxiv} Sur ce point voir l'article cité de V. Carraud et les textes de A. Tournon, F. Brahami, A. Legros et B. Sève dans *Dieu à notre commerce et société : Montaigne et la théologie*, op. cit.
- ^{xxv} *Essais*, op. cit., p. 554.
- ^{xxvi} Ivi, p. 541.
- ^{xxvii} Voir surtout *Montaigne. « Apologie de Raimond Sebond », de la « Theologia » à la « Théologie »*, op. cit.
- ^{xxviii} *Théologie naturelle*, op. cit., f^o 23 v^o.
- ^{xxix} Ivi, f^o 67 r^o.
- ^{xxx} *Essais*, op. cit., p. 460.
- ^{xxxi} Voir Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981, « Livre I : L'analogie perdue. De Suarez à Galilée », dont nous nous sommes inspiré pour notre titre.
- ^{xxxii} Voir les études classiques d'Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, PUF, 1985, rééd. Presses Pocket, 1994, p. 497-507 et de Hans Blumenberg, *La Lisibilité du monde*, Cerf, 2007. Voir aussi, plus récemment, Constant J. Mews, « The world as text. The Bible and the Book of Nature in Twelfth Century Theology », dans *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, éd. T. J. Heffernan, T. E. Burman, Leyde, Brill, 2005, p. 95-122.
- ^{xxxiii} *De tribus diebus*, éd. D. Poirel, dans *Hugonis de Sancto Victore opera*, t. II : *De tribus diebus*, Turnhout, Brepols, CCCM 177, 2002, p. 9-10. Pour un commentaire et la traduction française du texte voir Dominique Poirel, « Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 95, 2011, p. 363-382 et Id., *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, Brepols, 2002.
- ^{xxxiv} Voir, sur ce point, l'étude capitale de Friederich Ohly, « Zum Buch der Natur », dans *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, éd. U. Ruberg et D. Peil, Stuttgart-Leipzig, Hirzel, 1995, p. 727-888 et l'article cité de Constant J. Mews.
- ^{xxxv} Un passage de saint Augustin (*Enarratio in Psalmos* XLV, 6-7) semble affirmer le contraire : « Que l'Écriture divine devienne pour toi un livre, afin que tu voies cela. Ces écrits-là ne sont lus que par ceux qui connaissent les lettres ; le monde entier est lu même par les ignorants [legat et idiota] » (voir aussi saint Bernard, *Sermones de diversis*, Sermo 9, dans *Sancti Bernardi Opera*, éd. J. Leclercq et al., 8 vol., Rome, éditions cisterciennes, 1957-77, vol 6, I, p. 118). Mais sur ce texte voir les remarques de Blumenberg, *op. cit.*, p. 55 et de H. Herkommer, « Buch der Schrift und Buch der Natur in Mittelalter, mit einem Ausblick auf ihren Wandel in der Neuzeit », *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 43, 1986, p. 167-178. Pour un autre exemple médiéval, analogue à celui de Hugues, voir Christian Trottmann, « Isaac de l'Étoile lecteur du livre de la nature », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95, 2011, p. 343-362.
- ^{xxxvi} Sur ce point difficile et sur l'ambivalence de la position de Galilée voir Marion, *op. cit.*, p. 210-213 et Blumenberg, *op. cit.*, p. 79-84. Voir aussi Giuseppe Tanzella Nitti, « The Two Books prior to the Scientific Revolution », *Annales Theologici*, 18, 2004, p. 51-83.
- ^{xxxvii} Cité par Ohly « Deus Geometra. Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott », dans *op. cit.*, p. 555-598, ici p. 573.