Éthique, politique, religions

2021 – 2, nº 19

Éthique, politique, religions

Montaigne : maladie du corps, maladie des temps

Revue semestrielle éditée par l'Institut
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL)

Numéro coordonné par Dominique Brancher et Thierry Gontier

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2021

RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry Gontier

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Romain Carnevali

COMITÉ DE RÉDACTION

Frédéric Brahami (Centre Raymond Aron – EHESS), Philippe Büttgen (Université Paris 1), Isabelle Delpla (Université Lyon 3), Hugues Fulchiron (Université Lyon 3), Mai Lequan (Université Lyon 3), Thierry Ménissier (Université de Grenoble 3), Corine Pelluchon (Université Paris Est – Marne-la-Vallée), Jean-Philippe Pierron (Université Lyon 3), Bruno Pinchard (Université Lyon 3), Michel Senellart (ENS de Lyon, Lyon)

COMITÉ DE LECTURE

Makram Abbès (ENS de Lyon, Lyon), Florence Caeymaex (Université de Liège), Michaël Fœssel (École Polytechnique), Luc Foisneau (Centre Raymond Aron, CNRS/EHESS), Claude Gautier (ENS-LSH, Lyon), Charles Girard (Université Lyon 3), Marie Goupy (Institut Catholique de Paris), Nadia Yala Kisukidi (Université Paris 8), Stéphane Madelrieux (Université Lyon 3), Jean-Claude Monod (Archives Husserl, CNRS), Lionel Obadia (Université Lyon 2), Pierre-Yves Quiviger (Université de Nice-Sophia Antipolis)

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Francesco Adorno (Université de Salerne), Lazare Benaroyo (Université de Lausanne), Thomas Berns (Université libre de Bruxelles), Marc-Antoine Dilhac (Université de Montréal), Jocelyn Maclure (Université de Laval), Matthias Riedl (Central European University, Budapest), David Walsh (Catholic University of America, Washington), Ghislain Waterlot (Université de Genève)

© 2021. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-12622-5
ISSN 2265-0156

SOMMAIRE

MONTAIGNE :
MALADIE DU CORPS, MALADIE DES TEMPS

Dominique Brancher et Thierry Gontier
Introduction. La maladie et ses lieux /
Introduction. The disease and its places 13

Sylvia Giocanti
La volonté d'en finir avec la maladie
comme symptôme anthropologique /
The desire to end illness as an anthropological symptom 23

John Christian Laursen
Montaigne and Burton in dialogue with the Cynics.
Illness of the body, illness of the mind, and illness of the state /
Montaigne et Burton en dialogue avec les Cyniques.
Maladie du corps, maladie de l'esprit, maladie de l'État 39

Rebekka Martic
Entre « maladie naturelle de [l']esprit » et « passion studieuse »
curative. Polysémie de la « curiosité » dans les *Essais* /
Between "natural disease of the mind" and curative "studious passion".
The polysemy of "curiosity" in the Essays 59

Alain Legros
L'écrivaillerie comme symptôme /
Scribbling as a symptom 79

Philippe Desan
La santé des États selon Montaigne /
The health of States according to Montaigne 95

Nicola Panichi
Maladie de la santé et santé de la maladie. Lycas et ses théâtres /
Illness of health and health of illness. Lycas and its Theaters 109

VARIA

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros
Reformation, Republicanism and the Right of Resistance /
Réforme, républicanisme et droit de résistance 129

Chiara Pavan
La reconnaissance éthique de l'altérité.
Une étude de la pensée ricœurienne d'avant l'herméneutique /
The ethical recognition of Otherness.
A study of Ricœurian thought before hermeneutics 155

Résumés/*Abstracts* 173

MONTAIGNE :
MALADIES DU CORPS, MALADIES DES TEMPS

Ce cahier est édité sur la base du colloque tenu les 27 et 28 juin 2019 à l'Université de Bâle, en partenariat avec l'Atelier Montaigne et le LabEx COMOD (Constitution de la modernité). Ce colloque était coordonné par Dominique Brancher, Emiliano Ferrari et Thierry Gontier.

Sauf indication contraire, l'édition citée dans le corps du texte est celle de Pierre Villey (F. Alcan, 1922-1923), qui a été plusieurs fois rééditée aux PUF, en conservant la pagination de l'édition originale. Les couches de textes A (édition de 1580), B (édition de 1588) et C (ajouts manuscrits de l'Exemplaire de Bordeaux) ne sont indiquées qu'à la demande des auteurs. Les auteurs ont été libres de citer en outre une autre édition s'il le souhaitaient.

INTRODUCTION

La maladie et ses lieux

« [N]ous ne sommes jamais sans maladie » (II, 12, 569A[1]) écrit Montaigne, idée que partagent nombre de ses contemporains, et parmi eux des praticiens : pour Juan Huarte, l'homme, « depuis le jour de sa naissance, jusqu'à celuy de sa mort », n'est « autre chose qu'une maladie continuelle » et le monde « une maison de foux [*casa de locos*][2] », comme Démocrite en avait convaincu Hippocrate ; quant au chirurgien Jacques Duval, il rappelle que pour Galien, il est aussi rare de rencontrer un tempérament équilibré, *ad pondus*, qu'un orateur parfait, comme le déplore Quintilien[3]. Or pour Montaigne, toute aspiration à une perfection tempéramentale ou énonciative s'avère vaine en l'absence de critère pour la cerner, et le déséquilibre humoral d'un individu ne le rattache pas à un *type* d'esprit, comme chez Huarte, mais le singularise ; plus encore, écrire est aussi bien une manière de se prendre *à*, que de se déprendre *du* jeu de ses complexions malades, terme qu'il utilisera de plus en plus fréquemment au pluriel[4]. Adoptant des mouvements contradictoires de balancier pour déséquilibrer la médecine et rééquilibrer sa pensée, Montaigne problématise la notion de nature qui est au cœur de la

---

1 M. de Montaigne, *Essais*, éd. Pierre Villey, Paris, PUF, « Quadrige », 1992 (1924, 1965). Les références au livre, essai et page seront désormais indiqués dans le texte.

2 J. Huarte de San Juan, *L'Examen des esprits pour les sciences ou sont monstrees les differences d'Esprits qui se trouvent parmy les hommes, et à quelle sorte de science chacun est propre en particulier, Composé par Jean Huarte, Medecin Espagnol, Nouvellement traduit suivant l'ancien Original. Augmenté selon la derniere impression d'Espagne. Reveu, corrigé et mis en meilleur ordre en cette derniere Edition. Premiere Partie*, Paris, René Guignard, 1668, fol. [v^{v}-vi^{r} ; fol. g^{r}]. Il s'agit d'une traduction, par Charles Vion d'Alibray, des deux éditions espagnoles : la *princeps* de 1575 et la *reformada* de 1594.

3 J. Duval, *Traité des hermaphrodits, parties génitales, accouchemens des femmes, etc.*, Paris, Liseux 1880 [*Des hermaphrodits, accouchemens de femmes, et traitement qui est requis pour les relever en santé*, Rouen, David Geuffroy, 1612], p. 298.

4 V. Giacomotto-Charra, « De l'essai comme régime aux nouveaux essais de régime : retour sur Montaigne et la diététique de son temps », *Montaigne Studies*, n° 32, 2020, p. 29-49.

tradition médicale, où « le retour à la santé est le retour à la nature elle-même[5] ». Par ce travail critique, il assure l'hygiène paradoxale d'une pensée saine dans un corps malade, et pratique une « exercitation » de soi salutaire en dépit de – ou grâce à – ses pathologies qu'il fabrique autant qu'il les subit :

> J'ayme les pluyes et les crotes [la boue| comme les canes. La mutation d'air et de climat ne me touche point ; tout Ciel m'est un. Je ne suis battu que des alterations internes que je produicts en moy, et celles là m'arrivent moins en voyageant. (III, 9, 974B)

Si ailleurs Montaigne souligne le puissant effet de « l'air, du climat et du terroir où nous naissons » sur la complexion et même les « facultez de l'ame » d'un individu (II, 12, 575B), il s'arrache ici à ce déterminisme climatique dont le traité hippocratique *Airs, eaux, lieux* avait posé les fondements[6]. La production autarcique d'« alterations internes », calculs rénaux ou autres turbulences physiologiques et mentales dont il pouvait souffrir, déjoue le puissant effet du milieu, sans pour autant chercher à échapper à cette emprise en prenant « nouvelle complexion », en s'acclimatant aux lieux traversés (II, 12, 575B)[7]. Car ce n'est pas « la mutation d'air et de climat » qui affecte Montaigne, mais le déplacement même de son corps qui, paradoxalement, en apaise les tourments, en l'empêchant de se fixer à un lieu, d'être cloué à une complexion.

S'éloigner du pays natal aurait d'ailleurs été propice à sa gloire littéraire, selon un ajout manuscrit de l'exemplaire de Bordeaux :

> En mon *climat* de Gascongne, on tient pour drolerie de me veoir imprimé. D'autant que la connoissance qu'on prend de moy s'esloigne de mon giste, j'en vaux d'autant mieux. (III, 2, 809C, nous soulignons)

---

5 G. Barroux, « Présentation », *Corpus* n° 54, numéro thématique « Médecine et anthropologie », éd. G. Barroux, 2008, p. 5-24, 17.

6 Sur ce regain de l'hippocratisme, voir V. Nutton, « Hippocrates in the Renaissance », in éd. G. Baader et R. Winau, *Die hippokratische Epidemien. Theorie-Praxis-Tradition* (Sudhoffs Archiv., Beihefte 27, Stuttgart : Franz Steiner, 1989), p. 420-439 et I. M. Lonie, « The "Paris Hippocratics" : Teaching and Research in Paris in the Second Half of the Sixteenth Century », dans éd. A. Wear, R. K. French et I. M. Lonie, *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985), p. 155-174.

7 Sur ce point, voir la belle analyse de D. Rouiller, *Des airs, des lieux et des hommes. Les théories des climats à la Renaissance*, Genève, Droz, 2021, chap. XIV, « "Prendre nouvelle complexion" (Michel de Montaigne) », p. 351-380.

Certes, le « climat », zone terrestre déterminée par des facteurs géographiques, avait pris le sens plus général de « région » ou « pays » ; mais l'usage du terme est suffisamment rare dans les *Essais* pour y lire une réinterprétation ludique de la tradition hippocratique selon laquelle des facteurs aussi bien naturels que culturels concourent à façonner ceux qui y vivent. Ainsi s'éclaire sous un jour nouveau l'adage bien connu, nul n'est prophète « en son païs », et cela « mesmes aux choses de neant » comme son livre, ajoute ironiquement Montaigne.

Lorsqu'en juin 2019 s'est tenue à l'Université de Bâle une rencontre, qui est à l'origine de ce volume, consacrée à la manière dont Montaigne gyrovague travaille la notion polysémique de maladie[8], ce lieu (ou ce *climat*) pouvait trouver une légitimité toute hippocratique de par le rôle exceptionnel joué par les lettres médicales dans son histoire, et les liens que Montaigne tissa avec certains de ses principaux acteurs. Lors de son périple européen mêlant souci thérapeutique et observation anthropologique, cure de soi et curiosité pour la diversité des us et coutumes comme le souligne Rebekka Martic dans ce volume, il séjourna quelques jours à Bâle, en automne 1580, rencontrant deux médecins enseignant à la Faculté de médecine, Felix Platter et Theodor Zwinger. Paracelse, autre figure illustre de la ville, puisqu'il y fut engagé comme médecin puis chassé en 1529 pour avoir brûlé en public le canon d'Avicenne, se trouve quant à lui convoqué dans les *Essais* au titre de médecin dissident violemment anti-galéniste. Aux côtés de Fioravanti et Argenterius (II, 37, 772), il sert à illustrer l'idée de l'instabilité doctrinale de la médecine – raison de ne pas mettre sa vie à l'épreuve de ses « nouvelletez ». Parmi toutes les figures d'autorité qu'il foula au pied, Paracelse épargna cependant Hippocrate, commentant ses aphorismes et l'estimant salutaire pour l'homme déchu, car le médecin grec vit dans la Nature et est maître de sa lumière : mieux vaut implorer son aide que celle de Juvénal[9].

8 La rencontre s'inscrivait dans le cadre de l'« Atelier Montaigne », une structure dynamique de recherche créée en 2013 à Lyon en tant que projet commun pluriannuel du Labex COMOD, qui collabore avec de nombreuses autres institutions (Université de Chicago à Paris, CRRLPM / ENS-Ulm, La Scuola Normale Superiore de Pise).

9 Voir « Hippocrates and the Construction of "Progress" in Sixteenth- and Seventeenth-century Medicine », in D. Cantor (ed.), *Reinventing Hippocrates*, Oxon/New York, Routledge,, 2016 [Ashgate Publishing, 2001], p. 37-58, 39 ; Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, I. Abteilung : *Medizinische naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*,

Les locaux qui accueillirent pour partie l'événement, le *Bildungzentrum Hotel* (aujourd'hui rebaptisé Odelya), ajoutaient à leur manière une brique à cette histoire, puisqu'ils constituèrent à l'origine le quartier général de la Mission évangélique bâloise, où étaient formés les missionnaires et éduqués leurs enfants. Une partie du bâtiment abrite aujourd'hui des archives passionnantes sur l'histoire de ces missions, qui ont également donné leur nom à cette rue, *Missionsstrass*e. Or le jeune Hermann Hess notamment y fut écolier, son père ayant été engagé comme éditeur du magazine de la mission. Bien plus tard, à l'automne 1899, Hesse travailla dans une librairie d'occasion à Bâle, avant de se consacrer entièrement à l'écriture, couronnée en 1946 par le prix Nobel.

Or il est un petit ouvrage d'Hermann Hess, *Psychologia Balnearia*, publié en 1924 à l'âge de 47 ans, qui fait lointainement écho aux expériences de Montaigne, qui s'exclamait « la vaine chose que c'est que la médecine[10] » le 11 mai 1581, aux bains *della Villa*, lors d'un voyage consacré pour partie à écumer les stations thermales d'Europe (Plombières, Baden, Lucques, et Pise), et à honorer la « sotte costume de conter ce qu'on pisse[11] ». Hesse y raconte, avec drôlerie et désespoir, ses aventures à Baden-Baden, station thermale réputée où les patients n'étaient pas conduits par leur embonpoint mais par la maladie (goutte, rhumatisme, calculs). Santé oblige, Montaigne, alors qu'il baignait dans les mêmes eaux de la quarantaine, séjourna quant à lui à Baden, mais le Baden suisse, pendant quatre jours, en octobre 1580, lieu également fréquenté par Paracelse, dont Leibniz disait « qu'il était le plus médecin de tous les fous et le plus fou de tous les médecins ».

Dans le sillage de Montaigne, Hermann Hesse conjugue le rôle du patient à celle de l'observateur aiguisé et cruel, faisant sienne la première maxime du *Crépuscule des idoles* de Nietzsche : « L'oisiveté est le commencement de la psychologie ». Car il offre l'entomologie minutieuse de la faune d'une ville de cure, et surtout se décrit en son sein, entretenant avec les autres malades des rapports qui varient entre la plus grande bienveillance et une incurable antipathie. De son expérience, il fit donc œuvre, comme Montaigne chez qui la cure, au double sens de souci de

ed. K. Sudhoff, 12 vols, Munich, Berlin, R. Oldenbourg, 1922–31, Vol. VIII (1924), p. 321.

10 *Journal du Voyage de Michel de Montaigne en Italie. Par la Suisse & l'Allemagne en 1580 & 1581, avec des notes par M. de Querlon. TOME PREMIER, Paris, Edme-Jean Le Jay*, 1774, p. 92.

11 *Ibid.*

soi et de soin, passe par un régime d'écriture auquel il a su donner une forme inédite, en cherchant à traduire l'épaisseur phénoménologique de sa vie : « Je me taste au plus espais du mal » (II, 37, 762C).

La bibliographie des études sur Montaigne compte de nombreux travaux sur ce que Jean Starobinski a appelé « le moment du corps[12] ». Menés selon des perspectives et méthodes différentes, à la croisée de la littérature, de la philosophie et de l'histoire de la médecine, ces travaux ont permis d'affiner notre compréhension de l'expérience du corps chez cet auteur, tout en dévoilant les affinités électives entre écriture, pensée sceptique et expérience physiologique. Ce volume souhaite réinterroger et renouveler l'étude du corps chez Montaigne à travers le prisme de la *maladie* qui devient à son tour un prisme métaphorique pour appréhender les maladies du corps politique et social de son temps. De par sa polysémie et sa plasticité intrinsèques, la notion dépasse ainsi l'expérience individuelle de l'écrivain malade pour se faire représentative de la « condition humaine » face à la pathologie. Nous envisagerons donc la maladie selon plusieurs axes qui ne cesseront de s'entrecroiser et de se recouper.

Au sens anthropologique, la maladie définit la condition originelle qui affecte l'être humain dans sa complexité physique, psychique et affective. Elle affecte tout d'abord les corps. Du point de vue médical et physiologique, la maladie se révèle comme expérience douloureuse dépassant le pathologique pour devenir condition d'une perception aiguisée de soi comme être vivant, jouissant et écrivant. Montaigne ne parle pas seulement de *la* maladie : il décrit *sa* maladie et ses diverses formes symptomatiques, les phases de sa souffrance, l'alternance des états de rémission et de récidive. Comme le montre Sylvia Giocanti, la définition de la santé donnée par l'OMS en 1946, comme « un état de complet bien-être corporel, mental et social, qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité », est à l'opposé de l'expérience la plus ordinaire, que Montaigne tente d'analyser dans les *Essais*. De fait, nous apprenons par l'expérience : dans le chapitre éponyme III, 13, le fruit de l'expérience, qui donne au vieillard une forme de connaissance supérieure, est précisément celle de la proximité et de la relativité de la maladie et de la santé. John Christian Laursen

12 J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

rapproche sur ce point Montaigne des cyniques, tout en précisant que contrairement à Diogène, qui préconise le suicide contre la douleur, Montaigne se rallie à Antisthène, qui refuse de « guarir les maladies par la mort » (III, 9, 358) – il nous faut donc vivre avec la maladie. Inversement, Montaigne critique les médecins qui nous tuent en voulant nous guérir. La maladie fait partie de notre nature de sorte qu'il n'y a pas, ni dans la vie ni dans la mort, d'être de l'homme au-delà de l'horizon de la maladie. Philosopher, c'est en ce sens apprendre à être malade – et cela vaut aussi bien pour la médecine que pour la politique.

L'esprit, ici comme ailleurs, suit le corps : la variabilité et la mutabilité font partie de sa nature la plus intime. Montaigne fait l'expérience de la faiblesse voire du dérèglement de la raison, qui ouvre sur la nécessité d'un régime de santé mentale. Les philosophies stoïcienne et épicurienne ne savent guérir la maladie que par la mort du patient – comme le souligne Nicola Panichi à partir de l'histoire de Lycas, qui ne peut guérir de son « humeur peccante » (le refuge dans un monde d'illusion) qu'au prix de la vie. Le fameux « scepticisme » de Montaigne tient avant tout dans cette expérience de la volubilité et dissolution de l'esprit, inscrite si profondément dans sa nature que les lois, coutumes, science, préceptes, « peines et recompenses mortelles et immortelles » ne sauraient en venir à bout (II, 12, 559). Cette instabilité se traduit en particulier par une curiosité insatiable, étudiée ici par Rebekka Martic. En un sens, Montaigne rejoint la tradition hellénique de critique de la *périérgia* et de la *polypragmosunè* et la tradition patristique, post-augustinienne de critique de cette *libido sciendi* qu'est la *curiositas*, en y voyant lui aussi un dérèglement de l'esprit. Mais, loin de chercher un remède, Montaigne voit dans cette curiosité une vertu de l'esprit :

> Nul esprit genereux ne s'arreste en soy : il pretend tousjours et va outre ses forces ; il a des eslans au delà de ses effects ; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demy ; ses poursuites sont sans terme, et sans forme ; son aliment c'est admiration, chasse, ambiguité (III, 13, 1068).

Ce dérèglement est aussi l'une des marques de l'écriture des *Essais*. Le texte d'Alain Legros montre que l'« escrivaillerie », simple bavardage sans ordre, est un symptôme du siècle que Montaigne lui-même assume dans sa propre écriture, ne sachant trop s'il doit attendre de cette *historia* de

l'esprit humain que sont les *Essais* un simple témoignage de sa plasticité déréglée ou une forme de discipline : laissé à lui-même,

> mon esprit […], faisant le cheval eschappé m'enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'ay commancé de les mettre en rolle, esperant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes (I, 8, 33).

Cette instabilité psychologique n'isole d'ailleurs pas l'homme d'une nature qui serait, comme chez Platon ou Aristote, un principe de stabilité et de rationalité dans un monde en mouvement. Car le monde lui-même est en quelque façon atteint par la maladie. Au sens *épistémologique*, la maladie se fait expérience de l'incertitude face à un monde ressenti comme « branloire perenne » (III, 2, 804). Le scepticisme n'est pas un renoncement à saisir la nature, mais, paradoxalement, la seule méthode d'approche de celle-ci, les systèmes rationalistes et dogmatistes révélant pour leur part leur incapacité à se mesurer à la mutabilité de l'être.

Cette anthropologie détermine une morale qui tourne le dos au raidissement stoïcien, en prenant pleinement en compte les passions et la dimension du corps. La concupiscence (l'*épithumia* des Grecs), toute irrationnelle qu'elle puisse paraître à la tradition morale antique, est, nous dit Montaigne, « moins desbauchée que ma raison » (II, 11, 428). La sexualité humaine, étudiée dans les articles de Sylvia Giocanti et de John Christian Laursen, manifeste clairement ce paradoxe d'une sexualité qui apparie « les fols et les sages, et nous et les bêtes » (III, 5, 877), tout en revêtant une valeur normative à l'encontre des rêves d'*apatheia* et d'*ataraxia* des grandes morales rationalistes.

Au sens *politique* enfin, la maladie est expérimentée dans le chaos du corps social en temps de guerres civiles. Montaigne n'est certes pas le premier à penser le corps politique à travers un prisme physiologique et médical. Les métaphores biologiques du « corps » ou de l'« organisme » social prennent leurs sources dans la pensée antique (Platon, les stoïciens, le pseudo-Plutarque), médiévale (par exemple chez Jean de Salisbury) et renaissante (Marsile de Padoue, Jean Buridan et Jean de Jandun, par exemple)[13]. Elles ont d'ordinaire pour fonction de mettre en valeur la priorité de la totalité par rapport aux parties qui la composent et la

13 Sur ces points, voir Thierry Gontier, « Vie contemplative et vie active chez Pietro Pomponazzi : autour de la comparaison organiciste du chapitre 14 du *De immortalitate*

solidarité de ces parties, qui sont autant d'organes destinés à la santé de l'ensemble. Pour les métaphores plus spécifiquement médicales du politique, elles remontent elles aussi à l'Antiquité. Comme le rappelle Eric Voegelin[14], c'est Thucydide, dans son étude « de la désintégration morale et de la destruction physique » d'Athènes, qui a introduit le terme hippocratique de *kinèsis*, pris comme un synonyme de *nosos*, renvoyant à une maladie de l'ordre politique. De cette maladie, le médecin-historien doit donner une modélisation, sous la forme d'un « tableau clinique » – c'est ce que Thucydide nomme *éidos* ou *idéa*, termes qui renvoient au vocabulaire de la médecine empiriste. Platon, explique Voegelin, entendra fournir l'*idea* de la cité saine, et non seulement de la cité malade. Si c'est le cas, alors on peut dire que Montaigne rapporte ces analogies médicales à leur champ sémantique originel : non à la cité en bonne santé (si tant est que cette cité existe hors de nos phantasmes sociaux), mais à la cité corrompue. Il reste que, pour Montaigne, la corruption n'est pas vraiment l'antonyme d'une nature comprise comme intégrité. Même la ville de Philippe, fondée en amassant les « plus meschans hommes et incorrigibles qu'il [i.e. Philippe de Macédoine] peut trouver » n'a pas été sans ordre, et Montaigne se plait à imaginer que ces hommes « dressarent des vices mesme une contexture politique entre eux et une commode et juste societé » (III, 9, p. 956). Les guerres civiles sont moins une exception à la règle qu'un révélateur de la vrai nature de la société, fondée non sur l'amitié et le partage d'idéaux communs, mais sur un ordre de l'égoïsme et de la vanité. L'expérience politique de Montaigne rejoint ici son expérience plus intime de la maladie de la pierre : il n'y a d'ordre qu'au sein d'un désordre et d'une perturbation.

L'ambivalence de cette notion de maladie ne tient cependant pas seulement à son application à différents champs épistémiques. La maladie prend chez Montaigne deux connotation opposées. Elle est valorisée lorsqu'elle définit une forme d'ordre que le rationaliste est incapable d'atteindre. Mais en retour, du point de vue du malade pour ainsi dire « sain » (car les maladies, nous dit Montaigne, ont leur santé), c'est l'homme prétendu en bonne santé et exempt de toute pathologie qui est

animæ », Ch. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Rome, Collection de l'École Française de Rome, 2009, p. 443-471.

14 Voir l'introduction de Thierry Gontier dans Eric Voegelin, *Ordre et Histoire III : Platon et Aristote*, Paris, Éditions du Cerf, 2015, p. 36-37.

le vrai malade, victime de ses illusions et de ses passions de gloire. La maladie prend ici un sens résolument négatif, se rapportant aux figures, innombrables dans les *Essais*, du dogmatiste sous toutes ses formes (celle du médecin comme celle du philosophe ou du théologien), du fanatique et du sectaire – maladie dont les symptômes ne sont en ce temps que trop visibles : arrogance et esprit partisan, cruautés (contre soi-même, contre les autres), colonisation au sens très large (prédation de la nature, anthropocentrisme, *conquista*), etc. En ce sens, et en ce sens seulement, la maladie est l'antagoniste de tout ordre humain et la maladie « saine » une forme de restauration de cet ordre.

La réflexion commune autour de cette notion polysémique, dont Montaigne travaille l'équivocité, ne voudrait pas se limiter à sa seule œuvre. Les différents auteurs ont envisagé les liens qu'elle tisse avec son contexte et d'autres œuvres contemporaines, ainsi que sa postérité, en la faisant dialoguer avec la philosophie moderne ultérieure (Robert Burton dans l'étude de John Christain Laursen) contemporaine (Stanley Cavell dans l'étude de Sylvia Giocanti) et en la rattachant, explictement ou implicitement, à des questions d'actualité cruciales.

Dominique Brancher
Université de Bâle

Thierry Gontier
Université de Lyon / IRPhiL /
LabEx COMOD

LA VOLONTÉ D'EN FINIR AVEC LA MALADIE, COMME SYMPTÔME ANTHROPOLOGIQUE

Je voudrais soutenir une thèse paradoxale : que la maladie de l'homme pour Montaigne est de ne pas s'accepter comme nécessairement malade, c'est-à-dire, dans le cadre d'une anthropologie où l'homme « n'a aucune communication avec l'être » (II, 12, 601A[1]), de ne pas s'accepter comme voué à l'instabilité, au déséquilibre, à un état de « défaillance à être » qui ne voue pas nécessairement à ce qu'on appelle d'ordinaire mal-être, ou malaise.

Ce en quoi cette question de la maladie de l'homme, en un sens large qui intègre son acception métaphysique, confronte au scepticisme philosophique de Montaigne : c'est dans une philosophie où l'on considère que l'homme n'a aucune consistance ontologique, aucune qualité substantielle, où par conséquent l'étalon de la santé, du bon état du corps et de l'esprit, n'est plus la plénitude de l'être, et où la maladie ne désigne plus le manque d'être, que la maladie peut s'apparenter au refus de la reconnaissance de soi comme définitivement vide, creux, et la santé à l'acceptation de l'agitation et de la jouissance de voluptés passagères. Le traitement sceptique de la maladie par Montaigne est indissociable d'une prise de position polémique caractéristique du scepticisme, qui se constitue contre l'orthodoxie dominante, c'est-à-dire ici contre les esprits « maladif[s], rabat-joie » (III, 13, 1106C) – dont le parangon est sans doute Augustin – qui, soutenant que seules la solidité et stabilité sont désirables[2], fustigent toute forme de vagabondage et de versatilité, et ainsi empoisonnent l'esprit en inculquant le dégoût de soi.

---

1 Nous modernisons l'orthographe de l'édition Villey. Les italiques sont toujours de notre fait.

2 Augustin, *Du libre-arbitre*, Livre III, § 23, in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 509 : « Il désire d'être quiet, c'est-à-dire qu'il désire être davantage ». *Cf. De la vie heureuse*, § 8, p. 94 : « N'est rien tout ce qui s'écoule, se dissout, fond, et en somme, meurt sans cesse. »

À cet égard, Montaigne nous invite à un renversement axiologique entre santé et maladie qui en fait un précurseur de Nietzsche, comme critique des « contempteurs du corps ». Montaigne est d'ailleurs salué par le philosophe allemand pour sa pétulance d'esprit et de corps[3], qui tient moins à l'idiosyncrasie de l'essayiste, qu'à la mise en perspective de l'existence qu'il opère à partir d'un esprit et d'un corps vivants que l'on peut dire « sains », tant qu'ils épousent le mouvement des désirs et s'emploient à accompagner leurs variations, y compris dans la traversée des maladies.

Mais pour prendre la mesure de la fécondité de cette définition paradoxale de la santé qui n'exclut pas la maladie, mais la comprend en elle, il convient de revenir à l'expérience néo-pyrrhonienne de l'*anomalia*, telle qu'elle est transposée dans l'anthropologie des *Essais* et mise au service d'une éthique qui invite à ne jamais chercher le salut en-dehors de soi.

L'*ANOMALIA* OU LA GÉNÉRALISATION DE LA MALADIE COMME CONDITION DE L'HOMME

L'*anomalia* ou irrégularité irréductible à l'unité d'une norme est au fondement du néo-pyrrhonisme[4]. Cette notion est capitale pour comprendre le scepticisme ancien de Sextus Empiricus et le scepticisme moderne de Montaigne, car elle inscrit ce qui échappe à la norme, et par conséquent l'anormal, l'anomalie, le pathologique, au cœur de l'expérience commune de soi et du monde. Ainsi, Montaigne décline en français ce qui correspond au concept grec d'*anomalia* en qualifiant le mouvement matériel et corporel propre à la vie – « action imparfaite de sa propre essence et *déréglée* » (III, 9, 988B) – d'« *inégal*, irrégulier et multiforme » (III, 3, 819B). Précisons que l'ensemble de ces termes privatifs ne renvoie pas à une aspiration à la règle, à l'unité et à l'identité de soi qui définiraient la santé, mais au contraire à ce qui, dans l'expérience ordinaire,

3 Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi j'en sais si long », § 3, traduction A. Vialatte, Paris, éditions 10/18, 1988, p. 45.

4 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, (4), 12. *Cf.* livre III, (24), 235, traduction P. Pellegrin, Paris, éditions du Seuil, 1997.

se soustrait à un ordre qui n'existe que dans notre imagination, dans la représentation imaginaire d'une forme unifiée et unique qu'il ne faut pas chercher à introduire en nous, sous peine de nous gâter l'existence. Aussi Montaigne ajoute-t-il qu'il s'emploie « à servir la vie selon elle » (III, 9, 988B), c'est-à-dire dans son imperfection, sa difformité, son irrégularité, dans la différence à soi qu'introduit la variation par rapport à un état précédent. La condition de l'homme qui définit son cadre normal de vie intègre donc l'écart par rapport à la norme comme son ordinaire : ce qui est ordinaire est la transformation, le changement de forme qui introduit de la dissemblance à soi, un devenir autre dans le passage[5], un perpétuel déséquilibre qui constitue une transition d'un état à un autre ne cadrant pas avec les normes, et qui pour cette raison est associé à la maladie.

En ce sens, on peut dire que, pour Montaigne, ce que nous appelons « maladie » et dont nous cherchons à nous guérir, correspond au contraire à un état normal et naturel : « Nous ne sommes jamais sans maladie ». (II, 12, 569B). Il convient de méditer cette déclaration. Certes, elle est extraite d'un texte qui développe les conséquences de l'altération de tout jugement dans la perception de la réalité, en ce qu'il se fonde sur l'impression, et de ce fait ne nous délivre jamais l'être de manière pure, non mélangée. Mais ce contexte est une confirmation de l'universalité de la maladie, de la confrontation première au dérèglement (ou débordement) par rapport à la règle, de ce qui va de travers par rapport à ce qui va droit. Par exemple, notre désir est tellement irrésolu et incertain, qu'il n'entre pas dans un rapport d'adéquation avec son objet, méconnu, si bien que sa prise est toujours « malade et déréglée » (I, 53, 309A). De même, la vertu, aussi « éminente et gaillarde » soit-elle, n'est jamais en nous sans quelque agitation et dérèglement (II, 12, 567A). Autre exemple : les actions des hommes n'obéissent pas à une règle de conduite. Elles ne font que traduire leur inconstance, si bien que, pour remédier à leur incohérence, les historiens doivent agencer artificiellement celles des grands hommes dont ils dressent le portrait hagiographique[6]. Quant

5 Voir *Essais*, II, 12, 601 où l'homme est englobé dans tout ce qui devient entre le naître et le mourir, et le célèbre passage de III, 2, 805, où Montaigne se propose de se peindre « dans le passage ».

6 Cette idée unifie l'ensemble du chapitre II, 1 des *Essais* intitulé « De l'inconstance de nos actions ».

à la raison elle-même, si son dérèglement est plus difficile à découvrir, c'est parce qu'« elle va toujours, et torte, et boiteuse, et déhanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité » (II, 12, 565A). La raison est au cœur du dérèglement de notre esprit qui, à l'image de notre corps, et dans son sillage, se confronte sans cesse à quelque chose en lui qui « tire de travers », qui dévie par rapport à une règle imaginaire, rêvée plus qu'existante :

> Si l'apoplexie assoupit et éteint tout à fait la vue de notre intelligence, il ne faut pas douter que le morfondement [rhume] ne l'éblouisse ; et, par conséquent, à peine se peut-il rencontrer une seule heure en la vie où notre jugement se trouve en sa due assiette, notre corps étant sujet à tant de continuelles mutations, et étoffé de tant de sortes de ressorts, que (j'en crois les médecins) combien il est malaisé qu'il n'y en ait toujours quelqu'un qui tire de travers (*ibid.*).

Ce n'est pas qu'il n'y ait aucune différence entre la norme et la déviation, la règle et le dérèglement, le normal et le pathologique. C'est plutôt que l'opposition que l'on veut exprimer ne renvoie pas toujours à une réalité existante (la santé comme vie dans les normes). Les différences éprouvées réellement renvoient surtout à des différences de degrés, à des écarts par rapport à un état antérieur, et non à un état de stabilité, d'équilibre, d'harmonie, de plénitude, qui définirait la santé. En d'autres termes, du point de vue de Montaigne, ce que l'Organisation Mondiale de la Santé définit aujourd'hui comme la santé, c'est-à-dire « un état de complet bien-être corporel, mental et social, qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité[7] », relève d'un fantasme d'une vie selon des normes, dont nul homme n'a jamais fait l'expérience ordinaire. L'ordinaire de la vie humaine est bien plutôt le déséquilibre, l'inconstance, l'instabilité, termes qui qualifient notre état de manière irrémédiable.

Non pas que l'homme soit incurable, au sens où il serait un cas « désespéré ». Au contraire : dans la mesure où la condition humaine inscrit en elle le pathologique, il ne convient pas d'attendre de l'homme qu'il exprime par son mode de vie l'agencement harmonieux d'une nature qui ne se rencontre sous aucun de ses aspects possibles (physique,

7 Voir le préambule à la Constitution de l'OMS (Actes officiels de l'Organisation Mondiale de la Santé, nº. 2, p. 100), adopté par la Conférence internationale sur la Santé (New York, 19-22 juin 1946), signé le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 États, et entré en vigueur le 7 avril 1948.

psychique, intellectuel), et qui nous est par conséquent étrangère. Il n'y a pas de désespoir du sceptique face au constat de l'incurable, mais une révision sceptique de la conception de la maladie dans le sens de la modération et de la relativisation. Lorsque « la maladie universelle est la santé particulière » (III, 9, 961B), la guérison ne se comprend plus comme réforme ou purification d'une nature corrompue, en référence à une nature première idéalisée qui servirait de norme, mais relativement à un état ordinaire de toute façon détraqué. Toute conception outrée de la maladie va de pair avec des thérapies qui s'autorisent à faire violence à l'homme pour le « remettre sur pied », après avoir tenté d'en extirper tous les maux. À l'inverse le scepticisme de Montaigne, qui considère que « naturellement rien ne tombe là où tout tombe » (*ibid.*), promeut une santé qui s'apprécie « dans le passage », et procède d'un aménagement de la maladie dans la douceur.

LA THÉRAPIE SCEPTIQUE COMME ACCEPTATION DE LA MALADIE ORDINAIRE DE L'HOMME

Montaigne ne nie pas l'existence de maladies qui perturbent notre train accoutumé et nous affectent un certain temps. Leur traitement consiste à ne pas y accorder trop d'importance, à adopter à leur égard une saine nonchalance, sans s'impatienter. C'est le sens de « on doit donner passage aux maladies » (III, 13, 1088B). Mais il ne faut pas s'y méprendre : ces maladies passent sans pour autant nous débarrasser de la maladie en général, comprise comme condition de l'homme. Montaigne écrit dans les mêmes pages que les maux sont consubstantiels à notre vie, mêlés aux biens, d'une manière qui apparente notre vie à une maladie, c'est-à-dire à un perpétuel déséquilibre, à un passage incessant d'un état à l'autre qui n'est pas ordonné par autre chose que le retour au non-être dont nous sommes issus : « nous sommes pour vieillir, pour affaiblir, pour être malades, en dépit de toute médecine » (III, 13, 1089B).

Mais il n'y a pas de quoi s'en dépiter, dans la mesure où il y a une manière de vivre cette condition maladive qui est pleine de vitalité, si on sait s'y appliquer de telle sorte qu'elle soit non seulement viable

(compatible avec le désir de persévérer dans l'existence), mais aussi appréciable : « Les maux ont leur vie et leurs bornes, leurs maladies et leur santé ». (III ; 13, 1088B-C). Il y a une santé des maux, une manière d'en user sans s'y fixer qui permet précisément de passer à autre chose, et de ne pas avoir à en souffrir outre mesure. C'est à l'aune de l'importance du passage comme aptitude que Montaigne analyse la vieillesse comme « une puissante maladie, et qui se coule naturellement et imperceptiblement » en nous (III, 2, 817B). La vieillesse est trompeuse, car en raison de la rigidité qui la caractérise, elle donne l'apparence de la santé et de la vertu, du moins telle qu'elles sont définies par les philosophes dogmatiques. Mais en vérité, la vieillesse se caractérise plutôt par son incapacité à l'intempérance, et de manière plus générale son incapacité au débordement de la mesure, faute de puissance. Ce qui est redoutable en elle n'est pas le dérèglement, mais l'inaptitude à la variation par rapport au train accoutumé, inaptitude qui rigidifie le mouvement de la vie et conduit à la stupidité, sorte d'engourdissement généralisé du corps et de l'esprit (III, 5, 841). La vieillesse est une maladie naturelle qui met peu à peu dans l'incapacité à jouir du monde, et préfigure la mort, état où plus rien ne se passe pour nous ou en nous. « Notre vie n'est que mouvement », et comme Pascal lui-même le reconnaîtra plus tard, mais seulement au sujet de la seconde nature (déchue), « le repos entier est la mort[8] ». Est pathogène ce qui nous empêche de nous tenir dans le passage, nous qui ne pouvons qu'aller de l'avant, et qui avons tout intérêt à chercher à passer « avec contentement[9] », sans nous malmener.

Or, se malmener, après s'être appliqué à s'accuser de ses joies sous l'impulsion d'un esprit déréglé[10], c'est chercher à guérir l'homme de son instabilité et inconstance, pour tenter de réaliser sa nature sous une forme idéalisée (le repos dans l'être) à l'aune de laquelle chacun est enclin à déprécier comme maladives toutes les manières d'« être à soi » dans le passage.

Il ne faut donc pas confondre la nonchalance sceptique par laquelle il convient de donner passage aux maladies qui atteignent l'homme, avec la thérapie qui consiste, pour guérir *de* l'homme, à « le prendre en grippe »,

8 Voir respectivement Montaigne, *Essais*, III, 13, 1095 et Pascal, *Pensées*, frag. 641 (Lafuma) : « Notre nature est dans le mouvement, le repos entier est la mort ».

9 « Je ne cherche qu'à passer […] je dis passer avec contentement » (III, 9, 949B).

10 « *O miseri ! quorum gaudia crimen habent* ! » (Ô malheureux, qui de leurs plaisirs se font un crime !) (III, 5, 879B).

à l'exhorter à nonchaloir de lui-même. Montaigne dénonce sans ambages, dans plusieurs passages des *Essais*, et tout particulièrement dans ceux qui concernent le traitement du corps, cette manière perverse de prendre soin de soi, alors même qu'« il n'y a pièce indigne de notre soin en ce présent que Dieu nous a fait, [que] nous en devons compte jusqu'à un poil » (III, 13, 1114B). À l'inverse du souci de soi qu'il se doit, l'homme trop souvent s'inflige un mauvais traitement symptomatique d'une dénaturation mentale par laquelle il évite une santé dont il est pourtant capable de jouir, s'il ne choisit pas de cultiver la haine de soi. Telle est notre maladie la plus sauvage : au lieu de s'accepter tel qu'on est, on fait passer le refus de l'humanité comme le signe d'une parfaite santé : « C'est une maladie particulière, et qui ne se voit en aucune autre créature, de se haïr et dédaigner. C'est de pareille vanité que nous désirons être autre chose que ce que nous sommes » (II, 3, 353A). « De [parmi] nos maladies, la plus sauvage, c'est mépriser notre être » (III, 13, 1110B). La source de cette maladie qui consiste à refuser la maladie ordinaire de l'homme est le refus par l'esprit de notre condition comme « merveilleusement corporelle[11] ». Notre corps, pourtant marié avec l'esprit, et par conséquent pouvant s'attendre à être assisté par lui et à en être chéri, est malaimé et maltraité par son époux[12]. C'est pourquoi les exemples qui suivent la déclaration « nous estimons à vice notre être » (III, 5, 879C) se réfèrent tous à la honte qu'il y a à avoir une vie corporelle, à manger en public par exemple.

Mais l'exemple le plus éloquent pour Montaigne, comme l'illustre l'ensemble du chapitre III, 5, est sans aucun doute tout ce qui relève du dégoût affiché pour la sexualité, par laquelle la nature, en captivant l'esprit au moyen du corps, a apparié « les fols et les sages, et nous et les bêtes » (III, 5, 877B).

Pour Montaigne, pourtant, l'homme n'est pas malade par la faute de son corps, de son exposition aux pathologies corporelles ou encore de la sensualité née du corps. Sa maladie est bien une maladie de l'esprit, et elle consiste à refuser l'appartenance de l'esprit à la vie corporelle, à l'animalité de l'homme, qui lui permet pourtant de se sentir dans un état de santé satisfaisant, à partir des joies qu'il éprouve dans sa chair. Cette maladie, qui consiste à prendre une perspective horrifiée

11 « C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle » (III, 8, 930B).

12 Voir le texte de II, 17, 639, qui file la métaphore maritale.

sur l'humanité, relève même selon lui d'une pure vue de l'esprit. Qui d'autre que l'esprit, drapé dans sa dignité, peut ainsi mépriser le corps, en jugeant ses voluptés dégradantes, et se sentir souillé par son influence, au point de chercher par des pratiques ascétiques à s'en séparer ?

La critique sceptique de la présomption attachée à l'esprit vise aussi cette culture du mépris du corps qui, lorsqu'elle a contaminé l'homme dans son ensemble, empoisonne son existence. Elle se donne donc aussi pour but la réhabilitation du corps dans le rapport à soi et à autrui.

C'est à ce titre que dans *Le déni de savoir*, Stanley Cavell considère les déclarations montaniennes que l'on trouve dans le chapitre III, 5 comme un remède à la maladie de l'inhumanité – ce qu'il appelle le refus de l'humain– dont est atteint Othello, l'époux jaloux qui tue sa femme qu'il croit infidèle. Et il se réfère explicitement à ce texte[13] :

> [...] toutes gens fanatiques qui pensent honorer leur nature en se dénaturant, qui se prisent de leur mépris et s'amendent de leur empirement. Quel monstrueux animal qui se fait horreur à soi-même, à qui ses plaisirs pèsent, qui se tient à malheur ! Il y en a [...] qui évitent la santé et l'allégresse comme qualités ennemies et dommageables. [...] Nous ne sommes ingénieux qu'à nous malmener : c'est le vrai gibier de la force de notre esprit, dangereux outil en dérèglement ! (III, 5, 879C-B)

Toutefois, le remariage entre l'esprit et le corps auquel exhorte Montaigne ne se donne pas directement pour but, comme le Nietzsche de la 3e dissertation de la *Généalogie de la morale* – auquel se réfère conjointement Cavell – de lutter contre un idéal ascétique. Il cherche plutôt à lutter contre la « maladie naturelle et originelle » (II, 12, 452A) de l'homme, enracinée dans son esprit : la présomption.

Or, la présomption n'est pas tout à fait l'orgueil, et encore moins, comme ce sera le cas chez Pascal, la représentation d'une grandeur perdue dont l'homme aurait la nostalgie légitime. La présomption naît de la conception de notre nature comme supérieure à celle des autres êtres naturels, conception à partir de laquelle l'homme « prend titre d'être » (II, 12, 526B), alors même que cette conviction de sa supériorité n'est

13 Le texte du *Déni de savoir* de Stanley Cavell se trouve aussi dans *Les voix de la raison*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 704-705 : « Ce que l'on pourrait appeler la philosophie, ou la morale, de la pièce semble entièrement contenue dans cet essai de Montaigne intitulé 'Sur des vers de Virgile', et tout particulièrement dans la remarque : 'Quel animal dénaturé, qui se fait horreur à soi-même, à qui ses plaisirs pèsent, qui se tient à malheur ! ' »

conforme à aucune expérience de soi, puisqu'elle ne repose que sur le langage, et qu'elle conduit dans les faits, en-dehors des discours, non pas à la gloire, mais à la haine de soi.

LE SCEPTICISME COMME REMÉDIATION À LA MALADIE DU DÉPASSEMENT DE SOI

Le scepticisme met en évidence ce qui passe inaperçu, tant il nous est devenu familier : un délire, autant entretenu par les philosophies antiques que les pratiques religieuses, qui abîme l'homme en le confortant dans une représentation de lui-même qui ne correspond à rien dans son existence et qui, du point de vue qui nous intéresse ici (la maladie), ne le conduit pas seulement à mépriser les autres êtres naturels comme étant de nature inférieure, mais également introduit un rapport vicié à soi qui empêche de se maintenir en santé, d'entretenir un rapport sain qui repose sur l'acceptation et non la dépréciation de sa condition. La présomption est pour l'homme une maladie qui le dispose à vouloir surmonter sa finitude en sortant de lui-même pour s'élever par ses propres moyens vers une perfection divine qui le rendrait invulnérable :

> Ô la vile chose, dit-il [Plutarque], et abjecte que l'homme, s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité ! Voilà un bon mot et utile désir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'espérer enjamber plus que l'étendue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ni que l'homme se monte au-dessus de soi et de l'humanité : car il ne peut voir que de ses yeux, ni saisir que de ses prises (II, 12, 604).

Ce qui est « absurde », selon le terme du texte, est de vouloir chercher du sens en-dehors de soi, au-delà de ce que son corps peut saisir (par ses yeux, ses mains, ses jambes, ses bras). Le meilleur pour l'homme n'est pas de chercher à se dépasser lui-même, pour trouver du sens à son existence. On s'assainit au contraire en suivant les dispositions du corps, en contrant cette « maladie de la transcendance » qui consiste à s'employer sans relâche à s'échapper à soi-même, à calomnier la nature humaine, en tentant de se donner pour mesure la démesure, pour ensuite

s'accuser d'avoir manqué à se hisser au-dessus de soi. La présomption n'est pas assimilable au délire des grandeurs propre à l'orgueil, en ce qu'elle conduit l'homme à « s'ordonn[er] à soi-même d'être nécessairement en faute » (III, 9, 990C), à se reprocher de manquer de grandeur, et par conséquent à souffrir de cette maladie des scrupules et de la culpabilité dont Montaigne (comme Descartes après lui, d'ailleurs) est ennemi[14].

Or, loin d'apparaître comme une modalité de la fuite de soi, la présomption a été ennoblie par la tradition philosophique (jusqu'à Heidegger qui met au cœur de sa métaphysique la structure extatique du *Dasein*), à titre de sortie vénérable de soi, en termes de « transcendance », d'« extase », condition d'un arrachement libre à soi qui en garantirait l'authenticité. Rien de tel pour Montaigne, pour qui il s'agit toujours de vouloir échapper à sa condition et même à no*s* condition*s* – car la condition humaine se décline au pluriel, à partir des potentialités indéfinies d'usage de soi – en refusant tout usage de soi :

> C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être. Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nôtres, et sortons hors de nous, pour ne savoir quel il y fait. Si avons-nous beau monter sur des échasses, car sur des échasses encore faut-il marcher de nos jambes. Et au plus élevé trône du monde, si ne sommes-nous assis que sur notre cul (III, 13, 1115B-C)[15].

Une fois encore, être ramené à terre, c'est ne pas oublier sa corporéité, ni la quête d'un bon ou d'un mauvais usage de soi dans le passage. Vivre renvoie à une manière de se tenir selon les aptitudes de son corps à se maintenir en santé, mais aussi au consentement ou au refus des plaisirs et peines qu'il peut nous offrir, grâce à cette force qu'est aussi la sensibilité[16]. On trouve ici confirmation que la jouissance loyale de soi suppose d'accepter que l'être vivant que nous sommes est pris dans le sensible et voué à se contenter de plaisirs de cet ordre, aussi vains soient-ils. S'arc-bouter contre expose à l'inhumanité.

Ainsi, le refus de l'humanité par Othello, qui le conduit à la maladie mentale, repose en dernière instance, selon l'analyse de Stanley Cavell,

14 Voir Montaigne, *Essais*, III, 2 (« Du repentir »).

15 Telle est la conclusion des *Essais*.

16 Voir Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 62, Paris, Vrin, 1988, traduction M. Foucault, p. 97 : « La sensibilité est une faculté et une force qui livrent accès à un état de plaisir comme de déplaisir ou qui en protègent l'esprit ».

sur le dégoût de la sensualité, qui serait incompatible avec sa grandeur. Ce personnage shakespearien s'offre pour cette raison comme une figure symptomatique de ce dérèglement de l'esprit analysé par Montaigne : l'homme s'applique à s'accuser de joies[17] [dont le défaut de pérennité serait avilissant] par rapport à un besoin présumé d'une félicité éternelle, que seule la justification métaphysique de l'existence, elle-même liée à l'exhibition d'un fondement excédant l'humain, pourrait lui procurer. L'homme est malade en ce qu'il refuse d'essayer de se tenir dans un monde incertain, un monde proprement humain, où l'on s'en remet aux témoignages des sens, sous le contrôle de la raison, qui elle-même s'éclaire au moyen de conjectures, de vraisemblances. Puisque vivre, c'est user de soi dans le passage, passer d'un état à l'autre au gré de nos transformations successives, il y a une manière d'« aller bien » au sens aussi de « se laisser aller[18] » ; et inversement une manière « d'aller mal », en se tenant mauvaise compagnie, en s'évertuant à se malmener et tourmenter. Le mal-être est inévitable pour celui qui se soumet à cette exigence irréalisable d'aller au-delà des apparences, qui ne se contente pas de ce qui s'offre à lui au hasard des rencontres, et exige de normer sa vie sur ce qui est immuable, ne passe pas, donne prise.

Le scepticisme de Montaigne, par cette prise de conscience qu'il rend possible, s'offre comme un remède à une maladie dont est atteinte l'humanité.

SCEPTICISME THÉRAPEUTIQUE, SCEPTICISME PATHOLOGIQUE, DE MONTAIGNE À DESCARTES (AUGUSTINISÉ)

Mais certains philosophes, à l'inverse, associent le scepticisme à une maladie persistante, y compris après avoir lu Montaigne. Ainsi, Emerson, qui selon ses propres termes, a été « autrefois tellement ravi par Montaigne, qu'[il] ne croyai[t] plus avoir besoin d'aucun autre livre[19] », a finalement

17 Voir III, 5, 879.

18 « Je ne cherche qu'à m'anonchalir et avachir » (III, 9, 954C).

19 Voir Emerson, « De l'expérience », texte publié en annexe de S. Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, folio essais, 2009, p. 510.

été reconduit à l'inconsistance des choses du monde, non pas en un constat libérateur, mais dans le cadre d'une expérience insoutenable. Dans « De l'expérience », essai qui reprend le titre du dernier chapitre des *Essais* de Montaigne, il considère en se référant au texte de Plutarque cité par Montaigne à la fin de II, 12, texte selon lequel vouloir empoigner de l'être, c'est vouloir empoigner de l'eau, que « cette évanescence et ce caractère insaisissable de tous les objets, qui les laisse glisser entre nos doigts au moment où nous les agrippons le plus durement, *est la partie la plus ignoble de notre condition*[20] ».

La maladie dont est atteint Emerson et que l'on peut diagnostiquer à partir de cette déclaration sur le caractère ignoble de notre condition, assimilable à une existence marquée par la chute[21], est le symptôme d'une autre forme de scepticisme, un scepticisme non vitaliste (comme l'est celui de Montaigne), mais morbide. Ce scepticisme malheureux, et même désespéré, tel qu'il s'est constitué à partir de Descartes, après avoir été préfiguré par Augustin – qui introduit la notion de « crise » sceptique – s'apparente à une quête éperdue de certitude, qui conduit à chercher au-delà de ce monde la validation de sa propre existence.

Cette forme de scepticisme, que retiendra la philosophie contemporaine, est une maladie proprement philosophique, parce que, même si elle repose sur une aspiration à des formes de certitude qui excèdent notre condition, aspiration que l'on peut rencontrer en dehors de la philosophie, elle déploie un rapport (caractéristique de la philosophie) complètement intellectualisé au monde et à soi-même, par le biais d'une exigence de connaissance[22]. C'est donc une pathologie proprement philosophique, en ce qu'elle transforme en une prescription intellectuelle une angoisse métaphysique, qu'elle intègre la quête d'une justification que certains recherchent en Dieu, ou du moins dans des principes transcendants, dans une philosophie première. Montaigne écrivait au sujet de ces vains efforts métaphysiques : « Ces humeurs transcendantes m'effraient, comme les lieux hautains et inaccessibles, et rien ne m'est à digérer fâcheux en la vie de Socrate, que ses extases et démoneries » (III, 13, 1115C).

20 *Ibid.*, p. 507. C'est moi qui souligne.

21 *Ibid.*, p. 522 : « Elle est très malheureuse, mais il est trop tard pour y rien changer, cette découverte que nous avons faite : que nous existons. Cette découverte s'appelle la Chute de l'homme ».

22 S. Cavell, *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, introduction, éditions du Seuil, Paris, 1993, p. 16-17.

De cette pulsion de l'humanité à remédier à ce qu'elle vit comme un manque d'être dans un mouvement de transcendance, Montaigne se défie toujours, car ce mouvement vise à enjamber l'humanité, en quête d'une « vacuité glacée du sublime[23] » aussi élevée que rebutante – du moins pour ceux qui ne sont pas fâchés avec eux-mêmes – et qui est la plupart du temps source d'outrances comportementales qui autorisent à mépriser l'homme, à le tourmenter, le violenter, et à le détruire. Le scepticisme de Montaigne irait donc plutôt dans le sens d'une remédiation à tout ce qui en l'homme le pousserait à se transcender lui-même, en proposant de contrarier cette aspiration intellectuelle morbide vers l'insensibilité, qui en vérité abîme l'homme, par un mouvement de désublimation ou si l'on préfère de « détranscendance » qui rappelle à la vie du corps : « Moi, qui ne manie que terre à terre, hais cette inhumaine sapience qui nous veut rendre dédaigneux et ennemis de la culture du corps » (III, 13, 1106B).

La philosophie est donc concernée au premier chef lorsqu'il s'agit de se pencher sur les pathologies intellectuelles qui développent la tendance à la déshumanisation de l'homme, parce que cette tendance correspond non seulement à des mouvements dogmatiques qui tendent à spiritualiser l'existence, mais aussi à une forme de scepticisme outré, à laquelle Montaigne répond par anticipation, mais qui se développera ultérieurement, non pas tant pour être revendiquée pour elle-même, mais comme figure repoussoir qui hante l'histoire de la philosophie comme une menace, celle d'une crise du doute, qui se présente soit de l'extérieur, soit de l'intérieur, et qui s'apparente à une sorte de folie de l'esprit dans la perte de confiance en lui-même. Dans ce cas, il va de soi que le scepticisme n'apparaît pas comme une thérapie, comme c'était le cas de Sextus Empiricus[24] à Montaigne, mais au contraire comme une pathologie.

D'Augustin[25] à Stanley Cavell, en passant par Jean de Salisbury, Descartes, Pascal, Hume, Kant, Hegel, le psychologue Théodule

23 S. Cavell, « Décliner le déclin. Wittgenstein, philosophe de la culture », *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, *op. cit.*, p. 78.

24 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre III, 32 [280] : « Le sceptique, du fait qu'il aime l'humanité, veut guérir, autant qu'il le peut, par la puissance de l'argumentation, la présomption et la précipitation des dogmatiques ».

25 Voir *Confessions*, V, chap. XIV, où Augustin présente le scepticisme comme une crise qu'il traverse. Ce à quoi s'ajoute sa présentation des sceptiques de l'Académie comme

Ribot[26], Royer-Collard, Jouffroy, Charles de Rémusat, Auguste Comte, R. H. Popkin, et même Hans Blumenberg, la philosophie sceptique tout entière est abordée à partir de la maladie mentale, et les doutes sceptiques pensés à partir de la métaphore d'une contamination qui empêche le rétablissement de la santé.

Certes, ce n'est pas étonnant, puisque tirant les leçons de Sextus Empiricus, selon lequel la vie humaine confronte sans cesse à l'irrégularité, le sceptique moderne estime que « nous ne sommes jamais sans maladie ». Mais, pour Montaigne, l'équilibre se trouve non pas en dépassant l'anomalie, mais en son sein, par exemple en pensant le lien social à partir d'un agencement aléatoire et vicieux (III, 9, 956-957). Désormais, ce sont ceux qui estiment que l'on peut vivre dans la certitude et ne prennent pas la mesure de l'incertitude de notre condition, qui témoignent d'un dérangement mental : « L'impression de la certitude est un certain témoignage de folie et d'incertitude extrême » (II, 12, 541C). Comme le reformulera plus tard Nietzsche en analysant un autre grand personnage shakespearien, Hamlet, « ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou[27] ». Or, une telle manière sceptique de voir les choses suppose de reconnaître la conduite humaine comme mettant, de manière ordinaire, à l'épreuve de l'instabilité, d'un état qui échappe à la norme, à l'organisation harmonieuse, et par conséquent expose d'une manière structurelle au malaise et à la maladie.

Ceux qui ne souscrivent pas à cette analyse sceptique ne supportent pas l'idée que tous les hommes soient plus ou moins malades, et encore moins l'idée que le plus grave soit de ne pas reconnaître la maladie inhérente à l'homme. Par réaction, ils reprochent au sceptique d'être le porte-parole d'une pensée morbide – d'une vision du monde comme incertain, branlant – susceptible de contaminer les esprits. Le sceptique n'est plus alors celui qui pense la maladie de l'homme normal, mais celui à qui on fait endosser la responsabilité d'une désintégration spirituelle

---

des épileptiques (qui nient la lumière naturelle de la certitude rationnelle). Voir *De la vie heureuse*, Premier jour, § 16, Bibliothèque de la Pléiade, *op. cit.*, p. 100.

26 Le philosophe et fondateur de la psychologie Théodule Ribot présente « la folie du doute » comme une forme pathologique d'un sentiment intellectuel : « C'est une maladie chronique de l'esprit, caractérisée par une inquiétude constante. […] C'est une interrogation sans trêve ni limites, accompagnée d'angoisse […] ». Voir *La psychologie des sentiments*, Partie II, chap. XI, Paris, F. Alcan, 1896, p. 366.

27 Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi j'en sais si long », § 4, *op. cit.*, p. 47.

et sociale portée par sa manière de voir les choses comme surgissant dans l'irrégularité, avant d'être soumises arbitrairement à des normes. Le scepticisme devient alors synonyme d'une pathologie intellectuelle qui, par son obstination à douter du caractère absolu de la normativité et par conséquent des valeurs, porte les germes de la dissolution de la pensée et du lien social. La consécration dogmatique du scepticisme fait de cette philosophie, selon les termes d'Auguste Comte, « une sorte de perturbation maladive, qui ne saurait se prolonger sans de graves dangers au-delà des limites naturelles de la crise correspondante[28] ».

À cette figure morbide d'un scepticisme qui gangrène la philosophie, figure engendrée par la réception dogmatique du scepticisme, on peut donc opposer la figure thérapeutique du scepticisme de Montaigne qui, à partir de la reconnaissance de la précarité de tout état de l'esprit et du corps, admet la maladie non comme une figure maléfique qu'il faudrait vaincre, mais comme l'un des degrés de déséquilibre que traverse tout être humain, à partir du moment où il accepte de vivre dans le passage. L'homme se comprend mieux en effet si on représente sa santé particulière à partir de la maladie universelle (la branloire pérenne du monde) : l'homme est exposé à un perpétuel dérèglement qui tient au fait que le devenir dans lequel il est pris n'exprime pas des règles de la nature qui seraient connaissables et définiraient la normalité, mais seulement des fréquences plus ou moins grandes, et des possibilités de régulations, qu'il lui appartient en partie d'inventer, pour se maintenir dans le passage, en entretenant au mieux sa vitalité, cette pétulance (*Muthwillen*) du corps et de l'esprit, et cette sérénité (*Heiterkeit*) communicative propres à Montaigne, selon Nietzsche[29].

Sylvia Giocanti
Université Paul Valery
– Montpellier

28 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 46e leçon, p. 48, cité par Frédéric Brahami dans *La raison du peuple, Un héritage de la révolution française*, 1789-1848, Paris, Les Belles-Lettres, 2016, p. 119. Voir aussi les p. 106-108 sur Jouffroy et Rémusat.

29 Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, § 3, p. 45, et *Considérations inactuelles*, III (« Schopenhauer éducateur »), § 2.

MONTAIGNE AND BURTON IN DIALOGUE WITH THE CYNICS

Illness of the body, illness of the mind, and illness of the state

This essay is intended to recover parts of the dialogues with the Cynical tradition carried out by Michel de Montaigne and Robert Burton. The two are connected because they both wrote large, all-purpose how-to-live books, and both were widely read for centuries after, right down to today. They were both concerned about the interrelations between the body, the mind, and political life.

An influential interpretation of Montaigne's work found it to be an eclectic mix of Hellenistic Stoicism, Epicureanism, and Skepticism[1]. The remarkable thing, from the point of view of this essay, is that this interpretation does not give any weight to an additional Hellenistic philosophy, Cynicism. Similarly, Burton scholars sometimes refer to his Stoic and Epicurean borrowings without mentioning his borrowings from the Cynics[2]. Perhaps this is because Cynicism was not always considered a philosophy, but rather something like an act or a lifestyle. But Diogenes referred to himself as a philosopher, and many authors have pointed out that to the ancient Greeks philosophy was a way of life. Montaigne called Diogenes a philosopher (I, 28, 190)[3]. Burton

1 P. Villey, *Les Sources et l'evolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933.

2 M.A. Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England: Reading* The Anatomy of Melancholy, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 10; 30. Lund mentions the Cynical tradition only once, when she observes that among many other "unexpected shifts in tone and mood" he swings from "homiletic seriousness to Cynic laughter" (p. 166). In *Robert Burton and the Transformative Powers of Melancholy* (Farnham, Ashgate, 2015) Stephanie Shirilan compares Stoic and Epicurean elements in Burton at several points (p. 32, 37, 138, 145-148, 169) but seems to understand the word "cynic" only in the modern meaning of amoral and manipulative (p. 31, 116, 169).

3 M. de Montaigne, *Les Essais*, eds. P. Villey and V.-L. Saulnier – online edition by P. Desan, University of Chicago. Hereafter cited in the text by volume, chapter, and page number.

compared his own life to Diogenes's: he is "confined to my college as Diogenes to his tubbe"[4].

There are parallels between Montaigne's view of his own philosophy and Diogenes's practices. Montaigne wrote that "Ma philosophie est en action, en usage naturel et present: peu en fantasie"(III, 5, 842). This much could have been said by Diogenes. Diogenes expressed most of his philosophy in the actions of *ponos* or exercises intended to discipline himself and to teach by example rather than in theory[5].

And there has not been much attention to Montaigne's use of Cynical tropes. Michèle Clément performed the service of listing 20 mentions of Diogenes and 31 mentions of other Cynics in the *Essays* and provided an analysis[6]. She also argued that Montaigne´s frequent references to paradoxes probably drew on Cynical paradoxes (C185). Similarly, Suzel Mayer provided an excellent account of how Montaigne often presented Socrates as a Cynic; what I am adding is emphasis on the point she makes that Montaigne himself can be understood as, at times, a Cynic himself, or at least in dialogue with the Cynics[7].

This should always be understood as part of a larger dialogue. In writing about Socratism in Montaigne, Thomas Berns asserts that "il convendrait des lors d'ajouter à la seule figure de Socrate, celles des sages sceptiques, stoïciens, et surtout cyniques, en considérant ces différentes forms de sagesse socratique comme poreuses et comme dialoguant les unes avec les autres" and observes that "la frontière est souvent mince entre cyniques et stoïciens"[8]. I am going to try to widen the analysis by

4 R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 6 vols. eds. T. Faulkner, N. Kiessling, and R. Blair, Oxford, Clarendon Press, 1989-2000, I.422. Hereafter cited in the text with the letters "CE" and volume and page number. This passage from the 1621 edition was deleted from later editions.

5 S. Husson, *La* République *de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2015, 72ff. Hereafter cited in the text with the letter "H" and page number.

6 M. Clément, *Le cynisme à la Renaissance d'Érasme à Montaigne*, Paris, Droz, 2005. Hereafter cited in the text with the letter "C" and page number. She missed the reference at III, 1, 796. There are sixteen references to Antisthenes, ten to Crates, two to Metrocles, and one to each of Hipparchia, Demetrius, and an anonymous "philosophe cynique" (C166). Clément does not mention four references to Bion, nor any of the Roman-era Cynics such as Lucian (one reference).

7 S. Mayer, "Un Socrate cynique" in Thierry Gontier and Suzel Mayer, eds., *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Garnier, 2010, p. 219-236. Hereafter cited in the text with the letter "M" and page number.

8 T. Berns, "Cynisme et cosmopolitisme: Socrate et son fou" in Thierry Gontier and Suzel Mayer, eds., *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Garnier, 2010, p. 237; 245.

bringing out the larger arguments that include the explicit references to Cynics, implicit references to Cynics, and discussion of cynic themes even without reference to them, all of which can be understood as dialogues with the Cynics.

Montaigne is well known for griping about his personal illnesses, from kidney stones to those that come with old age. He knew that the best response is from the mind, diminishing the importance of illnesses of the body. But the mind has its illnesses also, and some of them are as well known as ambition, selfishness, and cruelty. And over and over he tells us that he lives in sick times, such that both the nation and the state are ill. Some of his dialogue with the Cynics concerns the best way of adapting to the illnesses of the body, mind, and state.

Robert Burton's book is, on the surface, not as personal as Montaigne's. On its face it is a compendium of knowledge about melancholy and how to cure it. It is not centered around personal experiences described as personal. But it is hard to imagine writing a book like this without the personal experience of melancholy that he mentions occasionally, and he made it clear that he got out of melancholy by reading and writing about melancholy. No one has studied his use of the Cynics like Clément did for Montaigne, but he cites Bion twice, Crates seven times, Demonax once, Demetrious the Cynic once, Diogenes nine times, Menippus four times, and Lucian dozens of times (CE Indexes). He followed Montaigne in ransacking all of the available history of human culture in order to develop a perspective on its causes and possible cures. Ransacking means that he read so widely that he discovered that melancholy can be caused by almost anything, and it can be cured by almost anything, including opposite means[9]. This is surely a paradox worthy of the Cynical tradition. Early on the stage is set for the importance of the topic: "Kingdomes, Provinces, Families, were melancholy as well as private men" (CEI.60), and indeed, "all the World is melancholy" (CEI.109). The whole book is about an illness of the mind that can cause and be caused by illnesses of the body and cause and be caused by illnesses of the state.

Montaigne wrote that his book was about himself (I.Pref.3), but it was also obviously about everyone else including his readers. Burton turned

9 See J.C. Laursen, "Robert Burton on Curiosity, the Passion for Knowledge, and Melancholy" in *Curiosity and the Passions of Knowledge from Montaigne to Hobbes*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei / Bardi edizioni, 2018, p. 167-179.

Montaigne's claim around and wrote of the reader that "Thou thy selfe art the subject of my Discourse" (CEI.1), but it was also obviously about himself. Burton's relationship with Montaigne has been well-described as "a fundamentally emulative relationship" in which Burton found in Montaigne "an example of how to preserve the particular from abridgment while nonetheless articulating something common"[10].

Burton was not mainly and only a Cynic any more than Montaigne was. He is perhaps best understood as a practitioner of what Erasmus encouraged as "copious discourse" in *De Copia* (1512)[11]. Copious discourse meant writing at length about anything and everything related to a topic, garnering a certain feeling of authority without actually establishing truths and certainties, which certainly is plausible as a reading of Burton. Diogenes the Cynic was much more terse and pointed and was sure about his moral truths. But although his goals and style were different, Burton could still engage in a number of dialogues with the Cynics.

Burton's book is widely accepted as a *cento*, defined in his times by Justus Lipsius as a collection and ordering of quotes from other writers such that the collection and ordering changes the meaning of some of the quotes and of the whole in a direction determined by the author of the *cento*[12]. Montaigne clearly fits this description, too. The burden is on the reader to recognize the directions in which the author is massaging the materials, and thus it is incumbent on the reader to recognize the different sources of materials such as our authors' dialogues with the Cynics. The most recent analysis of Burton's rhetoric does not even mention Diogenes or the Cynic tradition[13]. I am not claiming that they constituted one of the most important aspects of his rhetoric, but that they were indeed one of its building blocks.

10 K. Murphy, "A Disagreeing Likeness: Michel de Montaigne, Robert Burton, and the Problem of Idiosyncrasy" in N. Kenny, R. Scholar, and W. Williams, eds., *Montaigne in Transit: Essays in Honour of Ian Maclean*, Cambridge, Legenda, 2016, p. 224; 235.

11 See the book by M. M. Schmelzer, *'Tis All One: "The Anatomy of Melancholy" as Belated Copious Discourse*, New York, Lang, 1999, which also has a substantial discussion of Montaigne (p. 46-50).

12 See, e.g., A. Gowland, "'As Hunters find their Game by the Trace': Reading to Discover in *The Anatomy of Melancholy*", *The Review of English Studies* 70, 2019, p. 437-466, at 440.

13 S. Wells, *Robert Burton's Rhetoric. An Anatomy of Early Modern Knowledge*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2019.

ASKESIS AND *PONOS*

Diogenes is famous for living in a barrel, eating lentils, drinking only water, and other elements of *askesis*, or asceticism. He also engaged in *ponos*, or practical exercises designed to cultivate and prove Cynic discipline. Montaigne was not personally a Cynic, as far as asceticism is concerned. In the *Travel Journal* he repeatedly stresses that he likes warm and soft beds, and wants curtains at the windows to keep out the light[14]. As he puts it, "La philosophie n'estrive point contre les voluptez naturelles, pourveu que la mesure y soit joincte, et en presche la moderation, non la fuite" (III, 5, 892). He certainly did not embrace a snowman in the winter in order to measure his patience and fortitude, as he describes Diogenes doing (III, 10, 1014). Montaigne also did not engage in physical exercises like the Cynics did, but some of his activities can be understood as a sort of *ponos*, or practical exercise. He took the waters at a number of spas as an attempt to self-medicate. His *essais*, in their literal meaning, are exercises, as Suzel Mayer points out (M221). And perhaps his repeated description of his efforts at self-control in social and intellectual matters can count as a sort of *ponos* as well. Both *askesis* and *ponos* are matters of self-control and self-discipline.

Diogenes was an ascetic because he was a moralist, or someone who gave the highest priority to morality, over and above other values. Montaigne reports about the Cynics that "Ces philosophes icy donnoient extreme prix à la vertu et refusoient toutes autres disciplines que la morale; si est ce qu'en toutes actions ils attribuoyent la souveraine authorité à l'election de leur sage et au dessus des loix" (II, 12, 585). Montaigne quotes Diogenes for mocking "musiciens qui accordant leurs fleutes et n'accordent pas leurs meurs. Des Orateurs qui estudient à dire justice, non à la faire" (I, 25, 138). That meant that in principle Diogenes was not especially interested in reading or writing, or exploration of the natural world, but mostly in calling his contemporaries

14 Montaigne, *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne* in Albert Thibaudet and Maurice Rat, eds., *Œuvres completes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 1130; 1137-1138; 1145, etc.

to live up to high standards of moral behavior[15]. Montaigne was not a moralist in this sense, as demonstrated by his wide reading and extensive writing, and calling into question of many accepted moral truths, but he did write a nuanced critique of intemperance in learning, especially when it becomes an end in itself (III, 12, 1038ff.). He was also an anti-moralist in other ways, including pulling back from endorsing strict morality or justice where it causes other harms. He never accepted the authority of a sage, although he had a great deal of respect for Socrates. Montaigne's anti-moralism sometimes involved him in dialogues with Cynics.

The last chapter (number 37) of Book Two of the *Essays* is titled "Of the resemblance of children to fathers", but is mostly about kidney stones, his own health, and his distrust of doctors[16]. We know that he had Cynics in mind as he wrote because very early on he quotes an exchange between Antisthenes and Diogenes in which Antisthenes asks how he can be delivered from the evils of disease and Diogenes suggests suicide. Antisthenes answers that he did not seek delivery from life, but from some of its evils (II, 37, 759). Rather than endorsing Diogenes's point that we are always free to commit suicide, Montaigne finds in another Cynic the point that even old and sick people usually want to keep on living. Later, he opposes Antisthenes's claim in another place that life is about learning to die: it should be about learning to live (III, 2, 816). One scholar interprets this as a rejection of the Stoic doctrine that life is about learning to die, which it surely was[17]. But it was also a rejection of Diogenes's too-frequent recourse to suicide and Antisthenes's perspective on life. This is part of what I call a dialogue with Cynics. In this case he quotes one Cynic against another, and then refutes the first one.

The example of suicide carries over into illnesses of the state. Later Montaigne writes of those who seek to change the foundations of states

15 Nevertheless, several books are attributed to him. Husson explains that they were probably not investigations of the truth but polemics against others designed to guide people toward the practices of the Cynics (H54, p. 62; 64; 91, etc.).

16 D. Brancher issues a valuable reminder that Montaigne's attitude toward physicians is not at all simple or one-sided in "Montaigne face à la médecine: Écriture sceptique et modèle médical à la Renaissance", *Nouveau Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 46, 2007, p. 41-65. It is, in keeping with the spirit of this article, a dialogue.

17 E. Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Paris, Garnier, 2014, p. 219ff.

that they want to "guarir les maladies par la mort", in implicit reference to Diogenes even if he was not thinking of him when he wrote this (III, 9, 958). "Mais est-il quelque mal en une police qui vaille estre combatu par une drogue si mortelle [as civil war]? Non pas, disoit Faonius, l'usurpation de la possession tyrannique d'un estat", Montaigne writes (III, 12, 1043).

Montaigne's discussion turns up, over and over, doctors who have not helped their patients, and in fact have killed them. At one point it blends over into politics: telling a story about the introduction of a lawyer into a happy community, he points out that the lawyers have a way of stirring up trouble which ends in illness of the body politic (II, 37, 778-779). Diogenes did not make the danger of lawyers a major theme (probably because there were no lawyers as we know them in his society), but he did make the ironical point that an athlete turned doctor would be able to get his revenge on his competition (DL VI.63).

As I understand it, we do not have much information about why Montaigne ordered the chapters in his book in exactly the way that he did. But if the last chapter of Book II could be retitled "Doctors kill us", the first chapter of Book III could be retitled "Great men make us lie, and then kill us" or something like that. He starts out with a compliment to Emperor Tiberius's high sense of honor that in a particular case he preferred the honorable to the useful, but then immediately undercuts that praise with the remark that "C'estoit, me direz vous, un affronteur. Je le croy: ce n'est pas grand miracle à gens de sa profession" (III, 1, 790). The rest of the chapter, like his chapter against doctors, is strongly critical of political leaders. One should get involved in helping to solve one's country's troubles, he says, but controlling one's anger and hatred (III, 1, 793). Self-interested malice is one of the causes of illnesses of the state (*ibid.*).

Chapter 4 of Book III is on diversion as a remedy for grief, and for other things. Princes, and the rest of us, can divert our passions to other things. Montaigne gives an example where he diverted a prince from vengeance to clemency by appealing to his ambition for a good reputation (III, 4, 835). When his kidney stones cause him a great deal of pain he observes that it is the little things, a dog, a horse, a touch, which divert him from his pain and make him want to hold on to life (III, 4, 837). The rule, in personal life and in politics, is that we can

deal with illness by distraction. *Askesis* or *ponos* which keep us busy help us deal with illnesses of the body and of the state.

Montaigne makes a theme of the priority of acting and doing over reading and abstract thinking, like the Cynics (III, 5, 842). He quotes Diogenes's answer to Hegesias, who asked him to read him a book:

> Vous estes plaisant, luy respondit-il, vous choisissez les figues vrayes et naturelles, non peintes: que ne choisissez vous aussi les exercitations naturelles, vrayes et non escrites? Il ne dira pas tant sa leçon, comme il la fera. Il la repetera en ses actions. (I, 26, 168)

When he says that "Ma philosophie est en action, en usage naturel et present: peu en fantasie", he could have been quoting Diogenes, but was not (III, 5, 842). Montaigne also makes a theme of his self-control and autonomy. He neglects some advice from doctors, "ayant accoustumé de luicter les deffauts qui sont en moy et les dompter par moy-mesme" (III.6. 901), which also could have been, but was not, a quote from Diogenes.

Another sort of *askesis* for the ancient Cynics was the rejection of wealth and possessions above the absolute minimum. Self-control and autarchy meant that a wise person did not need them. The Cynic Crates was alleged to have placed his wealth in the hands of a banker with instructions that if his children were fools he should give it to them because they would need it, but if they were wise he should distribute it to the most simple-minded of the people because wise children would not need it. Montaigne answers that "Nullement serois-je d'advis du faict de Crates", he writes, because he assumes wrongly that "les sots, pour estre moins capables de s'en passer, estoient plus capables d'user des richesses" (III, 9, 949-950). But Montaigne accepts the more general rule that wealth can be corrupting as well as merely disquieting. "Si je cherchois à m'enrichir […] j'eusse servy les Roys, trafique plus fertile que toute autre", he writes (III, 9, 949). But "je ne cerche qu'à passer […] sans grande attention" for similar reasons as the Cynics: it avoids all sorts of trouble that amassing riches brings with it (III, 9, 949). Again indicating that Cynics are in the back of his mind, he cites Diogenes, who, when asked what sort of wine he liked best, answered, "l'estranger" (III, 9, 951). Such wine has not cost Diogenes any effort or

cares. But Montaigne rejects Crates's solution to the problem of wealth: that Cynic cast himself into "la pauvreté pour se deffaire des indignitez et cures de la maison. Cela ne fairois-je pas (je hay la pauvreté à pair de la douleur), mais ouy bien changer cette sorte de vie à une autre moins brave et moins affaireuse" (III, 9, 954). In the last part of this remark Montaigne may have been expanding on thoughts that did not reflect his actual practice: he spent considerable time on managing his estate and participating in civil life.

When Montaigne writes that "[c]omposer nos meurs est nostre office, non pas composer des livres, et gaigner, non pas des batailles et provinces, mais l'ordre et tranquillité à nostre conduite. Nostre grand et glorieux chef-d'œuvre cest vivre à propos" (III, 13, 1108), he could have been quoting the Cynics, but he had made this message his own. When he describes the mental games he uses to downplay the importance of the pain from his kidney stones (in III, 13, at length), and concludes that the best advice is "[s]ouffrez seulement, vous n'avez que faire d'autre regime" (III, 13, 1094), he also could be describing Cynic *ponos*.

Montaigne also does not hesitate to make fun of Cynics when it suits his purpose. Diogenes was famous for testing his endurance of cold by embracing a snow figure in the winter. Montaigne quotes a man who asked him if he was very cold, and when Diogenes answered that he was not, the man asked what was so difficult about what he was doing if he was not cold (III, 10, 1014). At another point he quotes the answer of a king to a Cynic who begs for a silver drachma: "Ce n'est pas present de Roy, respondit-il. – Donne moy donc un talent. – Ce n'est pas present pour Cynique" (III, 11, 1034). Cynic paradoxes used against other people can be used against them, as Montaigne shows in a sort of dialogue with them.

Robert Burton was a scholar at Oxford who wrote and wrote and wrote on the subject of melancholy. Perhaps one could say that his version of *askesis* and *ponos* was to write. He brought out the first version of his *The Anatomy of Melancholy* in 1621 and then spent the last seventeen years of his life revising and adding to it for a total of five further editions, including a posthumous one. He had the self-discipline to never use one noun or adjective when he could use five, never explain something once when he could explain it several times, and never use one example

when he could use many. His work has been described as "the greatest Menippean satire in English before Swift", bringing it close to the Cynical tradition[18]. His book has been situated in the context of the popularity of paradoxes in the Renaissance, which, as we have already seen, has roots in the Cynical traditions[19]. And as one author put it, he saw "bodies, families, and nations operating analogously", such that melancholy could be found at any of those levels[20].

In his introduction, titled "Democritus to the Reader", Burton opens the topic of the "cares, miseries, suspicions, Jelousies, discontents, folly and madnesse" of kings (CEI.99). "Next in miseries and discontents [...] are great men" (CEI.100). Burton could have drawn on the Cynics here, but did not. Instead, he added some of them as targets of his critique of philosophers and scholars. "These acute and subtle Sophisters, so much honored, have as much need of Hellebor as others" (CEI.100). He draws on Lucian in critique of philosophers (CEI.100), but then asserts that "*Democritus* that common flouter of folly, was ridiculous himselfe, barking *Menippus*, scoffing *Lucian*, satyricall *Lucilius* [...] may be censured with the rest" (CEI.101). He could have been drawing on Diogenes when he wrote that "our Artists and Philosophers [...] are a kind of mad men" who "mend old Authors, but will not mend their own lives" (CEI.103). It is difficult to tell whether he is being ironic when he lists so many philosophers and others who claim wisdom but turn out to be fools and then says "I should here except some Cynicks, *Menippus*, *Diogenes*, that *Theban Crates*" (CEI.107-108). Since he goes right on to say in the same sentence that the only wise people in his day are the Rosicrucians, it certainly seems like he is writing in an ironic mode.

One of Burton's main themes was the critique of useless curiosity. Just as Diogenes had lambasted the search for knowledge while neglecting one's morality (DL VI.27-28), in the First Partition of his book Burton lambasted "fruitles questions about the Trinity, Resurrection, Election, Predestination, Reprobation, hell fire, etc." in theology (CEI.364) and

18 N. Frye, *The Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 311. On the other hand, in *Melancholy, Medicine and Religion*, Mary Ann Lund denies that it should be considered a Menippean satire as a whole, even though it uses Menippean satire from time to time (p. 122; 126; 158).

19 R. Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of the Paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

20 Wells, *Robert Burton's Rhetoric*, p. 168.

useless questions of natural science such as "how high the *Pleiades* are, how farre distant *Perseus* & *Cassiopea* from us, how deepe the sea etc." (CEI.364). "What is most of our Philosophy, but a Labyrinth of opinions, idle questions, propositions, Metaphysicall terms?", he asked (CEI.364). Natural science, alchemy, antiquarianism, and politics are equal wastes of energy: why must we "have all the present newes at first, though never so remote, before all others, what projects, counsells, consultations, etc. whats now decreed in *France*, what in *Italy* [. . .]", he asked (CEI.365). If Diogenes had known of these early modern quests for knowledge, he surely would have said the same as what he said about the unnecessary quests for knowledge of his own time.

In the Second Partition, Burton returned to the theme over and over: Tiresias in one of Menippus's plays is quoted for counsel to "be not curious, or over solicitous in any thing" (CEII.122). But even before this point, something interesting has happened: Burton has also made the opposite case, that curiosity can be a cure for melancholy. It provides distraction, which is one of the best cures: nothing "is so fit & proper to expel Idleness and Melancholy, as [. . .] *Study*" (CEII.84). Now, "[translated from Latin] to discover the mysteries of the heavens, the secrets of nature, and the order of the universe, would confer greater happiness and pleasure than can be imagined [end of Latin]. What more pleasing studies can there be then the Mathematicks [. . .]" (CEII.87). A new kind of *askesis* and *ponos* is suggested. One may gain from the study of what had been previously described as useless: from alchemy and squaring the circle and the search for the philosopher's stone (CEII.94). The work of curiosity, the exploration of the "world of books" (CEII.85), became Burton's *askesis* and *ponos* and cured his melancholy.

Where Montaigne had rejected Crates's throwing of his money into the sea (III, 9, 949), Burton lists it several times as one of the reactions people have had to the sufferings and uncertainty of life (CGI.279, II.145). He makes the point that Crates might have been thinking that if he did not drown his money, it might drown him (II.269), but he is not recommending that anyone follow Crates's path. Burton's reference to the Cynics' view of suicide was not, like Montaigne, to quote one against another, but to report that "Ëpicurus and his followers, The Cynickes and Stoicks in generall affirme it" and that Diogenes had no sympathy for Speussipus's suffering since the latter could end it by suicide whenever

he wanted to (CEI.434-435). Burton does not mention the opposite take by Antisthenes that Montaigne had quoted. Does this carry over to the state? Can a state end its own sufferings by suicide? Burton does not say.

Among the remedies that *askesis* and *ponos* might provide to someone who is suffering from scoffing, slander, libel, and obloquies, is to learn to ignore them. Burton cites the report that "Diogenes in a crowd, when one called him back and told him how the boys laughed him to scorn, Ego, inquit, non rideor [I, he said, am not being laughed at], took no notice of it" (CEII.199). This was Socrates's method as well (CEII.199). This is both a solution to personal slander and to political slander: ignore it.

PARRHESIA, OR FREEDOM OF SPEECH

Diogenes was famous for saying what he thought, or exercising freedom of speech. When Alexander asked him if he could do him any favors, he asked Alexander to not block his sunlight. One theme of the chapter on the useful and the honorable is Montaigne's freedom of speech when negotiating with the powerful. The great men who are served by liars and betrayers distrust these servants and later have them killed (III, 1, 798f.). By contrast, Montaigne claims that he always spoke his mind when with the great, and the respect the great had for that may have protected him from their suspicions (III, 1, 792ff.). Diogenes had said that the most beautiful thing in the world is *parrhesia*, or freedom of speech (DL VI.69), and Montaigne spells out its importance for himself *(ibid.).* He remembered that Diogenes had said that it is better to wash lettuce than to spend time in the courts of the powerful but that Aristippus had answered him that if he knew how to live among men he would not have to wash lettuce (II, 12, 544). Montaigne explicitly takes this as an example of the equal plausibility of opposite arguments, but he also provides what might be understood as advice for those who want the benefits of living in courts without the restraints: get a reputation for outspokenness and honesty, and that may protect you. If this chapter can be interpreted as Montaigne showing Diogenes how to survive court life while keeping his *parrhesia* intact, we may see this again as a dialogue with the Cynics.

Montaigne makes a larger point about being open and public in what one says: "je me suis ordonné d'oser dire tout ce que j'ose faire, et me desplais des pensées mesmes impubliables" (III, 5, 845). This is in part for moral purposes: "Il faut voir son vice et l'estudier pour le redire. Ceux qui le celent à autruy, le celent ordinairement à eux mesmes" *(ibid.).* This is Kantian publicity for the sake of the one who is open and honest, not only for the sake of others. And the same goes for the Cynics. Without reasons to hide anything, "quoi que l'on fasse dans une cité cynique, on le fera en public", as Husson describes it (H109).

Burton can certainly be understood as exercising *parrhesia.* Not only does he criticize just about everything and everyone in authority in his descriptions of what causes melancholy, but he draws on many other critics. Menippus and Lucian are regularly cited, drawing attention to their Cynical laughter at just about everything (CEI.5, 7-8, 17, 29, 32, 38, etc.; CEII.8, 33, 38, 39, 41, 48, 55-56, 98, 115, etc.; CEIII.2, 5, 12, 18, 30, 41, etc.). Burton even makes a reference to Montaigne. "If I make nothing, as Montaigne said in a like case, I will mar nothing, 'tis not my doctrine but my study, I hope I shall do no wrong to speak what I think, and deserve not blame in imparting my mind" (CEII.126 – Burton's note refers to II.6 of the *Essais*). Here, he is adopting Montaigne's *parrhesia*, which drew in part on the Cynics'*parrhesia*.

When he gets to what he calls love-melancholy, Burton defends himself from aspersions that he should not write about frivolous, unchaste, or obscene topics on the ground that this sort of melancholy is an important species of the illness, and has been the topic of work by many respected authors (CEIII.1-2). Such melancholy in a king can lead to illnesses of the state as well. To forbid *parrhesia* on this matter would require forbidding the reading of Genesis (CEIII.3). So Burton says that "I will treat of this with like liberty as of the rest" (CEIII.7).

DEFACING THE COINAGE

Diogenes's father was accused of adulterating the coinage in his native city and both father and son were exiled. Diogenes made a virtue of

this vice by claiming adulteration of the coinage as his duty. It was a metaphor for undermining established authorities. His goal was a society of autarchic individuals, free from concern with or interference from state and religious authorities. Montaigne did not follow Diogenes as far as undermining all laws and states. His general position is to follow the local laws and authorities, not because they are right but because people need some sort of minimal political and religious structure in order to live together without too much violence.

In Book III, chapter 1 on the useful and the honorable Montaigne mentions Diogenes on the law, revealing that he is present in the back of his mind. That point is another jab at Diogenes: Montaigne quotes Dandamis who lumps Diogenes together with Socrates and Pythagoras as people who are "trop asservis à la reverence des loix" (III, 1, 796). This is surely intended as a paradox, because each of these figures was celebrated for flouting the laws in one way or another. As Suzel Mayer puts it, "Si Diogène est trop asservi aux lois, qui ne l'est pas?" (M225). But Socrates died out of respect for the laws, and a moralist like Diogenes inevitably respects the moral laws that he upbraids us for not following. Montaigne can reasonably think that both of them exaggerated the importance of the laws. For him, the world and the laws are always in motion, and subject to revision. As he put it in chapter 2 of Book III, "Of repentance", they are always subject to change. A distinction he made in chapter 1 of Book III was between real and national justice; in so many words, he is not sure what real justice is, and that means that interpretations of the laws are always up for revision.

Diogenes was a moralist with no respect for the laws of the city which he thought were usually corrupt. In contrast, Montaigne argued that on the whole the best government is the government one has inherited (III, 9). He certainly does not share the Cynic view that we can do without government. But there is some Cynic moralism in Montaigne concerning politics. In "The useful and the honorable" he observes that it is better to be a victim of injustice than a perpetrator of it (III, 1, 799). There are some things a man will not do, even against the enemy in war: "il y a quelque chose illicite contre les ennemis mesmes" (III, 1, 802). "Toutes choses ne sont pas loisibles à un homme de bien pour le service de son Roy ny de la cause generalle et des loix" *(ibid.).* The moral law has priority, just as Diogenes would have it. If the political

"coinage" is bad enough, we should deface it. Montaigne is outlining a middle way between rejection of the city and a full embrace of it, partly in dialogue with Cynics. Morality is a standard for judging politics, and later he writes of "la disconvenance aux meurs presentes de nostre estat" (III, 9, 956). It is just that revolution and civil war are not likely to improve that moral state.

Another of Montaigne's underminings of the laws can be found in his discussions of kingship. It may seem strange to talk of kingship in reference to the Cynics, since Diogenes's basic principle was the avoidance of political power. But Diogenes did express the paradox that the only thing he wanted from Alexander was for him to not block the sunlight, and chide Plato for giving up too much of his independence in order to advise the tyrant Dionysius of Syracuse (DL VI. 41, 25). Later thinkers expanded on Cynic kingship, especially Dio Chrysostom[21]. Montaigne's discussion in chapter 7 of Book III, "Of the disadvantages of greatness", starts wich an expression of his own avoidance of the highest power (III, 7, 916). He writes that "j'ay plustost fuy qu'autrement d'enjamber par dessus le degré de fortune auquel Dieu logea ma naissance" (III, 7, 917), although Philippe Desan has documented his life-long effort to confirm his noble status (Desan, esp. chs. 1 and 5). And he starts with some flattery about the difficulty of being a good king because of the self-control that it requires (III, 7, 917). But just a short while later he writes that "la paillardise s'en est veue en credit, et toute dissolution; comme aussi la desloyauté, les blasphemes, la cruauté; comme l'heresie; comme la superstition, l'irreligion, la mollesse; et pis, si pis il y a" concluding that those who surround them "souffrent cautheriser leur ame" (III, 7, 919-920). This is a terrible characterization of kings and courts, undermining respect for them, worthy indeed of Diogenes except that he would not have wasted as many words on them. Montaigne goes on to say that he does not subject his mind to kings: "Ma raison n'est pas duite à se courber et flechir, ce sont mes genoux" (III, 8, 935). He quotes the Cynic Antisthenes to the effect that kings cannot order soldiers to be good soldiers any more than donkeys can be made to plow (*ibid.*). Here he is following a Cynic, and goes on to criticize others who

21 See J. C. Laursen, "Cynic Kingship in the German Enlightenment" in Cesare Cuttica and G. Burgess, eds., *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London, Pickering and Chatto, 2012, p. 61-74; 228-232.

think that their kings, by virtue of being kings, must be canonized or deified (III, 8, 935). The implicit point is that being a king does not mean that someone is a good king.

Crates similarly undermined respect for political leaders. Montaigne quotes him: "celuy qui demanda à Crates jusques à quand il faudroit philosopher, en receut cette responce: Jusques à tant que ce ne soient plus des asniers qui conduisent noz armées" (I, 25, 99). Montaigne observes that

> Antisthenes permet au sage d'aimer et faire à sa mode ce qu'il trouve estre opportun, sans s'attendre aux loix; d'autant qu'il a meilleur advis qu'elles, et plus de cognoissance de la vertu. Son disciple Diogenes disoit opposer aux perturbations la raison, à fortune la confidence, aux loix nature. (III, 9, 990)

Not much respect for the law is left after these pieces of advice. So if on the one hand Montaigne frequently endorses living by the laws that exist where one lives, on the other hand he does not give them any more legitimacy than that they exist. At the beginning of "Of Experience" he does a riff on the obscurities and difficulties of interpretation of the laws that certainly undermines any claim to sure interpretations and any reason for self-confidence in one's interpretations (III, 13, 1065ff.). So "les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix" (III, 13, 1072). If we were to apply this reasoning back to Diogenes, we might conclude that the coins defaced by his father might have been declared valid currency anyway. Any currency is better than none at all.

We might add that Montaigne also often undermines the authority of the religious, or what we may call religious coinage. In the time of the religious wars in France, religious partisanship led people to assume there was nothing good about people of the opposing party, and nothing bad about their own (III, 10). That led to major abuses: "ce sont choses que j'ay tousjours veues de singulier accord: les opinions supercelestes et les meurs sousterraines" (III, 13, 1115).

Burton's way of defacing the coinage was not unlike Montaigne's in undermining the prestige of kings by bringing out their suffering, their foolishness, their human weaknesses, as we have already seen above[22].

22 In *The Politics of Melancholy from Spencer to Milton* (New York, Routledge, 2006) Adam Kitzes discusses Burton's 12 paragraphs on England's troubles (134) and asserts that

There is more. His discussion of beauty brings our attention to the ways in which powerful people are manipulated. Beauty "made *Diogenes* call proper women *Queenes*, *quod facerunt homines quae praeciperent*, because men were so obedient to their commands. They will adore, cringe, compliment and bow to a common wench (if she be faire) as if she were a noble woman, a countesse, a Queene, or a goddesse", he quotes (CEIII.69). When kings give all their power to women, it is an illness of the state (CEIII.69ff.)

Burton undermines a great deal of politics and religion in the last section of the Third partition, on "Religious melancholy". He accepts the claim that the devil uses politicians who use religions to gain control over the people (CEIII.343ff). "Polititians, Statesmen, Priests, Heretics, blind guides, Impostors, Pseudoprophets [. . .] propagate his superstition" (CEIII.346). Burton gives himself some cover by attributing the misuse of religion to Machiavelli's advice (CEIII.347), to "polititians in *China* especially" (CEIII.349), and to "the See of *Rome*" (CEIII.351), but it is hard to imagine that readers would not begin to suspect the political uses of religion in every quarter after so many examples are brought out. Of the superstitious, he says, "there is nothing so mad and absurd, so ridiculous, impossible, incredible, which they will not believe observe and diligently perform" (CEIII.369). "Scoffing *Lucian*", he notes, wrote "in Commical fashion to glaunce at the monstruous fictions, and gross absurdities of writers and nations" (CEIII.370-71) and calls him "that adamantine persequutor of superstition" (CEIII.374). We may assume that Burton approves of this Cynic behavior since he quotes so much of it with apparent approval. Superstition produces "warres, tumults, uproares, torture of soules, and despaire" (CEIII.389). One of the solutions he canvasses to the maladies of the state such as civil wars and persecutions caused by superstition is toleration, of which he draws many examples (CEIII.392-395).

As one form of defacing of the coinage of Montaigne's lifelong attention to his own pedigree, Burton cites the Cynic Bion's claim that his father was a rogue and his mother a whore (CEII.203). But Burton does not mean to countenance atheism and irreligion. He does not follow Sextus Empiricus and other atheists (CEIII.395ff.). He recognizes that the Cynic Demonax and his own much-cited Lucian cannot be vindicated against

his message may be conservative (149). But it also may be subversive and thus not so conservative.

charges of atheism (CEIII.404). But "temporising statesmen, politicke Machiavilians, and Hypocrites" are "cunning dissemblers" and "all their life is Epicurisme and Atheisme" (CEIII.406). If Cynics go down this road, Burton will not follow them. One coin he will not deface is the coin of "true Religion" (CEIII.369): "I am a Christian", he asserts, although as so often, using another's words (CEIII.402).

SEXUAL FREEDOM

Ch. 5 of Book III of Montaigne's *Essais*, "On some verses of Virgil", is on sexuality. This was, of course, a great theme for the Cynics. Diogenes masturbated in public and defended incest, adultery, homosexuality, etc. Along the way, this meant equality of rights to sexual satisfaction between men and women (H110, 128f.). Montaigne does not follow Diogenes all the way, but he does follow him part of the way. As Suzel Mayer puts it, "ce qui distingue Montaigne de Socrate [...] c'est son impudeur", and his vulgar and graphic images "sont tout à fait d'inspiration cynique" (M232).

Diogenes was in favor of saying anything that could be said about sex, not hiding it (H118, 120): there are no shameful things, just shameful uses of them (H120). Montaigne, too, talked openly about his early initiation into sex, comparing it to "Quartilla, qui n'avoit point memoire de son fillage" (III, 13, 1087), and his later age-related impotence (III.5), and also defended equal rights of men and women in some matters. Again, this is a dialogue with the Cynics in the sense of weighing the various steps they took and agreeing with some and disagreeing with others.

The most famous example among the ancient Cynics of unrepressed sexuality was the couple consisting of Crates and Hipparchia, who engaged in sex in public and uncovered (mentioned by Montaigne at II, 12, 585). Montaigne discusses at some length the effort to make women deny and hide their sexuality and aspire to chastity (III, 5, 860-862). But he does not go all the way with the Cynics. He recognizes that hiding and denying and artifice have their uses in matters of sexuality. It is a paradox that while on the one hand,

> Je suis fort serviteur de la nayfveté et de la liberté; mais il n'y a remede: si elle n'est du tout niaise ou enfantine, elle est inepte aus dames, et messeante en ce commerce; elle gauchit incontinent sur l'impudence. Leurs desguisements et leurs figures ne trompent que les sots. Le mentir [by pretending reluctance] y est en siege d'honneur: c'est un destour qui nous conduit à la verité par une fauce porte. (III, 5, 867)

Again, we have a dialogue with the Cynics. Montaigne may be on to something: much of the pleasure of human life is not wholly natural, but increased by artificial challenges.

At bottom, Montaigne is no more romantic than Diogenes: "je trouve apres tout que l'amour n'est autre chose que la soif de cette jouissance en un subject desiré", he writes (III, 5, 877); "Nature nous y pousse" (III, 5, 878). And his sexual naturalism follows the Cynics up to a point. "Sommes nous pas bien bruttes de nommer brutale l'operation qui nous faict?", he asks (III, 5, 878). He is also occasionally rather misogynist: concerning women, "leur essence est si confite en soubçon, en vanité et en curiosité, que de les guarir [of jealousy] par voye legitime, il ne faut pas l'esperer" (III, 5, 870). But he concludes that "je dis que les masles et femelles sont jettez en mesme moule: sauf l'institution et l'usage, la difference n'y est pas grande" (III, 5, 897). Proving that the dialogue with the Cynics persists, he cites with evident approval the fact that "le philosophe Antisthenes ostoit toute distinction entre leur vertu et la nostre" (III, 5, 897; see H122ff).

Burton writes at length on sexual matters as both causes of melancholy and cures for it: the first 329 pages of the Third Partition are on "Love-melancholy". There are arguments that time and distance and alternatives can cure a particular melancholic love and jealousy (CEIII.202ff., 207ff., 306ff.). Where Montaigne reported that the Cynic "Crates disoit que l'Amour se guerissoit par la faim, si non par le temps; et, à qui ces deux moïens ne plairroient, par la hart" (II, 12, 497), Burton retells the same story: "If imprisonment and hunger will not take them downe, according to the direction of that Theban Crates, Time must weare it out, if time will not, the last refuge is an halter" (CEIII.204). There is also a specific reference: "saith *Montaigne*, the Frenchman in his Essayes, that the skilfullest masters of amorous dalliance appoint for a remedy of venerous passions, a full survey of the body" (CEIII.221). Freedom

from melancholy, in sexual matters, includes freedom to engage in certain behaviors, and freedom to escape from certain sexual passions.

CONCLUSIONS

Suzel Mayer concludes that by adopting a number of the Cynical critiques of Socrates and interpretations of Socrates as a Cynic even as he affirmed his admiration for Socrates, Montaigne was transforming himself into a "Socrate impoli" (M236). Diogenes Laertius had reported that Diogenes the Cynic had been called a "Socrates gone crazy" (DL VI.54). Perhaps we could say that Montaigne created a kind of cross between Socrates and Diogenes as his own model and identity. Burton's identity was perhaps more diffuse, since he had canvassed much of the available literature for causes and cures of melancholy. But we could still characterize him as ready and willing to draw on the resources of the Cynics if and when they were useful in providing a remedy for melancholy.

More could be gleaned from the texts of Montaigne and Burton to a similar effect. But we are already in a position to conclude that neither of our authors was or thought of himself as a Cynic in the ancient mold, but that both of them drew fairly frequently on the resources of the Cynical tradition to make points, shore up their arguments, and provoke thought. It would be no easy task to assign percentages to the influence of each of the ancient schools of Epicureanism, Stoicism, Skepticism, and Cynicism (and perhaps we should add Platonism and Aristotelianism) on each of our authors. But it is not necessary. It is enough to show that both of them engaged in dialogues with the Cynics in order to think about illnesses of the body, illnesses of the mind, and illnesses of the body politic.

John Christian Laursen
University of California

ENTRE « MALADIE NATURELLE DE [L']ESPRIT » ET « PASSION STUDIEUSE » CURATIVE

Polysémie de la « curiosité » dans les *Essais*

Empreint de la « menace de la démesure[1] » que la prolifération de livres imprimés, la circulation croissante de textes anciens, la multiplication de points de vue religieux et l'exploration du Nouveau Monde font planer sur l'écriture, le mouvement antipéristatique[2] de la pensée montanienne travaille les multiples facettes contradictoires de la « curiosité ». Sa richesse sémantique et sa réversibilité axiologique ont souvent été escamotées par les critiques qui, à force de privilégier les définitions modernes au détriment des sens rattachés à l'étymon latin *cura*, diparus à présent, tels que « souci, soin[3] », « zèle », « minutie », « attention au détail[4] », « recherche[5] », « diligence[6] », « inquiétude[7] », « sollicitude » et « anxieté[8] », l'ont traitée comme une catégorie étique[9] et en ont

1 Michel Jeanneret, « Débordements rabelaisiens », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, vol. 43, 1991, p. 106-132, ici p. 110.

2 L'antipéristase, terme d'origine médicale, désigne dans l'analyse littéraire un mouvement de va-et-vient entre « une idéologie religieuse, un système de censure, un enseignement officiel » d'une part, et de l'autre « une stratégie épistémologique étrange, inquiétante, et qui ne se laisse que difficilement apprivoiser ». Terence Cave, *Préhistoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, p. 49.

3 Walther von Wartburg, « curiositas », *Französisches Etymologisches Wörterbuch (FEW)*, t. II, J.-P. Chauveau (dir.), Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1946, p. 1564. Les sens de « coquetterie », et de « délicatesse […] (p. ex. dans le style) » sont moins pertinents pour la présente étude.

4 Gabriel-André Pérouse, *En Filigrane des* Essais, Paris, Champion, 2008, p. 104.

5 Edmond Huguet, « curiosité », *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, t. II, Paris, Didier, 1932, p. 688.

6 Neil Kenny, « "Curiosité" and Philosophical Poetry in the French Renaissance », *Renaissance Studies*, vol. 5, n° 3, 1991, p. 263-276, ici p. 264.

7 Huguet, « curieux », *op. cit.*, p. 687.

8 William Rothwell *et al.* (dir.), « curios », *Anglo-Norman Dictionary*, t. I, London, Maney, 2005, p. 136.

9 Marvin Harris, « Emics and Etics Revisited », *Emics and Etics : the Insider/Outsider Debate*, T. N. Headland *et al.* (éd.), N.Y., Sage, 1990, p. 48-61, p. 48.

présupposé la cohérence, voire l'immuabilité conceptuelle[10]. Afin de voir comment Montaigne problématise les dynamiques ambivalentes de la curiosité, métaphorisée comme maladie ou cure, elle doit donc être étudiée en tant que catégorie émique, propre à la manière dont il la ploie dans toute sa plasticité.

À la fois tourment et plaisir, cupidité et marque de générosité, humeur et complexion, opinion et volonté de savoir, *habitus honestus* et irrespectueuse pulsion indiscrète[11], la curiosité transgresse constamment les limites définitionnelles que l'on voudrait lui fixer. Cette ambiguïté structurelle qu'il convient de lire comme partie intégrante du penchant montanien à procéder « *sans definition sans partition sans conclusion trouble*[12] », a fait couler beaucoup d'encre ces dernières années[13]. D'une part, Montaigne se lance dans une critique violente de cette irrésistible pulsion fiévreuse et hubristique, telle qu'elle a été épinglée par la tradition philosophique et patristique, et la blâme aussi bien comme marque de pernicieuses errances d'un esprit tombé dans le piège de l'optimisme gnoséologique que comme source d'instabilités sociales et

10 Neil Kenny, « Interpreting Concepts After the Linguistic Turn : The Example of *Curiosité* in *Le Bonheur des Sages / Le Malheur des curieux* by Du Souhait (1600) », *(Ré)interprétations : Études sur le seizième siècle*, J. O'Brien (éd.), Ann Arbour, Michigan Romance Studies, 1995, p. 241-270, ici p. 264.

11 Puisqu'elle présente le mérite de respecter les nombreuses indications autographes que l'auteur a apportées au texte de 1588 (biffures, ajouts transcrits en italique), nous avons choisi comme édition de référence l'édition de l'Exemplaire de Bordeaux (Paris, Chez Abel l'Angelier, 1588), telle qu'elle a été établie par Marie-Luce Demonet et Alain Legros (projet porté par le programme "Bibliothèques Virtuelles Humanistes", CESR de Tour, 2015, notice voir http://xtf.bvh.univ-tours.fr/xtf/view?docId=tei/B330636101_S1238/B330636101_S1238_tei.xml&doc.view=notice ;) : *Essais*, II, 4, f° 149r°. Par souci de lisibilité, nous avons ici renoncé aux couleurs et aux caractères exposants utilisés dans la transcription de certains ajouts manuscrits. Chaque renvoi à l'EB sera doublé d'une référence à l'éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, « Quadrige », 1988, p. 364, couche A. Soit : II, 4, 149r° / 364 A.

12 II, 17, 280v° / 637 C.

13 Françoise Charpentier, « Les *Essais* de Montaigne : curiosité/incuriosité », *La Curiosité à la Renaissance*, J. Céard (dir.), Paris, CDU et SEDES, 1986, p. 111-121 ; *Idem*, « Curiosité », *Dictionnaire Montaigne [DM]*, P. Desan (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 440-443 ; Bénédicte Boudou et Nadia Cernogora, « Montaigne et la curiosité nonchalante », *Camenae*, n° 15, 2013, p. 1-15 ; Daniel Ménager, « Curiosité et erreur religieuse chez Montaigne », *BSAM*, n° 62, 2015, p. 87-99 ; Alexander Roose, *La Curiosité de Montaigne. […]*, Paris, Honoré Champion, 2015 ; Zahi Zalloua, « Montaigne on Curiosity », *The Oxford Handbook of Montaigne*, P. Desan (dir.), N.Y., Oxford University Press, 2016, p. 663-678 ; Gianni Paganini (dir.), *Curiosity and the Passions of Knowledge from Montaigne to Hobbes*, Actes du Colloque de Rome, 7-8 octobre 2015, Rome, Bardi Edizione, 2018.

politiques. D'autre part, cet auteur qui étudie tout – ce qu'il lui faut fuir autant que ce qu'il lui faut suivre[14] –, ouvre son dernier chapitre, à l'instar de la *Métaphysique* d'Aristote, avec le constat qu'« [i]l n'est desir plus naturel que le desir de connoissance[15] » et semble reconnaître une dignité propre à la « naturelle curiosité[16] » qui, de même que les autres dons de Nature, ne mérite d'être ni refusée, ni annulée, ni défigurée[17]. Estimant que de nos « maladies la plus sauvage[18] » est de mépriser notre être, il envisage la curiosité, si on en use à propos, comme une nécessité ontologique face à la « branloire perenne[19] » du monde, et un remède efficace contre les maladies les plus calamiteuses de son temps.

Afin d'expliquer le statut paradoxal de la curiosité dans les *Essais*, Françoise Charpentier a proposé une hypothèse évolutive, selon laquelle le Bordelais partirait des positions traditionnelles qui condamnent la *curiositas*, pour détourner ensuite les sentences qu'il trouve dans ce matériau doxographique et se les approprier, de manière à passer du réquisitoire contre la curiosité à son apologie[20]. D'après Nicola Panichi, ce mouvement de la *pars destruens* à la *pars construens* lui aurait permis d'affiner la notion d'ignorance, d'écarter le discours sur la curiosité de la controverse religieuse et de l'éloigner de l'enquête savante, au point d'en faire le *stimulus* de son esprit et le moteur de l'étude de soi[21]. La critique s'est alors demandée dans quelle mesure Montaigne faisait partie des penseurs dits « modernes » qui ont légitimé le droit à une curiosité intellectuelle dissociée de toute préoccupation du salut[22]. Selon Philippe Desan, il distingue la sphère publique de la sphère privée, où la curiosité

14 III, 13, 484r° / 1076 B.
15 *Ibid.*, 478r° / 1065 B.
16 II, 12, 222r° / 512 A.
17 III, 13, 503r° / 1113 B.
18 *Ibid.*, 501v° / 1110.
19 III, 2, 358v° / 804 B.
20 Art. cité, p. 111, 114 et 121.
21 « Montaigne tra *curiositas sciendi* e *généreuse ignorance* », *Curiosity and the Passions of Knowledge*, *op. cit.*, p. 37-59, ici p. 49.
22 Roose (*op. cit.*) discute cette question en se fondant sur l'hypothèse de Hans Blumenberg (*Die Legitimität der* Neuzeit, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988), selon lequel la légitimation du droit à une « curiosité théorique » libérée des anciennes réserves aurait fondé le sujet moderne. De par sa perspective philosophique sur la curiosité intellectuelle dans le « processus scientifique » (263), l'étude de Blumenberg accuse des limites importantes, dans la mesure où elle exclut largement la dimension morale et sociale de la curiosité, centrale dans les *Essais* (pour une discussion récente des enjeux liés à ce travail voir Paganini (dir.), *op. cit.*, p. 11, 49, 56 *sq.*, 77-96).

est « un mode opératoire pour s'observer [...] soi-même[23] », solidaire de l'exercice du jugement, et donc essentielle à sa démarche d'« essayiste[24] » qui lui fait tempérer sa curiosité par l'indécision et ne chercher des vérités que pour soi. Au-delà du privé, cette passion devient symptôme de la maladie du dogmatisme, lorsqu'il s'agit de se vouloir résoudre, et de généraliser ses découvertes au détriment du *statu quo* social et politique[25]. Tandis que cette lecture insiste sur les qualités méritoires de l'irrésolution au point d'en mettre à l'écart les connotations négatives, l'hypothèse de Charpentier présente l'inconvénient d'un présupposé téléologique qui cache que Montaigne adopte simultanément des attitudes radicalement différentes à l'égard de la curiosité, et que son va-et-vient entre l'opinion commune et des positions hétérodoxes introduit des perturbations dans la logique du texte, qui sont, selon Terence Cave, caractéristiques des « troubles épistémologiques[26] » au seuil de la Modernité. Cependant, ces deux études critiques ont incité à s'interroger sur l'apport du Bordelais à la réévaluation de la curiosité d'un vice traditionnel en une vertu probable de l'esprit humain, qui a, comme on le sait grâce à Neil Kenny, profondément marqué la culture européenne du XVII[e] siècle[27].

LA CURIOSITÉ, SOIN PESTILENTIEL ET AGENT CAUSAL DE LA MALADIE DU TEMPS

Encore que Montaigne déclare explicitement ne pas se situer en théologien, il épouse à maintes reprises la tonalité des Pères de l'Église. Ainsi

23 Philippe Desan, « "La curiosité, ce fléau de notre âme", ou l'irrésolution retrouvée de Montaigne », *Curiosity and the Passions of Knowledge*, *op. cit.*, p. 61-76, ici p. 74.

24 Nous nous limitons ici de signaler que l'idée de considérer Montaigne comme un essayiste avant la lettre est loin de faire l'unanimité dans les études montaignistes. Voir Francis Goyet, « Humilité de l'essai ? (Réflexions sur Montaigne) », *L'Essai : Métamorphoses d'un genre*, P. Glaudes (éd.), Toulouse, PU du Mirail, 2002, p. 201-215.

25 Desan, art. cité, p. 66.

26 *Op. cit.*, p. 24-50.

27 *Curiosity in Early Modern Europe. Word Histories*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, p. 44. Cette réévaluation n'était pourtant ni absolue ni universelle, vu que dans des contextes théologiques et moraux, le terme restait doté d'une connotation négative (*ibid.*, p. 15). Voir aussi *id.*, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

il s'appuie sur la distinction augustinienne entre *sapientia* et *scientia*, la connaissance de choses divines et de choses humaines[28], lorsqu'il appelle la curiosité, conformément au goût de l'époque pour les définitions étymologisantes, un « soing de s'augmenter en sagesse & en science[29] ». Se confondant avec l'orgueil, cette *cure* néfaste, dont il sait que « [l]es Chrestiens ont une particuliere cognoissance, combien elle est un mal naturel & originel en l'homme[30] », est la « premiere ruine du genre humain, [...] la voye, par où il s'est precipité à la damnation eternelle[31] », et, comme dans la doctrine de Clairvaux, qui en a fait le premier des douze degrés de la *superbia*[32], « sa perte & sa corruption[33] ». « [P]este de l'homme[34] », « premiere tentation qui vint à l'humaine nature de la part du diable[35] » et « sa premiere poison[36] », l'opinion de savoir, crime de lèse-majesté divine que l'Hippone condamne sous le nom du péché de l'*ambitio saeculi*[37], devient sous la plume de Montaigne le corrélat intime de la curiosité qui traîne, comme la subtilité et le savoir, « la malice à [sa] suite[38] ». Tare héréditaire du genre humain et opératrice de morbidité, la curiosité est le symptôme de la présomption malvenue de l'homme sans foi. Si l'auteur peint la curiosité sous forme d'un venin de la malveillance et de cette épidémie délétère qu'est la peste, il puise dans l'imagerie de l'essai « De la curiosité » de Plutarque[39], où la curiosité (*polypragmosunè*) apparaît sous les traits d'un « serpent venimeux [qui] se nourrit & tient tousjours en lieux pestilens[40] » pour trouver « ruines d'hommes, pertes de bien [et] corruptions de femmes[41] ». Tout en

28 *La Trinité* / *De Trinitate*, *Œuvres de Saint Augustin*, t. XVI, P. Agaësse (trad.), Paris, Études augustiniennes, 1991, XII, XIV, 22 et XIV, I, 3.
29 II, 12, 216v° / 498 A.
30 *Ibid.*
31 *Ibid.*
32 Le schéma est cité dans Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. X, F. Lachat (trad., annot.), Paris, L. Vivès, 1858, II, II, q. CLXXII, art. IV.
33 II, 12, 216v° / 498 A.
34 *Ibid.*, 211v° / 488 A.
35 *Ibid.* B.
36 *Ibid.*
37 *Confessions*, A. d'Andilly (trad.), P. Sellier (éd.), Paris, Gallimard, 1993, X, XXXVI, p. 390 *sq.*
38 II, 12, 216v° / 498 A.
39 *Les Œuvres morales et meslees [...]*, Paris, M. de Vascosan, 1562, p. 63-68. *Cf.* Alexander Roose, « Le remède est dans le mal : Montaigne lecteur de l'essai *Sur la curiosité* de Plutarque », *NBSIAM*, I^re série, n° 1, 2007, p. 83-96.
40 Plutarque, *op. cit.*, 65A.
41 *Ibid.*

empruntant au Chéronéen l'association entre curiosité, perte, ruine et corruption, Montaigne la situe dans le registre augustinien qui tisse des liens indissociables entre curiosité et présomption[42]. Cette affinité est explorée notamment dans un passage du « Discours à la Royne » de Ronsard, où est évoquée l'image de Jupiter, qui,

> [...] faché contre la race
> Des hommes qui vouloient par curieuse audace
> Envoyer leurs raisons jusqu'au Ciel, pour sçavoir
> Les haults secrets divins que l'homme ne doit voir
> Un jour estant gaillard choisit pour son amye
> Dame Presomption, la voyant endormie
> Au pié du mont Olympe, et la baisant soudain
> Conçeut l'Opinion, peste du genre humain[43].

En plus de recopier ce dernier vers quasiment *ad verbum* dans l'« Apologie », Montaigne fait sienne la teneur de cette attaque virulente du poète contre la « prétention protestante à la raison indépendante[44] », quand il distingue les « esprits simples, moins curieux & moins ~~sçavans~~*instruits*[45] » dont se font de « bons Chrestiens[46] », des esprits médiocres où « s'engendre l'erreur des opinions[47] ». Ni ignorants des lettres ni sages clairvoyants, ces « mestis » sont « *dangereus ineptes importuns*[48] », parce qu'ils ne suivent que « l'apparence du premier sens[49] ». Cette allusion à la pratique protestante de suivre le texte sacré *ad litteram*, fait de la curiosité l'apanage du mauvais chrétien et la sœur germaine de l'orgueil qui nous « fait embrasser les nouvelletez, & aimer mieux estre chef d'une trouppe errante, & desvoyée au sentier de perdition, aymer mieux estre regent & precepteur d'erreur & de mensonge, que d'estre

42 Bien que la curiosité ne soit pas un mal par définition, Augustin ne cesse de la doter d'une série d'attributs dépréciatifs (*audax, noxia, periculosa, insana, pestifera, etc.*). Gunther Bös, *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn/Zürich *etc.*, Ferdinand Schöningh, 1995, p. 98 *sq.*

43 Ronsard, *Discours des misères de ce temps*, M. Smith (éd.), Genève, Droz, 1979, p. 69, v. 127-135.

44 Jacques Pineaux, « Transformations protestantes d'un thème ronsardien : la naissance d'Opinion, fille de Jupiter et de Présomption », *CAIEF*, n° 10, 1958, p. 30-43, ici p. 31.

45 I, 54, 130r° / 312 B.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Ibid.* 130v° / 313 C.

49 *Ibid.*, 130r° / 312 B.

disciple en l'eschole de verité, se laissant mener & conduire par la main d'autruy à la voye batuë & droicturiere[50] ». La réprobation de la curiosité ressortit d'une méfiance foncière envers toute force innovante dans le domaine politique et religieux, d'autant que sur le plan rhétorique, trois polyptotes (perte/perdition ; désvoyée/voye ; errante/erreur) accentuent de manière efficace le danger posé par les « voyes extravagantes[51] ». La curiosité devient donc en tant que signe de la présomption, cette autre « maladie naturelle & originelle[52] » de l'homme, l'agent causal de la maladie du temps[53].

Et pourtant, l'auteur avoue succomber à sa tentation pour voir de ses propres yeux « *ce notable spectacle de nostre mort publique, ses symptomes et sa forme*[54] ». Le sensationnalisme qui pousse l'homme à assister aux spectacles trahit selon Augustin[55] la cruauté morbide de la *concupiscentia oculorum* qui porte principalement sur les « choses fâcheuses et désagréables[56] », comme des cadavres déchiquetés[57]. Certes, le plaisir que Montaigne éprouve à « *esveiller [son] desplesir*[58] » face à ces pitoyables « jeus tragiques de l'humaine fortune[59] », est un exemple parfait de cette « aigre-douce poincte de volupté maligne[60] » que l'homme ressent à voir dans la souffrance de l'autre les maux qui l'épargnent[61]. Mais vu que le spectacle ne satisfait Montaigne que dans la mesure où il l'instruit sur l'agonie du corps social, il finit pourtant par renverser l'éthique augustinienne, où la curiosité du spectacle est définie par opposition à l'édification.

50 II, 12, 216v° / 498 A.
51 *Ibid.*, 241v° / 558 A. « Extravaguer » signifie littéralement « s'écarter de la route » et « de ce qui est bon, juste et légitime ». Huguet, « extravaguer », *op. cit.*, t. III, 1946, p. 796.
52 *Ibid.*, 190r° / 452 A.
53 *Cf.* Blandine Perona, « "La plus universelle et commune erreur des hommes". Philautie et/ou présomption dans les *Essais* », *BSAM*, n° 62, 2015, p. 159-175.
54 III, 12, 471r° / 1046 C.
55 *Confessions*, *op. cit.*, I, X, 44 ; VI, VIII, p. 198 *sqq.*
56 *Ibid.*, X, XXXV, p. 387.
57 *Idem*, *De Vera religione, Œuvres de Saint Augustin*, 8, J. Pegon (trad., annot.), Paris, Desclée de Brouwer, 1982, XL, XCIV, p. 164 *sq.* et LI, C, p. 170 *sq.*
58 III, 12, 471r° / 1046 C.
59 *Ibid.*
60 III, 1, 352v° / 791 B.
61 *Cf.* Lucrèce, *De rerum natura Libri sex*, éd. D. Lambin, Paris et Lyon, G. et P. Rouillé, 1563, v. 5 *sq.*

LA CURIOSITÉ, FLÉAU DE NOTRE ÂME

En revanche, dans « De la Presumption », le curieux est l'érudit ridicule : « Ces gens, qui se […] *perchent* à chevauchons sur l'epicycle de Mercure[62] », et qui ignorent que « la cognoissance de ce que nous avons entre mains, est aussi esloignée de nous, & aussi bien au dessus des nues, que celle des astres[63] », amènent l'auteur à corroborer sa critique par un argument d'autorité : « [l]a curiosité de connoistre les choses à esté donnée aux hommes pour fleau, dit la ~~sacro~~saincte parole[64] ». Nous entraînant « à mettre le nez par tout[65] », elle est un châtiment divin, une calamité qui s'abat sur nous afin de nous tourmenter. La transposition d'une sentence de l'Ecclésiaste que Montaigne a fait peindre sur la deuxième poutre à l'entrée de sa bibliothèque, le lui rappelle, comme une mise en garde contre la démesure, chaque fois qu'une « cupidité [l']espoinçonne[66] à l'estude des livres[67] » : « *Cognoscendi studium homini dedit Deus eius torquendi gratia*[68] » (« La recherche passionnée du savoir : une torture que Dieu a infligée à l'homme »). Mais *torquere* signifie aussi bien « torturer » que « mettre à l'épreuve », sens que l'auteur n'a certainement pas ignoré, vu qu'il est compris dans *exagium*, l'étymon du mot *essai*. Une analogie céréalière[69] du chapitre II, 12 élucide dans quelle mesure la curiosité constitue une épreuve divine :

> Il est advenu aux gens veritablement sçavans ce qui advient aux espics de bled : ils vont s'eslevant & se haussant la teste droite & fiere tant qu'ils sont vuides, mais quand ils sont pleins & grossis de grain en leur maturité, ils commencent à s'humilier & à baisser les cornes. Pareillement les hommes ayant tout essayé & tout sondé, n'ayant trouvé en ~~tout~~ cet amas de science & provision de tant de choses diverses, rien de massif & ~~de~~ ferme, & rien

62 II, 17, 279r° / 634 A.
63 II, 12, 231v° *sq.* / 538 A.
64 II, 17, 279v° / 635 A.
65 I, 27, 69r° / 182 A.
66 « Pique, pousse ».
67 III, 12, 468v° / 1039 B.
68 Eccl. 1:13 ; Alain Legros, « Sentences peintes au plafond de la bibliothèque de Montaigne, éd. revue et augmentée », *BVH* – 20/11/2015, p. 1-24, ici p. 2.
69 Montaigne emprunte cette métaphore à Plutarque (« Comment lon pourra apparcevoir si lon amende […] », *op. cit.*, 116E-117A), mais en modifie profondément le sens.

> que vanité, ils ont renoncé à leur presomption, & reconneu leur condition naturelle[70].

Ce passage qui fait écho à une maxime cusanienne[71], suggère que la sentence de sa bibliothèque prend un autre sens lorsque la polysémie du mot « fléau » est prise en compte : si les vrais sages reconnaissent leur ignorance congénitale en baissant leurs têtes comme les épis de blé mûrs, et si la curiosité est la flagelle qui bat l'âme humaine comme le blé pour séparer le bon grain de l'ivraie, l'épreuve consisterait à voir si l'homme, dans sa quête de connaissance, se décide pour la présomption ou la voie de l'humilité qui suppose une « forte et genereuse ignorance[72] ». Les curieux « mestis » qui continuent à s'« outrecuider » au lieu de guérir de l'ignorance en la confessant[73], sont tourmentés, flagellés par leur opinion[74] et font, en tant que fruits immatures, partie de l'ivraie. De ce fait, la curiosité n'est pas forcément une punition pénible, mais peut aussi être lue comme une épreuve qui fait appel à la conscience des limites épistémologiques posées par notre condition naturelle.

Et pourtant, cette « complaisance voluptueuse qui nous chatouille par l'opinion de science[75] », ne cesse de nous lancer dans d'infinies « *inquisitions et contemplations philosophiques*[76] », qui n'ont, comme l'observe Emmanuel Naya, qu'une « vocation "alimentaire", vitale pour le régime d'un esprit marqué par la vanité[77] », l'incoercible désir d'interpréter[78] ou le besoin de « s'amuser[79] ». Alors qu'il est à peine « en son pouvoir par sa condition naturelle, de gouter un seul plaisir entier & pur[80] », l'homme se met à corrompre par son « attouchement infect[81] » les choses belles et bonnes. Indispensable pour former une « teste bien faite[82] », et pourtant

---

70 II, 12, 217v° / 500 A.
71 *Cognitio ignorantiae humiliat et humiliando exatat et doctum facit.* Nicolas de Cuse, « De Genesi », *Nicolai Cusae Cardinalis Opera*, *Aedibus Alceusianis*, Paris, 1514, f° 73v°.
72 III, 11, 464r° / 1030 B.
73 *Ibid.* Acte dont l'auteur sait qu'il est fort douteux en soi.
74 *Cf.* la *captatio benevolentiae* du chapitre I, 14, 16r° / 50 A.
75 III, 12, 468v° / 1039 B.
76 *Ibid.* / 1039 C.
77 « Inquisition sceptique », *DM*, *op. cit.*, p. 951.
78 I, 31, 85r° / 205 A.
79 I, 11, 13v° / 41 A ; II, 12, 221v° / 511 A ; II, 12, 231v° / 538 A ; III, 11, 462r° / 1026 B.
80 I, 30, 82v° / 200 A.
81 *Ibid.*, 81v° / 197.
82 III, 13, 482v° / 1073 C.

située aux antipodes de ce « *dous et mol chevet ⸗et sain* » de « *l'ignorance et* […] *incuriosite*[83] » qui lui sert de repos, la curiosité est un véritable *Janus bifrons*[84]. L'incuriosité devient synonyme du comble de la sagesse, car le germe de la naturelle curiosité risque sans cesse de devenir pathogène par contamination avec la gloire, cet autre fléau de notre âme qui, en « *nous defan[dant] de rien laisser irresolu & indecis*[85] », nous fait oublier que nous ne sommes que « *nais à quester la vérité*[86] », et non à la posséder.

Alors même que Montaigne paraît souvent enclin à partager les idéologèmes théologiques sur la *curiositas*, ses renvois explicites à la perspective « des Chrestiens » ou à la Bible peuvent aussi être lus comme une prise de distance avec la doxa. Jamais pénétré par la dimension sotériologique de la diatribe augustinienne, il se soucie moins de l'honneur de Dieu, que du potentiel de la curiosité de nuire à l'homme qu'il croit « [i]ncapable de moderation[87] ».

LA MISÈRE DE L'INSATIABLE CAMÉLÉON

La curiosité épistémophile pose la question de la mesure, justement parce qu'elle est, comme la *curiositas* thomasienne, un « *immoderatus appetitus sciendi*[88] » : « Quoy que ce soit qui tombe en nostre connoissance & jouïssance, nous sentons qu'il ne nous satisfaict pas, & allons beant apres les choses advenir & inconnuës[89] », car tout ce qui appartient au *hic et nunc* est saisi « d'une prise malade & desreglée[90] » qui nous fait « embrasse[r] plus qu[e nous] ne p[ouvons] estreindre[91] » et nous détourne de nous-mêmes : « Regardez dict chacun, les […] *branles* du ciel, regardez au public, à la querelle de ce~~st~~ttuylà, au pouls d'un tel,

83 *Ibid.*
84 Panichi, art. cité, p. 43.
85 I, 27, 69r° / 182 A.
86 III, 8, 416r° / 928 B.
87 III, 12, 468r° / 1038 B.
88 « Désir immodéré de savoir ». « Comm. in Lib. II Sententiarum », *Opera Omnia*, t. VIII, S. é. Fretté, P. Maré (dir.), Paris, L. Vivès, 1873, II, q. I, art. 1, 5, p. 287.
89 I, 53, 129r° / 309 A.
90 *Ibid.*
91 III, 12, 468r° / 1038 B.

au testament de cet autre, somme regardez tousjours haut ou bas, ou à costé, ou devant, ou derriere vous[92] ». Ce *polypragmonein*, maladie propre à l'homme qui se décentre de soi, est une agitation spontanée, une insatisfaction avec soi-même, et une distraction sans orientation ni objet spécifique. L'insatisfaction pathologique de cet « estre insatiable, vagabond et versatile[93] » qu'est l'esprit, résulte de l'irrésolution de l'appétit humain qui « mesprise & outrepasse ce qui luy est en main, pour courir apres ce qu'il n'a pas[94] ». Si « [n]ous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons, & changeons comme cet animal, qui prend la couleur du lieu, où on le couche[95] », le caméléon n'exprime pas, comme chez Pic de la Mirandole[96], la nature indéfinie de l'homme qui peut, par son libre arbitre, se façonner à sa guise, mais l'infinie passivité de sa condition, car sa volonté même est soumise aux intempérances de son appétit capricieux. L'irrésolution apparaît donc empreinte d'ambiguïté – tantôt positive quand elle est une forme de doute passivement subi par l'homme qui conduit à remettre en question les vérités reçues et à pallier les tendances malsaines de la curiosité, tantôt négative quand elle est une forme de « paralysie de la raison[97] » qui vient de l'agitation vaine de l'esprit et devient signe clinique d'une vicieuse curiosité. Cette ambiguïté confronte l'auteur au paradoxe du célèbre précepte de Lucain[98] : comment, par rapport à cette curiosité et irrésolution naturelles en nous, faudrait-il concilier l'impératif de régler ses actions et le principe de suivre la nature ?

Or, l'éternel inassouvissement de la curiosité est aussi une maladie de la civilisation moderne : « J'ay peur que nous avons[99] les yeux plus grands que le ventre […] *et* plus de curiosité, que nous n'avons de capacité[100] », écrit Montaigne au début du chapitre I, 31, en faisant de l'humanité la synecdoque *toto pro pars* des explorateurs du Nouveau Monde. L'insatiabilité de notre curiosité, trouvant son corrélat dans l'infinité

92 III, 9, 450r° / 1000 B *sq.*
93 III, 13, 500v° / 1106 C.
94 II, 15, 270v° / 613 A.
95 II, 1, 138r° / 333 A.
96 *De la Dignité de l'homme*, Y. Hersant (trad., annot.), Paris, éditions de l'éclat, 2016, p. 7 *sqq.*
97 Sylvia Giocanti, « Irrésolution », *DM*, *op. cit.*, p. 968.
98 *Pharsale*, II, 381, cité dans II, 12, 467v° / 1037 B.
99 Notons que l'indicatif enlève le doute de la proposition.
100 I, 31, 84r° / 203 A.

d'un « païs » qui s'offre dorénavant à nos yeux[101], l'inquiète, car elle nous fait oublier « combien [est] chetive & racourcie [...] la cognoissance des plus curieux[102] », et que dans un monde en « continuelle mutation & branle[103] », il nous « eschappe cent fois plus, qu'il n[e] vient à nostre science[104] ». L'homme qui, de même qu'on le pensait – certes dans un sens moins figuré que littéral – des caméléons, ne se nourrit que de vent[105], devrait se modeler sur l'incuriosité des bêtes[106] qui « montrent assez combien l'agitation de nostre esprit nous apporte de maladies[107] ». Ou bien encore l'« *admirable simplicite et ignorance*[108] » des Tupinambas, dont la vie se passe en toute « *tranquillite et serenite*[109] », lui devrait servir d'exemple. Même si Montaigne les croit curieux par nature[110], ils sont « *descharge*[s] *de toute passion*[111] », d'autant qu'ils ont « *receu fort peu de façon*, [*sic*] de l'esprit humain & [sont] encore fort voisin[s] de leur naifveté originelle[112] ». En revanche, de « l'impression de l'opinion, & science que nous pensons avoir des choses[113] » naissent non seulement « la crainte, l'avarice, l'envie, les desirs immoderez, l'ambition, l'orgueil, la superstition, l'amour de nouvelleté, la rebellion, la desobeissance, l'opiniatreté », mais aussi « la pluspart des maux corporels[114] ». Le physique et le psychique se trouvant liés par une « estroite cousture[115] », « les excez fievreux de [l']esprit[116] » dogmatiquement curieux s'accompagnent forcément de l'inquiétude corporelle et de la souffrance[117].

101 *Ibid.* Montaigne fait de nouveau écho au livre IX des *Confessions*, où la curiosité est située entre le plaisir de la vue et la tentation de l'orgueil (chap. XXXIV-XXXVI).
102 III, 6, 405v° / 908 B.
103 II, 12, 264r° / 601 A.
104 III, 6, 405v° / 908 B.
105 Idée héritée d'Aristote et de Pline. Elle se retrouve encore chez André Thevet (*Cosmographie universelle*, Paris, G. Chaudiere, 1575, I, f° 116r°), mais sera réfutée par Pierre Belon.
106 Pensons au pourceau de Pyrrhon mentionné dans I, 14, 17v° / 55 A.
107 II, 12, 213v° / 491 A.
108 *Ibid.* C.
109 *Ibid.*
110 I, 31, 90r° / 213 A. Il en est de même pour les Aztèques et les Incas (III, 6, 406v° / 910 B).
111 *Ibid.*, 213 C.
112 *Ibid.*, 86r° / 206 A.
113 II, 12, 218v° / 503 A.
114 *Ibid.*
115 I, 21, 36v°/ 104 A.
116 III, 12, 468v°/ 1039 B.
117 C'est déjà chez Thomas que l'*inquietudo corporis* est comptée parmi les symptômes principaux de la *curiositas* (*Somme*, *op. cit.*, t. VIII, II, II, q. XXXV, art. IV, 3).

MUS IN PICE

De plus, la curiosité est une menace de folie et de mélancolie. Si l'esprit du Tasse se trouve « en si piteux estat[118] » lorsque le Bordelais rencontre le poète autrefois ingénieux et judicieux à Ferrare[119], ne le doit-il pas « à la curieuse & laborieuse queste des sciences, qui la [*sic*] conduit à la bestise[120] » ? Partant du rapport constamment réversible entre sagesse et folie, Montaigne fait ressortir la fragilité de nos facultés mentales par l'idée qu'« il n'y a qu'un demy tour de cheville[121] » à passer du génie à la frénésie. Bien qu'il n'y ait « [a]ucune eminente & gaillarde vertu [...] sans quelque agitation desreglée[122] », l'oxymore « vivacité meurtrière[123] » illustre pourtant la contiguïté invisible entre « les gaillardes elevations[124] » d'un esprit libre et sa soudaine déperdition en pleine élévation, entre vitalité et hébétude, mesure et démesure. La curiosité fait basculer l'excellence de l'esprit en bêtise, sa vertu extraordinaire en vice ordinaire, sa souplesse en lourdeur, son acuité en aveuglement et son agitation et allégresse en trouble et torpeur. « [Q]ui acquiert science », sait Montaigne de l'Ecclésiaste, « s'acquiert du travail & tourment[125] » et qui s'élève trop haut, se brûle et entraîne, à l'instar d'Icare, sa propre chute. Là où l'homme quête curieusement et laborieusement, il va, comme le dit une autre sentence de sa bibliothèque, « erre[r] dans les ténèbres, aveugle [parce qu'il] ne peut discerner le vrai[126] ». Il en va de même de la jalousie : « La curiosité est vicieuse partous, mais elle est pernicieuse icy[127] », car dès que l'homme cherche à s'« esclaircir d'un

118 II, 12, 214r° / 492 A.

119 Pour une discussion brillante de cet épisode sur lequel le *Journal de voyage* reste curieusement silencieux, voir Jean Balsamo, « Montaigne et le "saut" du Tasse », *Rivista di Letterature moderne e comparate*, vol. 54, n° 4, 2001, p. 389-407.

120 II, 12, 213v° *sq.*/ 492A.

121 *Ibid.*, 213v°.

122 *Ibid.*, 247r° / 567 A.

123 *Ibid.*, 213v° / 492 A.

124 *Ibid.*

125 *Ibid.*, 215v° / 496 A ; Ecc. I, 18.

126 Sentence attribuée à Michel de l'Hospital : « *Nostra vagatur* / *In tenebris, nec caeca potest mens cernere verum* ». *Cf.* Legros, *op. cit.*, p. 17 (sentence n° 51/75).

127 III, 5, 388v° / 869 B.

mal, auquel il n'y a pas de medecine[128] », il sombrera dans la folie. Toutefois, qui se châtie pour vaincre le vice inhérent à la curiosité agit comme ces médecins qui, en cherchant à « guarir le mal par le mal[129] », importunent plus leurs patients par les remèdes que ne fait la maladie. S'opposant au retranchement de nos voluptés naturelles[130], l'auteur croit que plus on s'en abstient par art, plus on les cultive, car « [n]ous defendre quelque chose c'est nous en donner envie[131] ».

Fort conscient du nombre d'hommes qui se sont « *abestis par temerere avidite de sciance*[132] », Montaigne se prémunit contre une application immodérée à l'étude en laissant libre cours à son esprit « primsautier[133] » et compare l'étude à la chasse, où il faut se garder de dépasser les « derniers limites du plaisir [...] ou la peine commence à se mesler parmy[134] ». Dans un monde perçu comme « *escole d'inquisition*[135] », se conduire mal à la chasse n'est pas « faillir à la prise[136] », mais ignorer l'impossibilité de la capture. L'anecdote de Démocrite qui, pour ne pas se priver de son plaisir cynégétique et de sa fébrilité mentale, continue à chercher la cause de la douceur de ses figues quoiqu'on lui en ait déjà révélé le secret, illustre bien que cette « passion studieuse, qui nous amuse à la poursuite des choses[137] » est essentielle à la vitalité de l'esprit, car la chasse vaut d'abord pour elle-même, sans qu'elle soit subordonnée au progrès d'une connaissance. Mais la curiosité devient un obstacle au bien-être, lorsque « [l]es hommes mescognoissent la maladie naturelle de leur esprit[138] », qui

> ne faict que fureter & quester~~,~~. &*Et* va sans cesse, tournoiant, bastissant, & s'empestrant en sa besongne~~,~~ *:* comme nos vers de soye~~,~~ *:* & s'y estouffe :

128 *Ibid.*
129 III, 13, 489v° / 1086 B.
130 Voir p. ex. II, 12, 261r° / 595 A.
131 II, 15, 270v° / 613 A.
132 I, 26, 60v° / 164 C.
133 II, 10, 169v° / 409 B. Autre mot pour « précipité dans ses actions, présomptueux, prompt, empressé » (Frédéric Godefroy, « primsautier », *Dictionnaire de l'ancienne langue française [...]*, t. VI, Paris/Abbeville, Chartres, 1881-1902, 411), « primsautier » se disait plus particulièrement d'un chien de chasse qui se lance « d'un bond, au premier élan » après sa proie. Wartburg, « primus », *op. cit.*, Bonn/Basel, F. Klopp, R. G. Zbinden, 1959, p. 382.
134 I, 39, 102v° / 246 A.
135 III, 8, 416r° / 928 B.
136 *Ibid.*
137 II, 12, 221v° / 510 A.
138 III, 13, 480r° / 1068 B.

> ~~m~~*Mus in pice*. Il pense remarquer de loing, je ne sçay qu'elle apparence de clarté & verité imaginaire~~,~~ *:* mais pendant qu'il y court, tant de difficultez luy traversent la voye, d'empeschemens & de nouvelles questes, qu'elles l'esgarent & l'enyvrent[139].

Tant que l'homme se laisse aveugler par la lumière trompeuse de la science, son esprit restera « [u]ne souris dans la poix[140] » qui s'enfonce à proportion de ses efforts. Aux prises avec la curiosité épistémophile, l'esprit devient « fureteux », car à l'image des perpétuelles virevoltes des vers à soie, il va ça et là, parcourant divers sens. Mais alors que ceux-ci « produi[sent] un papillon, & de là un autre ver[141] », il est ce papillon qui, attiré par la lumière, se précipite dans la flamme[142]. De cette maladie naturelle de l'esprit à la « maladive curiosité[143] » d'Eudoxe qui, pour voir une fois le soleil de près, risque d'être brûlé, il n'y a qu'un pas infime. Aussi consanguines semblent la « vivacité meurtrière » de l'esprit du Tasse et la « volonté meurtrière » de l'astronome. La curiosité débride l'esprit en le lançant dans une fiévreuse course fatale, quitte à en faire un être à part entière, doté de mains (il « basti[t] »), de pieds (il « court ») et même d'une faculté intellectuelle propre (« pense remarquer »). En dépit de cette anthropomorphisation, l'esprit reste « un corps vain […] divers & difforme[144] » auquel il est « malaisé d[e] joindre l'ordre & la mesure[145] » ou de donner bornes, car « il est curieux & avide, & n'a point occasion de s'arrester plus tost à mille pas qu'a cinquante[146] ». Comment l'homme peut-il donc apprendre à se construire ses propres confins, même si sa curiosité le fait « *estend[re] l'utilité du sçavoir autant qu'est sa matiere*[147] » ?

139 *Ibid.*
140 Proverbe latin emprunté aux *Adages* (II, III, 68) d'Érasme.
141 II, 12, 224v° / 519 A.
142 *Religions de l'antiquité […]*, F. Creuzer (trad.), t. III, Paris, Cabinet de lecture allemande, 1838, p. 400-404.
143 II, 12, 221v° / 511 B.
144 *Ibid.*, 242r° / 559 A.
145 *Ibid.*, 241v°.
146 *Ibid.*, 242v° / 560 A.
147 III, 12, 468r° / 1039 C.

LA CURIOSITÉ COMME CURE DE SOI

Afin d'étouffer le pouvoir pathogène de la curiosité dans l'œuf, le Bordelais suit la proposition de Socrate d'en faire un outil d'introspection. C'est ainsi que le chapitre III, 9 se clôt sur une formulation remarquable du commandement de Delphes, indispensable pour connaître ses maux et s'en délivrer[148] : « *R*egardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous, *:* vostre esprit, & vostre volonté qui se consomme ailleurs, ramenez là en soy[149] ». S'adressant à nous avec une urgence qui signale le péril d'une irrémédiable perte ontologique, Montaigne, quant à lui, « *replie* [s]a veue au-dedans[150] », « [s]e roulle en [s]oy mesme[151] », « [s]e recherche jusques aux entrailles[152] », en ayant « les yeux incessamment tendus sur [s]oy[153] », et rend « *si continuellement, si curieusement*[154] » compte de soi, que sa curiosité devient, conformément à l'exhortation antique *epimele seautou*, une véritable cure de soi. Or, l'exploration de soi lui révèle trois paradoxes du *gnothi seautou* : premièrement, que la découverte de la richesse de formes diverses en lui-même ne lui apprend que combien il lui reste à apprendre ; deuxièmement, que « plus [il s]e hante & [s]e connoi[t][155] », plus il découvre sa monstruosité, et moins il se comprend ; et troisièmement, qu'il ne se trouve pas là où il se cherche, ou, voudrait-on ajouter, par une curiosité nonchalante plutôt que par une curiosité inquisitive[156].

Le deuxième garde-fou[157] contre la curiosité délétère est de limiter l'étude aux matières « utiles[158] ». L'histoire peut certes être le ressort d'une vaine curiosité lorsqu'elle ne consiste qu'à remplir la mémoire, mais

148 Plutarque, « De la curiosité », *op. cit.*, 64B.
149 III, 9, 450v° / 1001 B. Voir Jean-Yves Pouilloux, « "Connois-toi toi-meme". Un commandement paradoxe », *Lire les* Essais *de Montaigne*, Actes du Colloque de Glasgow 1997, N. Peacock, J. J. Supple (dir.), Paris, Honoré Champion, 2001, p. 91-106.
150 II, 17, 290v° / 657 A.
151 *Ibid.*, 658 A.
152 III, 5, 378r° / 847.
153 II, 12, 246r° / 565 A.
154 II, 18, 293v° / 665 C.
155 III, 11, 463v° / 1029 B.
156 I, 10, 13v° / 40C.
157 Montaigne s'appuie ici sur Plutarque, « De la curiosité », *op. cit.*, 66H.
158 I, 26, 59r° /159 C.

aussi bien « de fruit inestimable[159] » quand on cherche à « converser » avec le passé[160], comme Montaigne, qui a « une singuliere curiosité [...] de connoistre l'ame & les ~~internes~~*naïfs* jugemens de [s]es autheurs[161] ». Soucieux de cerner l'homme derrière l'auteur, il cherche à connaître leurs « humeurs privées[162] », notamment pour « mirer [s]a vie dans celle d'autruy[163] ». Ce n'est qu'à travers ce regard réflexif que le rapport dialectique entre extrospection curieuse et introspection studieuse peut être assoupli et que l'étude du monde, « [c]e miroüer, où il nous faut regarder, pour nous connoistre de bon biais[164] », devient fructueuse. Alors même que voyager témoigne d'inquiétude et d'irrésolution[165], parcourir le monde participe à la formation de l'éthique du sujet, si son âme y est continuellement tenue de « remarquer des choses incogneuës & nouvelles[166] », et son « corps n'y est ny oisif ny travaillé[167] ». Le goût pour le nouveau et l'inconnu n'est plus un symptôme alarmant, car en s'accordant au rythme de la « moderée agitation[168] » du corps, l'esprit du pérégrin curieux trouve le juste milieu entre les deux pôles extrêmes du travail et de l'oisiveté, les conditions de possibilité pour que la pernicieuse *libido sciendi* se développe. De cette inquiétude tempérée, principe vital de la saine curiosité qui laisse l'âme du voyageur goûter la « perpetuelle varieté de formes de nostre nature[169] », se tire une « merveilleuse clarté pour le jugement humain[170] », si l'homme va « frotter et limer [sa] cervelle contre celle d'autruy[171] », c'est-à-dire se laisser « corriger avec soin[172] » au contact de l'autre, afin de « reconnoistre son imperfection & sa naturelle foiblesse[173] ». L'« honeste curiosité[174] », coïncidant avec

159 *Ibid.*, 57v° / 156 A.
160 *Ibid.*
161 II, 10, 172r° / 414 A *sq.*
162 *Ibid.*, 172v° / 414 A.
163 III, 13, 484r° / 1076 B.
164 I, 26, 58v° / 157 A.
165 III, 9, 444v° / 988 B.
166 *Ibid.*, 437r° / 973 B.
167 *Ibid.*, 974 B.
168 *Ibid.*
169 *Ibid.*
170 I, 26, 58r° / 157 A.
171 *Ibid.*, 56v° / 153 A.
172 Sens du verbe « limer ». Wartburg, « limare », *op. cit.*, t. V, p. 338.
173 I, 26, 58v° / 158 A.
174 *Ibid.*, 57v° / 156 A.

une attitude « *enquesteuse non resolutive*[175] », est sans limite : même « *[l]a sottise […] & foiblesse d'autruy*[176] » servent à former l'esprit. Ce n'est donc plus la *matière* qui détermine pour Montaigne si une curiosité est futile ou utile, vaine ou saine, mais la *manière* dont le curieux regarde et appréhende ses objets. La curiosité de celui qui sait se conformer à sa condition naturelle – à savoir d'être *homo quaerens* plutôt qu'*homo sapiens* – revêt une fonction thérapeutique et prémunit contre la tendance à avoir « la veuë racourcie à la longueur de nostre nez[177] », ou, pire encore, d'avoir l'esprit raccourci :

> ⁄ *C'est signe de racourciment d'esperit quand il se contante :* ~~*et*~~*ou de lassete* […]. *Nul esperit genereus ne s'arrete en soi Il pretand tousjours & va outre ses forces.* […] *S'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule*[178] *et ne se choque il n'est vif qu'a demi.* ~~L~~Ses poursuites […] sont sans terme, & sans forme : ~~s~~Son aliment, c'est ~~doubte~~ ~~&~~*admiration chasse* ambiguité[179].

Toujours en chasse et insatisfait, l'esprit généreux a tous les attributs de l'esprit curieux. Et pourtant, le Bordelais renonce à ce mot trop négativement connoté. Si la curiosité est une expression de générosité, qui est dans son éthique la vertu centrale[180], l'esprit curieux est noble, justement parce que son dynamisme est inépuisable et sa propension naturelle à franchir ses limites la marque d'un élan tendu vers de nouvelles possibilités. L'extension de l'esprit n'est plus symptôme de morbidité, mais de vitalité, car la qualité de la générosité s'oppose non seulement aux subtilités et aux finesses qui estompent l'âme, mais aussi à l'avidité nocive de la vaine curiosité. L'ardeur des courses de l'esprit généreux l'emporte, conformément au *perpetuum mobile* de la zététique montanienne, sur les résultats qu'il génère, d'autant que les objets qu'il admire et chasse se présentent comme un mystère toujours équivoque. Enfin, la triade « admiration chasse ambiguïté » rappelle, par son insistance

175 III, 11, 464r° / 1030 C.
176 I, 26, 57v° / 156 A.
177 *Ibid.*, 58r° / 157 A.
178 Se disait notamment d'un « cheval qui, maniant sur ses voltes, n'[allait] pas assez en avant, de sorte que sa croupe s'approch[ait] du centre de la volte ». Wartburg, « culus », *op. cit.*, t. II, 1512. L'auteur recourt donc de nouveau à une métaphore hippique pour peindre le mouvement de l'esprit curieux.
179 III, 13, 480r° /1068 C, B.
180 Bernard Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, p. 58 et 323.

sur le mouvement de l'éternel inachèvement des inquisitions de l'esprit généreux, que la curiosité ne déploie sa vertu curative que lorsqu'elle est aussi généreuse que notre ignorance.

Rebekka Martic
Université de Bâle

L'ÉCRIVAILLERIE COMME SYMPTÔME

Montaigne parle volontiers de son époque en disant « notre siècle », incluant les lecteurs de son temps dans ce possessif pluriel à la première personne. Étant donné qu'il dit « son siècle » en parlant de celui de son père ou encore de celui de Turnèbe, « notre siècle » se réduit le plus souvent à moins d'un demi-siècle, soit une ou deux générations tourmentées, au sens fort, par huit guerres civiles dites de religion, dont la dernière n'est pas terminée quand il meurt. Ce conflit sanglant hante de bout en bout ses *Essais*. Il en constitue pour ainsi dire le fond d'écran. Comment penser, écrire, publier en de telles circonstances ? C'est la question que nous avait naguère posée à Lyon Emiliano Ferrari et Thierry Gontier. Celle qui nous est posée ici, à Bâle, par Dominique Brancher, sur la « maladie du temps » ou « maladie du corps social » (P. Desan), la prolonge, invitant elle aussi, par le biais du discours médical, à replacer Montaigne en son siècle.

Ce siècle, Montaigne le juge « faible », « plombé », « efféminé », « lâche », « dépravé », « ignorant », « corrompu », « gâté » comme l'est un fruit pourrissant, une viande avariée et, en moyen français, un pays dévasté, le corps estropié ou blessé d'un soldat. Bref, ce siècle est malade. Pour savoir quel est ce mal, si tant est qu'on puisse y parvenir, il faut se faire médecin et non plus seulement moraliste. Un médecin observe les corps, y repère les signes et convergences de signes spécifiques à telle ou telle espèce d'affection. Son diagnostic une fois établi, il prescrit un traitement approprié. On verra que Montaigne ne coche pas toutes ces cases, mais il est clair que le soin qu'il a eu de son corps malade de la pierre a transformé peu à peu sa façon de voir et de juger son époque. En témoigne, semble-t-il, l'apparition tardive du mot « symptôme », au livre III des *Essais*.

Je me propose ici de considérer plus particulièrement une déclaration bien connue du chapitre « De la vanité », qui vaut certes pour l'époque de Montaigne, mais aussi étrangement pour la nôtre : « L'écrivaillerie

semble être quelque symptôme d'un siècle débordé : Quand écrivîmes-nous tant, que depuis que nous sommes en trouble ? quand les Romains tant, que lors de leur ruine[1] ? »

LE MÉDECIN ET LE JUGE

Avant de commenter les notions et images qu'associe cette déclaration en forme de conjecture (« écrivaillerie », « symptôme », « siècle débordé », « trouble » français et « ruine » romaine), un rapide examen du contexte permet de voir comment elle a été progressivement amenée, par petites touches, dans les toutes premières pages de ce chapitre 9 du livre III. Le lexique médical a déjà en quelque sorte pointé le bout de son nez quand, après avoir évoqué la figure d'un vieux gentilhomme qui ne voulait entendre parler que du contenu des sept bassins qu'il exposait avec délices lors d'une sorte de rétrospective hebdomadaire, Montaigne en est venu à parler de ses propres écrits comme d'« excréments d'un vieil esprit ». C'est à peine une métaphore : les *excrementa*, selon le médecin Jean Fernel, ce sont toutes les déjections naturelles d'un corps sain ou malade, qu'elles viennent du ventre, des poumons, ou du cerveau, siège physique de ce qu'un philosophe appellera plus volontiers « l'esprit ». Ces déjections, qu'elles soient physiques ou mentales, la bienséance veut qu'on les cache. Et c'est à bon escient que Montaigne mentionne alors Pythagore, qui imposait le silence à ses disciples.

Que ce propos le touche personnellement, deux phrases suffisent pour s'en convaincre. Tout au début du chapitre, la première prend à témoin un lecteur supposé avoir lu, et bien lu, les deux premiers livres d'*Essais*, puis les huit premiers chapitres du troisième, tel un bon compagnon de voyage : « Qui ne voit, que j'ai pris une route, par laquelle sans

1 *Les Essais*, III, 9, p. 1477 dans l'édition de Jean Céard *et alii*, Librairie Générale Française, « La Pochothèque », 2001 (texte de l'édition de 1595 modernisé). *Cf. Essais*, éd. Villey-Saulnier, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1988, p. 946, couche B. Soit : III, 9, 1477 / 946B. Dans l'édition de 1588, il s'agit d'une seule et même phrase, qui va d'un point à un point, sans les deux majuscules de scansion qu'on va trouver bientôt sur l'Exemplaire de Bordeaux ni les deux points d'interrogation présents seulement dans l'édition posthume, comme ici.

cesse et sans travail, j'irai autant, qu'il y aura d'encre et de papier au monde[2] ? » Quelques lignes plus loin, la même perspective est envisagée sur un mode moins serein : « Et quand serai-je à bout de représenter une continuelle agitation et mutation de mes pensées, en quelque matière qu'elles tombent[3] ? » Suivre le « train des mutations » de son esprit, c'était bien là le dessein originel de l'auteur, mais le mot « agitation » nous conduit ici aux confins de la pathologie, tant individuelle que collective[4].

La suite montre que l'auteur s'implique dans la critique qu'il fait de son siècle, cette aventure collective à laquelle tous, sans exception, contribuent selon leurs capacités propres, bienfaisantes ou nuisibles :

> La corruption du siècle se fait, par la contribution particulière de chacun de nous : Les uns y confèrent la trahison, les autres l'injustice, l'irréligion, la tyrannie, l'avarice, la cruauté, selon qu'ils sont plus puissants : les plus faibles y apportent la sottise, la vanité, l'oisiveté : desquels je suis[5].

Quel qu'il soit, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, l'individu a sa part de responsabilité dans le bien-être ou le malaise général, y compris, dit Montaigne, le « chômeur » aisé[6], l'*otiosus* lettré, ajoutons le philosophe dans sa tour. Paraît alors Philotimus le médecin, qui s'étonne et même s'indigne qu'un patient atteint de phtisie soit venu le consulter pour un « bobo » au doigt alors qu'il est en danger de mort ! Hanté par le souci de la santé publique, tout ce développement tisse des liens entre politique et médecine, à l'instar du chancelier Michel de l'Hospital qui, dans ses *Harangues* ou *Traités* (par exemple celui « De la Réformation de la Justice[7] »), invite les gouvernants à prendre modèle sur les médecins pour administrer au corps social des remèdes appropriés et surtout progressifs, d'abord doux, puis énergiques au besoin.

---

2 III, 9, 1476 / 945 B.

3 III, 9, 1477 / 946 B.

4 « Il me souvenait, de l'avoir vu vieil, en mon enfance, l'âme cruellement agitée de cette tracasserie publique » (III, 10, 1564 / 1006B) ; « En ce débat, par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles… » (II, 15, 1031 / 615A).

5 III, 9, 1476 / 945B.

6 « On accusait un Galba du temps passé de ce qu'il vivait oiseusement : Il répondit, que chacun devait rendre raison de ses actions, non pas de son séjour. Il se trompait : car la justice a connaissance et animadversion aussi, sur ceux qui chôment » (III, 9, 1477 / 946B).

7 Voir par exemple les *Œuvres inédites de Michel l'Hospital*, par P. J. S. Dufey, Paris, chez A. Boulland et C^e^, 1825, tome I, p. 17-19 (sur internet).

À une place certes plus modeste, Montaigne lui aussi a été magistrat. En tant que maire, il a écrit en jurade une remontrance au roi où il évoque entre autres choses la question de la pauvreté urbaine et de la mendicité qui lui est liée. S'en souvenir permet de mieux apprécier la mesure de salubrité publique qu'il semble appeler se ses vœux, toujours au début du chapitre « De la vanité » : « il y devrait avoir quelque coercition des lois, contre les écrivains ineptes et inutiles, comme il y a contre les vagabonds et fainéants : On bannirait des mains de notre peuple, et moi, et cent autres[8]. » Une telle censure ne s'exercerait donc pas contre des écrits subversifs, mais contre des écrits indigents. Le lecteur pourrait croire à une boutade, mais l'auteur l'en dissuade aussitôt : « Ce n'est pas moquerie. » Si ironie il y avait, cette brève remarque la tempère. Notre phrase de référence vient aussitôt après : « L'écrivaillerie semble être quelque symptôme d'un siècle débordé », autrement dit le signe ou marqueur pathologique d'un siècle « gâté », un siècle qui fait, comme Montaigne oisif, le « cheval échappé[9] », un siècle dont les *Essais* serait l'écrit le plus représentatif, le seul écrit, peut-être, que ce siècle puisse produire, écrit lui aussi malade, mais accordé à lui.

LES « SYMPTÔMES » DES *ESSAIS*

« Symptome » ou « simptome » : Montaigne écrit de sa main l'un et l'autre sur l'Exemplaire de Bordeaux. Ce vocable savant d'origine grecque inscrit la phrase commentée dans le cadre thématique de ces journées bâloises. Dérivé du verbe *sumpiptô* (tomber avec), le *sumptôma* est étymologiquement « ce qui coïncide ou concourt », ce qui se présente aux sens en même temps que d'autres phénomènes. Dans une communication sur la « séméiotique d'Ambroise Paré », Marie-Luce Demonet remarque comment, à partir de traductions de Galien, le symptôme a connu une sorte de « renaissance » dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle, par exemple chez Sylvius, dont Montaigne a suivi un temps les cours d'anatomie

8 III, 9, 1477 / 946B.
9 I, 8, 87 / 33A.

à Paris. Je renvoie à cet article[10] tous ceux qu'intéresse la distinction théorique entre « signe » et « symptôme » et qui voudraient compléter ou préciser utilement ce qui va être dit maintenant, à partir de Fernel et Joubert, tous deux médecins de son temps, des significations que Montaigne a pu donner à ce mot.

Jean Fernel appelle *symptoma* ce qui se signale à nos sens, en quelque lieu du corps que ce soit, comme une affection ou une anomalie *praeter naturam*, « outre-nature », et non *contra naturam*, « contre-nature », comme sont les prodiges et les monstres. Tout symptôme, dit-il, est signe, mais tout signe n'est pas symptôme. C'est le médecin qui, par son interprétation, fait d'un signe un symptôme. Fernel relève trois types de symptômes : la « simple affection du corps », les « lésions » et les « excréments viciés ». Voici ce qu'il dit d'un des vices relatifs à ces « excréments » : « Le vice de quantité, c'est quand les symptômes, au lieu de s'en tenir à une mesure naturellement juste, coulent trop abondamment ou trop parcimonieusement[11]. » Le verbe latin est *profluunt* : même image de flux que dans la métaphore du « siècle débordé » employée par Montaigne …

Traitant plus particulièrement des « signes » ou *indicia* révélateurs ou annonciateurs de la peste, Laurent Joubert en dresse une liste hétéroclite à la mode du temps : avortements fréquents de femmes, abandon de leurs nids par les oiseaux, poissons nauséabonds, chiens enragés, fruits insipides, vins troubles, prolifération de champignons, grouillement au sol de « puces, punaises, mouches, araignes, langoustes, papillons, crapaux, laisards, serpens, et surtout force vers et raines à queue[12]. » On dirait une corne d'abondance, mais chargée de fruits dégoûtants. L'image de ces bestioles envahissantes pourrait, comme on verra, s'appliquer aux petits écrits dont le pullulement signale, pour Montaigne, la présence ou l'imminence possible d'une peste généralisée.

---

10 Marie-Luce Demonet, « Du signe au symptôme : la séméiotique d'Ambroise Paré », E. Berriot-Salvadore et P. Mironneau, *Ambroise Paré (1510-1590). Pratique et écriture de la science à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, 2003, p. 229-247.

11 Jean Fernel, *Pathologia*, in *Medicina Universa*, 1544, livre II, « De symptomatis atque signis ». Je traduis ici « Quantitatis vitium est, quum justus naturæ modus in his minime tenetur, sed ea vel abundantius vele parcius profluunt » (Lugduni Batavorum [Leyden], F. Hackius, 1645, p. 392).

12 Laurent Joubert, *De peste*, 1567 (Lyon, J. Lertout, 1581, chap. IV, « Des signes de la peste future et présente », p. 22).

Dans les *Essais*, on trouve six fois le mot « symptôme », au singulier et au pluriel, tous au Livre III, pour moitié dans le texte de 1588 et pour moitié dans les textes postérieurs de l'Exemplaire de Bordeaux et de celle de 1595. Au chapitre 5, le mot désigne, au pluriel, toutes sortes de désordres publics produits par la jalousie, en particulier féminine, comme le souligne en ce lieu un vers de Virgile[13] : « haines intestines, monopoles [complots], conjurations ». Tels sont, dit Montaigne, les « symptômes ordinaires de cette maladie amoureuse ». Comme on ne saurait toutefois, à partir de l'existence avérée d'un complot, inférer à tout coup quelque jalousie extrême qui en serait la cause, peut-on parler de « symptômes », au sens médical du terme ? Ce qui est constaté ici, ce sont plutôt, me semble-t-il, les conséquences fréquentes d'un mal déjà identifié.

Au chapitre 9, à la faveur d'une comparaison, le regard du « médecin » porte sur le corps social tout entier sans passer par la médiation individuelle : « Qui sait, si Dieu voudra qu'il en advienne, comme des corps qui se purgent, et remettent en meilleur état, par longues et grièves maladies : lesquelles leur rendent une santé plus entière et plus nette, que celle qu'elles leur avaient ôté(e)[14] ? » Ce pronostic favorable est fondé sur la confiance en Dieu en même temps que sur l'expérience médicale. La suite immédiate tempère toutefois cet optimisme :

> Ce qui me pèse le plus, c'est qu'à compter les symptômes de notre mal, j'en vois autant de naturels, et de ceux que le ciel nous envoie, et proprement siens, que de ceux que notre dérèglement, et l'imprudence humaine y confèrent. Il semble que les astres mêmes ordonnent, que nous avons assez duré, et outre les termes ordinaires.

Le Dr Montaigne voit si bien les « symptômes » qu'il est capable d'en dresser la liste. On ne demandera pourtant pas de remède à celui qui sent bien qu'il y a maladie, mais qui ne peut pas en donner le nom, ni encore moins en établir la cause, que celle-ci, naturelle, engage la responsabilité des hommes, ou que, surnaturelle, elle soit à chercher du côté d'une intention divine ou d'une configuration astrale, conjecture qu'aucun médecin de l'époque n'exclut *a priori*. L'auteur envisage toutes ces hypothèses.

---

13 III, 5, 1354 / 865 B : « notumque, furens quid foemina possit » (*i.e.* « et l'on sait ce que peut une femme en furie »).

14 III, 9, 1501 / 961 B.

Au chapitre 12 perce une curiosité que d'aucuns pourraient juger malsaine ou cynique : « Comme je ne lis guère ès histoires, ces confusions, des autres états, sans regret de ne les avoir pu mieux considérer présent, ainsi fait ma curiosité, que je m'agrée aucunement [un peu], de voir de mes yeux, ce notable spectacle de notre mort publique, ses symptômes et sa forme. Et puisque je ne la saurais retarder, suis content d'être destiné à y assister, et m'en instruire[15]. » Rien de moins thérapeutique que ce consentement souriant à la maladie générale, quand elle paraît sans remède. Impuissant à soigner, Montaigne, en pur clinicien, se contente ici de relever les signes avant-coureurs d'une mort annoncée.

On trouve enfin au dernier chapitre deux occurrences du mot « symptôme ». Sur l'air bien connu de la vie comme voyage, la première concerne la vieillesse : « La goutte, la gravelle, l'indigestion, sont symptômes des longues années ; comme des longs voyages, la chaleur, les pluies, et les vents[16]. » Pour celui qui, par déni, veut ignorer son vieillissement, les « symptômes » le lui signalent, mais la vieillesse, comme la grossesse, n'étant pas une maladie, il n'est pas sûr que le mot soit ici pertinent, du moins pour nous. La seconde en revanche fait du mot étudié un emploi strictement médical :

> À faute de mémoire naturelle, j'en forge de papier. Et comme quelque nouveau symptôme survient à mon mal, je l'écris : d'où il advient, qu'à cette heure, étant quasi passé par toute sorte d'exemples : si quelque étonnement me menace : feuilletant ces petits brevets décousus, comme des feuilles Sibyllines, je ne faux plus de trouver où me consoler, de quelque pronostic favorable, en mon expérience passée[17].

Si elle ne propose aucune thérapeutique, la collection toute personnelle des « symptômes » déjà rencontrés a du moins une vertu apaisante dans la mesure où, par une comparaison entre l'état présent et tel épisode passé, elle permet de trouver, en cas de similitude, des raisons de patienter et d'espérer. Quant au mal, encore une fois non nommé, il s'agit peut-être de la maladie de la pierre, que Montaigne identifie ailleurs et dont, en auto-clinicien, il aura remarqué sur lui-même la diversité des symptômes. Peut-être mettait-il aussi cette information acquise par l'expérience à la

15 III, 12, 1624 / 1046 C.
16 III, 13, 1696 / 1089 C.
17 III, 13, 1701 / 1092 C.

disposition de ceux qui, comme lui et son père, étaient atteints de cette maladie, et ils étaient nombreux[18].

Dans la phrase de départ, enfin, « symptôme » me semble dépasser l'usage purement métaphorique. Ériger le signe de l'« écrivaillerie » en symptôme, c'est au moins dire la possibilité, si l'on considère la société comme corps, d'un regard quasi médical sur ce corps. Un regard quelque peu sociologique avant la lettre ?

UN SIÈCLE EN CRUE

Panta rhei, « toutes choses s'écoulent », comme les eaux d'un fleuve, déclarait, dit-on, Héraclite. Plus près de chez Montaigne, la modeste Lidoire coule et souvent déborde. C'est aussi le cas, un peu plus loin, de la Dordogne plus ample. Ces fréquentes inondations, le gentilhomme les connaît bien. Il doit en tenir compte quand il se rend à Bordeaux et qu'il lui faut faire le détour par la Garonne, au sud, au lieu de passer par Libourne. Voici ce qu'il dit à ce propos dans une lettre au maréchal de Matignon, avec qui il a pris rendez-vous un jour de février 1585 : « ne pouvant faire à cette heure, à cause des eaux débordées partout, ce chemin d'ici à Bordeaux en une journée, je m'en irai coucher à Faubrenet, près du port du Tourne, pour vous trancher chemin si vous partez cependant [en même temps][19]. »

18 L'un des livres conservés de la bibliothèque de Montaigne traitait de la « pierre » ou lithiase : J. Arculanus, *Practica particularium morborum omnium*, Venise, 1560, chap. 104, « De lapide ». Montaigne s'interroge sur la transmission héréditaire de cette maladie : « Quel monstre [prodige] est-ce, que cette goutte de semence de quoi nous sommes produits, porte en soi les marques, non de la forme corporelle seulement, mais des pensements et des inclinations de nos pères ? Cette goutte d'eau, où loge-t-elle ce nombre infini de formes ? » (II, 37, 1188 / 763 A).

19 Lettre de Montaigne à Matignon, [février 1585 ?] : « Ne pouvant faire à cette heure, à cause des eaux débordées partout, ce chemin d'ici à Bordeaux en une journée, je m'en irai coucher à Faubrenet, près du port du Tourne, pour vous trancher chemin si vous partez cependant, et me pourrai rendre mardi matin à Podensac pour y entendre ce qu'il vous plaira me commander. Si par ce porteur vous ne me changez d'assignation, je vous irai trouver mardi à Bordeaux sans passer l'eau qu'à la Bastide. » (Lettres de Montaigne, nº 21, version modernisée de l'édition numérique d'A. Legros, mise en ligne en 2013 par les Bibliothèques Virtuelles Humanistes, « Montaigne à l'œuvre », dir. M.-L. Demonet).

Dans les *Essais*, au chapitre « De la vanité », la crue devient image pour déplorer la disparition des repères : « en mon voisinage, nous sommes tantôt [depuis peu] par la longue licence de ces guerres civiles, envieillis en une forme d'état si débordée, / *Quippe ubi fas versum atque nefas :* [Où le juste et l'injuste sont intervertis – Virgile] : / qu'à la vérité, c'est merveille qu'elle se puisse maintenir[20]. » L'auteur s'étonne donc de voir l'ordre politique tenir bon malgré tout, comme dans la nature les rivières finissent par maintenir en gros leur cours après avoir franchi, voire modifié leurs berges et dévasté les terres alentour :

> Quand je considère l'impression que ma rivière de Dordoigne fait de mon temps, vers la rive droite de sa descente, et qu'en vingt ans elle a tant gagné, et dérobé le fondement à plusieurs bâtiments, je vois bien que c'est une agitation extraordinaire : car si elle fût toujours allée à ce train, ou dût aller à l'avenir, la figure du monde serait renversée : Mais il leur prend des changements : Tantôt elles s'épandent d'un côté, tantôt d'un autre, tantôt elles se contiennent[21].

Le propos de Montaigne s'inscrit ainsi non seulement dans une histoire de courte puis longue durée, mais aussi dans une géographie régionale. Cette évocation se trouve au début du chapitre « Des cannibales », « nation » dont la fin prévoie d'ailleurs la « ruine[22] ».

Ruine, trouble, flux incontrôlé, le tressage de ces trois motifs se trouvait déjà en 1580 dans une évocation inquiète de ce qu'il pouvait advenir du royaume de France, ce vénérable édifice ébranlé par les réformateurs, puis par leurs adversaires :

> Ceux qui donnent le branle à un état, sont volontiers les premiers absorbés en sa ruine. Le fruit du trouble ne demeure guère à celui qui l'a ému ; il bat et brouille l'eau pour d'autres pêcheurs. La liaison et contexture de cette monarchie et ce grand bâtiment, ayant été démis et dissous, notamment sur ses vieux ans par elle, donne tant qu'on veut d'ouverture et d'entrée à pareilles injures[23].

L'eau pénètre et disloque, élargissant à chaque assaut la brèche. Un pas de plus, en 1588, et c'est l'apocalypse :

---

20 III, 9, 1492-1493 / 956 B.
21 I, 30, 316 / I, 31, 204 B.
22 « De ce commerce naîtra leur ruine, comme je suppose qu'elle soit déjà bien avancée » (I, 30, 332 / I, 31, 213 A).
23 I, 22, 183 / I, 23, 119 B.

> tournons les yeux partout, tout croule autour de nous : En tous les grands états, soit de Chrétienté, soit d'ailleurs, que nous connaissons, regardez-y, vous y trouverez une évidente menace de changement et de ruine : Les astrologues ont beau jeu, à nous avertir, comme ils font, de grandes altérations, et mutations prochaines : leurs divinations sont présentes et palpables, il ne faut pas aller au ciel pour cela[24].

Chacun peut donc détecter dans son environnement les indices annonciateurs d'une catastrophe en quelque sorte planétaire. Nul besoin de « prognostications », dit en somme Montaigne, toujours dans « De la vanité », il suffit d'ouvrir les yeux.

Pour nous apprendre à les ouvrir, rien de tel que l'histoire, en particulier la mieux connue des lettrés de son époque, celle de l'Antiquité. « Quand écrivîmes-nous tant, que depuis que nous sommes en trouble ? quand les Romains tant, que lors de leur ruine ? » Ce parallélisme n'est pas de pure forme. Formel, il l'est, certes, par la reprise sonore des adverbes « quand » et « tant » qui lient et scandent fortement les deux propositions, mais c'est pour mettre en valeur une similitude entre la Rome tardive et la France des guerres civiles : dans les deux cas, il y aurait donc eu, dit Montaigne, prolifération d'écrits. Par exemple tous ceux qu'il lui arrive d'égratigner au passage : livres de grammaire, poèmes encomiastiques, préfaces d'éditeurs, commentaires de commentaires … N'étant ni antiquisant ni historien du livre, je ne saurais dire si ce constat repose sur des réalités aujourd'hui quantifiables. Il s'appuie en tout cas sur un *topos* bien connu, celui de la décadence ou chute de Rome, ou plutôt ici de sa « ruine ». Le mot est le même que celui qu'on trouve à la fin du titre d'un célèbre recueil de Du Bellay, paru trente ans auparavant : *Antiquitez de Rome contenant une generale description de sa grandeur, et comme une deploration de sa ruine*[25].

La « ruine », pour Montaigne, c'est ce qui croule, mais aussi ce qui coule, un solide qui se désagrège, puis se dissout, tandis que l'eau, se chargeant de matière, devient « trouble ». Si l'on passe de l'adjectif au substantif, « trouble », c'est précisément le mot qui achève la première proposition comme le mot « ruine » achève la seconde. La question que l'exact parallélisme pose est celle de la validité d'un possible pronostic : le « trouble » où nous sommes pourrait bien annoncer notre « ruine ».

24 III, 9, 1500 / 961 B.

25 Joachim Du Bellay, *Antiquitez de Rome…*, Paris, F. Morel, 1558.

Et quand un lecteur du temps lit « trouble » au singulier, il entend bien évidemment aussi « troubles » au pluriel, c'est-à-dire cette période des guerres civiles de religion qui, rappelons-le, sont la toile de fond des *Essais*. Durant sa maturité et jusqu'à sa mort, Montaigne n'a pas connu autre chose.

MONTAIGNE ÉCRIVAILLEUR ?

Le point nodal de la comparaison entre les deux « siècles », c'est donc l'écriture, autrement dit l'un des foyers autour desquels, pendant vingt ans, tourne et retourne ce livre singulier dont l'auteur ne cesse de s'interroger à son propos : pourquoi écrire ? pour qui ou à qui écrire ? où et quand écrire ? comment écrire ? faut-il écrire soi-même ou dicter à autrui ? que faut-il écrire, ou ne pas écrire ? qu'est-ce qu'écrire, enfin, pour un auteur digne de ce nom, qui ne se contente pas d'être un commentateur ? Si ces questions trouvent parfois leurs réponses dans le « registre de durée » des *Essais* tenu pendant vingt ans, celles-ci sont toujours en suspens, en transit, quelque peu différentes d'une édition à l'autre. Montaigne se les pose à lui-même, mais il les pose aussi à son époque dans la phrase de référence. L'envie d'écrire ne serait-elle pas par hasard, pour lui comme pour ses contemporains, une sorte de prurit, de démangeaison à laquelle il donne le nom d'« écrivaillerie » ?

L'« écrivaillerie » est à l'écrit ce que la « criaillerie » est au cri : dans l'un et l'autre cas, on finit par ne plus lire ou ne plus écouter l'auteur ou le maître qui, en s'y livrant trop souvent, perd toute autorité, dans tous les sens du terme. On trouve aussi « écrivailleur » dans les *Essais*, pour distinguer la qualité de jugement et de style d'un Jean Bodin par rapport à la « tourbe des écrivailleurs de son siècle[26] », ou comme il est précisé ailleurs, des « écrivains indiscrets de notre siècle, qui parmi leurs ouvrages de néant, vont semant des lieux entiers des anciens auteurs pour

26 « Jean Bodin est un bon auteur de notre temps, et accompagné de beaucoup plus de jugement que la tourbe des écrivailleurs de son siècle, et mérite qu'on le juge et considère. » (II, 32, 1122 / 722A).

se faire honneur[27] ». Montaigne – et il l'avoue – n'est pas exempt d'un tel travers. Rappelons ici par parenthèse qu'à ses yeux comme à ceux de ses contemporains est « écrivain » celui qui dans ses écrits instruit ses lecteurs d'un savoir éprouvé par l'expérience, qu'il fasse « profession de lettres », ou bien qu'il soit médecin, jurisconsulte, théologien, homme de guerre ou ambassadeur[28]. Marie de Gournay emploiera à son tour, dans sa longue préface, le mot méprisant d'« écrivailleurs » à l'encontre de ceux qui décochent contre elle et son père d'alliance leurs misérables petits écrits satiriques. Ce sont, dit-elle aussi, de « chétifs brouillons », de « petits faiseurs d'invectives et de pasquils[29] ». Si l'on se réfère à la suite du chapitre « De la vanité », Montaigne n'entend pas ce mot de la sorte :

> Je vis […] il y a quelques années, qu'un personnage, de qui j'ai la mémoire en recommandation singulière, au milieu de nos grands maux, qu'il n'y avait ni loi, ni justice, ni magistrat, qui fît son office : non plus qu'à cette heure : alla publier je ne sais quelles chétives réformations, sur les habillements, la cuisine et la chicane[30].

L'auteur fait-il allusion ici à Benoist de Lagebaston, premier président du Parlement de Bordeaux, comme l'avait noté sur son exemplaire Florimont de Raemond[31] ? Ou bien au chancelier de L'Hospital, qui passe pour avoir rédigé entre 1563 et 1567 les édits du jeune roi Charles IX, en particulier des édits « portant règlement sur la réformation des habits », ou « touchant la superfluité des habits », ainsi que des « ordonnances sur l'interprétation de ces édits », par exemple sur

27 I, 25, 225 / I, 26, 147 A.

28 « À la lecture des histoires, qui est le sujet de toutes gens, j'ai accoutumé de considérer qui en sont les écrivains : Si ce sont personnes, qui ne fassent autre profession que de lettres, j'en apprends principalement le style et le langage : si ce sont Médecins, je les crois plus volontiers en ce qu'ils nous disent de la température de l'air, de la santé et complexion des princes, des blessures et maladies : si Jurisconsultes […] » (I, 16, 113-114 / I, 17, 73 A).

29 *Préface sur les Essais de Michel, Seigneur de Montaigne, par sa Fille d'Alliance*, éd. Céard et *al.*, *op. cit.*, p. 32.

30 III, 9, 1478 / 947 B.

31 Jacques Benoist de Lagebaston signe par exemple en tant que président l'arrêt du Parlement du 22 janvier 1578 « fixant le prix de certaines étoffes, d'effets servant à l'habillement, de leur façon et de diverses denrées » (*Archives de la Gironde* 47, 1912, p. 181-185). Les notes marginales de Florimont de Raemond, ami de Montaigne et son successur au Parlement de Bordeaux ont été recopiées par François de Lamontaigne sur un exemplaire de l'édition Coste des *Essais*, dont les fac-similés ont été mis en ligne par les Bibliothèques Virtuelles Humanistes.

l'usage superflu du taffetas et autres ouvrages de soie par les femmes des officiers qui ne sont que « demoiselles[32] » ? Quoi qu'il en soit des sources de son information, Montaigne, lucide à l'égard des conduites politiques, juge que ces écrits superflus ne sont qu'« amusoires de quoi on paît un peuple malmené, pour dire qu'on ne l'a pas du tout mis en oubli[33]. »

Le royaume va mal, très mal même. L'auteur des *Essais* en parle comme d'un corps menacé de démembrement, d'écartèlement : « ceci aussi me pèse, que le plus voisin mal, qui nous menace, ce n'est pas altération en la masse, entière et solide, mais sa dissipation et divulsion[34] », autrement dit, en langage de médecin ou de bourreau, l'arrachement des membres, le déchirement des tissus (*dissipo*, en latin, c'est disperser, mettre en pièces ; *divello*, au parfait *divulsi*, c'est tirer en sens contraire jusqu'à la rupture). Tel est, ajoute l'auteur, « l'extrême de nos craintes ». En filigrane on devine les corps de ces suppliciés dont l'image hante peut-être l'ancien magistrat, si ennemi de la douleur comme de la cruauté. C'est ce spectacle effroyable qu'il a devant les yeux quand il juge de son siècle, et il sombre alors avec lui. Ailleurs pourtant, après avoir laissé percer une crainte tout eschatologique, il prend la distance du sage par rapport à l'histoire :

> À voir nos guerres civiles, qui ne crie que cette machine se bouleverse, et que le jour du jugement nous prend au collet, sans s'aviser que plusieurs pires choses se sont vues, et que les dix mille parts du monde ne laissent pas de galler le bon temps cependant ? Ce sera beaucoup si d'ici à cent ans on se souvient en gros, que de notre temps il y a eu des guerres civiles en France[35].

Ainsi va et vient le « jugement qui balance », à la façon des pyrrhoniens, comme il est écrit sur une poutre de la fameuse « librairie » de Montaigne[36].

---

32 François-Jacques Chasles, *Dictionnaire universel, chronologique et historique de Justice, Police et Finances*, en trois volumes, Paris, C. Robustel, 1725, sur internet (voir en particulier la rubrique « Habits », au volume II).

33 III, 9, 1478 / 947 B.

34 III, 9, 1500 / 962 C.

35 I, 25, 242 / I, 26, 157 A.

36 *IVDICIO ALTERNANTE*. Voir A. Legros, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000, p. 19.

La question de l'« écrivaillerie » comme possible symptôme est importante pour celui qui juge que les vrais auteurs sont rares et qui sait que ses propres écrits s'apparentent bien souvent à des commentaires, même libres : « tout fourmille de commentaires, d'auteur il en est grand cherté [rareté][37]. » Suis-je, moi Montaigne, un auteur digne de ce nom ? Ou bien n'ai-je jamais été qu'un « écrivailleur », le symptôme commun d'une société malade, quelqu'un qui croit écrire quand il ne fait que « babiller », un parasite en somme, dont l'« embesognement oisif » n'est d'aucune utilité pour la société ? Et cependant, il arrive à l'auteur de penser que son livre, outre sa singularité, peut encore être utile, vain sans doute, mais non pas inepte. Aussi continue-t-il jusqu'au bout à écrire et à publier, sans être toujours bien sûr de la qualité de ce qu'il écrit : « Pour moi, je ne juge la valeur d'autre besogne, plus obscurément que de la mienne : et loge les *Essais* tantôt bas, tantôt haut, fort inconstamment et douteusement[38]. » Voilà ce qui se joue, me semble-t-il, dans la réflexion sur l'« écrivaillerie » comme symptôme.

Récemment le mot « troubles » a ressurgi sur les ondes pour évoquer la possibilité de guerres civiles en France. Il en est de même de « symptôme », réapparu dans la bouche de journalistes et de sociologues pour rendre compte de certaines manifestations qui ont lieu chaque semaine dans ce même pays, mais aussi des élections qui les ont précédées… Je voudrais, pour finir, prolonger et actualiser le propos de Montaigne tout en lui conservant sa substance et son air : quand écrivîmes-nous tant, quand publiâmes-nous tant, débattîmes-nous, colloquâmes-nous, tweetâmes-nous tant que depuis que nous sommes nous aussi « en trouble » ? Se glissant jusque dans l'image, le texte écrit est en train d'envahir notre champ visuel : smartphones, affiches ou fenêtres publicitaires, notices pharmaceutiques toujours plus longues, brochures touristiques et livrets d'entretien en plusieurs langues, emballages de produits alimentaires saturés d'informations presque illisibles, chaînes d'information en continu où le texte en vient à occulter une partie de l'image, etc. La prolifération textuelle produite par « notre siècle » ne serait-elle pas par hasard, elle aussi, le

37 III, 13, 1663 / 1069 C.
38 III, 8, 1469 / 939 B.

symptôme, parmi d'autres, de quelque maladie, cette fois universelle, maladie d'un « système », comme on dit aujourd'hui, et non plus seulement d'un ou plusieurs pays ?

Alain Legros
Centre d'études supérieures
de la Renaissance
Université de Tours

LA SANTÉ DES ÉTATS SELON MONTAIGNE

Nous aimerions poursuivre ici les réflexions émises dans un récent article intitulé « Montaigne et les maladies sociales de son temps », publié dans les *Montaigne Studies* (2020), en introduction à un numéro spécial portant sur « Montaigne, la maladie et la médecine ». Toutefois, nous concentrerons nos remarques uniquement sur la notion de santé appliquée à l'État chez Montaigne. En effet, l'auteur des *Essais* associe à plusieurs reprises l'État – ou le gouvernement – à un organisme vivant qui, de son temps, subit des contrecoups violents produits par les « troubles » religieux et politiques qui mettent en péril sa survie. Le maintien de l'État – en tant que corps politique – devient alors une question de prophylaxie publique. Chez Montaigne, la même règle de vie (et de mort) s'applique à la fois au corps humain et au corps politique qu'est l'État : « Les maladies et conditions de nos corps se voyent aussi aux estats et polices ; les royaumes, les republiques naissent, fleurissent et fanissent de vieillesse, comme nous » (II, 23, 682)[1] écrit l'auteur des *Essais*. On sait qu'il s'intéresse aussi à la santé humaine et par conséquent aux maladies qui perturbent le bon fonctionnement des corps[2], mais il est aussi important de souligner que, dans l'œuvre de Montaigne, le corps particulier et individuel s'inscrit fréquemment dans un milieu plus large qui prend en compte, par extension, le politique et le social.

L'État et le gouvernement semblent suivre la même logique de crise et de décrépitude que le corps humain. Leur conservation ressort par exemple d'un contrôle presque médical et suppose une bonne compréhension du fonctionnement de ses différents organes. C'est presque une question

1 Nous citons les *Essais* dans l'édition Villey-Saulnier publiée par les Presses Universitaires de France.

2 Sur Montaigne, la médecine, et la santé en général, voir les travaux de Dominique Brancher, notamment son récent article sur « L'anthropologie médicale sous le régime de l'essai : les complexions de Montaigne », *Montaigne Studies*, vol. 32, 2020, p. 51-66. Voir aussi Sergio Solmi, *La Santé de Montaigne*, Paris, Allia, 1993 ; et François Batisse, *Montaigne et la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

de régulation organique. Le mal peut ainsi toucher différentes parties par un effet de métastase. Sur le plan politique, débordement, licence, émeute, soulèvement et sédition représentent les causes principales des déséquilibres qui peuvent conduire à ce que l'on pourrait définir comme une morbidité sociale inhérente à l'époque où Montaigne rédige ses *Essais*. Il est suffisamment explicite à ce sujet :

> La conservation des estats est chose qui vray-semblablement surpasse nostre intelligence. C'est, comme dict Platon, chose puissante et de difficile dissolution qu'une civile police. Elle dure souvent contre des maladies mortelles et intestines, contre l'injure des loix injustes, contre la tyrannie, contre le desbordement et ignorance des magistrats, licence et sedition des peuples (III, 9, 959).

À plusieurs reprises, Montaigne s'étonne de la résistance et de la coriacité inouïes du corps politique qui, malmené de façon incessante, que cela soit par le peuple ou ses dirigeants, s'accommode des maux qui l'affaiblissent sans pourtant le faire disparaître. La révolte de la gabelle à Bordeaux en 1548 représente un bon exemple de ces déséquilibres soudains qui affectent l'existence des institutions. On sait que, en réponse à cette sédition, la ville avait du jour au lendemain perdu ses privilèges et fut sévèrement sanctionnée par Henri II. Le corps politique fut bien proche d'une mort voulue par le roi. La société pouvait à tout instant basculer de la stabilité vers le chaos, comme le font les maladies qui affectent spontanément notre système immunitaire. Pourtant, Bordeaux retrouva bientôt ses privilèges et le père de Montaigne occupa même la tête de la ville en qualité de maire (élu en 1554) peu de temps après cette crise politique sans précédent.

Dans un passage clé des *Essais*, Montaigne parle de l'État comme d'un corps vivant susceptible de maladies, au même titre que le corps humain. La santé de l'État devient ainsi la préoccupation centrale du politique et de ses institutions qu'il faut préserver. Il s'agit alors de prévenir les « accidents » qui pourraient nuire à son bon fonctionnement et surtout à la stabilité sociale. Il faut par exemple obéir à son corps comme on obéit aux lois :

> la discipline ordinaire d'un Estat qui est en sa santé, ne pourvoit pas à ces accidens extraordinaires : elle presuppose un corps qui se tient en ses principaux

> membres et offices, et un commun consentement à son observation et obeïssance. L'aller legitime est un aller froid, poisant et contraint, et n'est pas pour tenir bon à un aller licencieux et effrené. On sçait qu'il est encore reproché à ces deux grands personnages, Octavius et Caton, aux guerres civiles l'un de Sylla, l'autre de Cesar, d'avoir plustost laissé encourir toutes extremitez à leur patrie, que de la secourir aux despens de ses loix, et que de rien remuer. Car, à la verité, en ces dernieres necessitez où il n'y a plus que tenir, il seroit à l'avanture plus sagement fait de baisser la teste et prester un peu au coup que, s'ahurtant outre la possibilité à ne rien relascher, donner occasion à la violance de fouler tout aux pieds ; et vaudroit mieux faire vouloir aux loix ce qu'elles peuvent, puis qu'elles ne peuvent ce qu'elles veulent. (I, 23, 122)

Corps vivant propice à des agitations sociales, l'État demande une constante attention, car il éprouve naturellement des dérèglements que les princes et les hommes politiques se doivent de contenir pour prévenir sa disparition. Le chaos social, voire l'anarchie et donc l'insécurité, représente le danger majeur d'un corps politique malade dont on aurait perdu le contrôle. Pour Montaigne, le rôle des hommes politiques est en quelque sorte identique à celui des médecins, car il requiert une attention particulière et constante au chevet d'un patient pour maîtriser les incessants accès de fièvre qui perturbent la santé publique. Le mouvement perpétuel du corps de l'État a ainsi besoin d'être réglé afin qu'il puisse conserver une certaine constance lui permettant d'éviter les extrêmes nuisibles à son bon fonctionnement. Ce mouvement naturel des États requiert une gestion pragmatique et non idéologique des phénomènes qui perturbent son accroissement.

Dans *Le Prince*, Machiavel avait déjà mis en avant les métaphores médicales pour enseigner au Prince les remèdes nécessaires à la conservation de l'État. Les désordres sociaux étaient pour le Florentin inévitables et il recommandait pour sa part une série de « remèdes » qu'il avait déjà repéré dans la gestion romaine du politique. Ainsi, dans le chapitre III de son traité politique, « Des principautés mixtes », il utilise une métaphore médicale pour anticiper les maux qui frappent l'État :

> Mais si on attend qu'ils s'approchent [les désordres], la médecine vient trop tard, car la maladie est devenue incurable. Et il advient en ce cas comme de ceux qui ont les fièvres étiques, desquels, au dire des physiciens, au commencement le mal est aisé à guérir mais difficile à connaître, mais, n'ayant été ni reconnu ni guéri, devient, avec le progrès du temps, facile à connaître et difficile à curer. De même en est-il dans les affaires d'État, car prévoyant de loin les

> maux qui naissent, ce qui n'est donné qu'au sage, on y remédie vite. Mais quand, pour ne pas les avoir vus, on les laisse croître assez pour qu'un chacun les voie, il n'est plus de remède[3].

Au chevet d'un malade, le Prince doit anticiper les dérèglements (fièvres) de l'État avant que la maladie inhérente au politique ne devienne incurable. La médecine comme la politique conduisent à une science de l'anticipation, une sorte d'accompagnement permanent d'un corps troublé par les agitations qui le secouent. C'est souvent une question d'équilibre entre les humeurs[4]. La théorie médicale des « humeurs » permet en effet une analogie directe avec les dérèglements politiques qui marquent la Renaissance. Ces agitations politiques, comme l'écrit Sandro Landi au sujet de Machiavel, permettent un usage fréquent des métaphores médicales pour aborder les dysfonctionnements de l'État, car « la métaphore médicale fait partie d'un code commun, largement implicite, pouvant véhiculer des connaissances sur l'État et les réactiver en fonction de solutions à des problèmes spécifiques[5] ».

La vision d'un État en mouvement perpétuel correspond en fait assez bien à l'idée que se fait Montaigne du macrocosme et du microcosme. L'État et l'homme partagent la même nécessité qui consiste à s'adapter sans cesse aux mouvements qui les perturbent. L'auteur des *Essais* parle ainsi du « bransle du monde » (I, 26, 160) ; ce même « bransle » s'étend de façon similaire aux pratiques sociales : « Notamment aux affaires politiques, il y a un beau champ ouvert au bransle et à la contestation » (II, 17, 655). Le même modèle – une sorte de pulsion naturelle déréglant l'équilibre des humeurs – s'applique par extension au corps humain : « Nous tressuons, nous tremblons, nous pallissons et rougissons aux secousses de nos imaginations et renversez dans la plume sentons nostre

3 Machiavel, *Le Prince*, éd. Edmond Barincou, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1952, p. 295. Sur le rapport entre les pensées politiques de Machiavel et de Montaigne, on consultera notamment Philip Knee, « La critique de la politique dans les *Essais* : Montaigne et Machiavel », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 33, nº 4, 2000, p. 691-722.

4 Sur l'importance des humeurs se rapportant au caractère des hommes, voir notre étude : « Pour une typologie de la mélancolie à la Renaissance : *Des maladies mélancholiques* (1598) de Du Laurens », dans Luisa Secchi Tarugi (dir.), *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Milan, Nuovi Orizzonti, 1999, p. 355-366.

5 Sandro Landi, « Purger le peuple. Du pouvoir cognitif de la métaphore médicale chez Machiavel », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 45, nº 1, 2017, p. 187-212 (ici p. 191).

corps agité à leur bransle, quelques-fois jusques à en expirer » (I, 21, 98). Le modèle médical offre ici l'avantage d'être compris plus facilement par le lecteur habitué aux différentes maladies qui marquent son existence particulière.

De plus, on retrouve dans ce modèle médical qui s'applique à l'État et à son gouvernement une position politique chère à Montaigne, position qu'il essaya lui-même de mettre en pratique lorsqu'il occupa les fonctions de maire et de gouverneur de la ville de Bordeaux – des postes qu'il jugea bon de faire apparaître (certainement encouragé par son éditeur, Simon Millanges) sur la page de titre de l'édition de 1582 des *Essais*. Le gouverneur-médecin voulait à son tour « essayer » un nouveau remède afin de s'opposer à « la malignité et maladie des jugements d'aujourd'huy » (III, 9, 980). Le médecin en chef certes échoua à apaiser la douleur de son temps : « Je n'ay point eu cett'humeur inique et assez commune, de desirer que le trouble et maladie des affaires de cette cité rehaussast et honnorat mon gouvernement : j'ay presté de bon cueur l'espaule à leur aysance et facilité. Qui ne me voudra sçavoir gré de l'ordre, de la douce et muette tranquillité qui a accompaigné ma conduitte » (III, 10, 1023-1024), mais on peut néanmoins lui concéder d'avoir tenté de minimiser ce mal nouveau des guerres de religion, ou du moins d'avoir proposé un *modus operandi* permettant de s'en accommoder dans la vie quotidienne. Apprendre à vivre avec les maladies du temps était bel et bien une obligation. Si les mouvements sont inévitables, il faut alors accepter la maladie qui secoue notre existence, car, comme l'écrit Montaigne, « [o]n doit donner passage aux maladies » (III, 13, 1088). L'époque où Montaigne rédigea ses *Essais* (entre 1572 et 1592) était propice à l'expérimentation prophylactique.

Afin de mieux comprendre l'approche médicale appliquée à la santé des États à la fin du XVI^e^ siècle, nous devons nous tourner vers un autre texte contemporain des *Essais*, à savoir *De la raison d'État* (1589-1598) de Giovanni Botero. Montaigne n'a certes pas lu Botero, mais on trouve chez ce dernier auteur de nombreuses expressions qui nous permettent de mieux comprendre ce qui, depuis Machiavel, semble être dans l'air du temps, à savoir l'application d'un discours médical au gouvernement des États. Ainsi, dans une section intitulée « Des causes de la ruine des États », Botero établit une distinction fondamentale entre les causes intrinsèques et extrinsèques qui conduisent à la ruine des États. Il parle

à son tour d'une corruption naturelle du corps de l'État et des violences produites par ces corruptions qui produisent une dégénérescence pouvant mener à la disparition du corps politique. Il s'interroge ensuite sur ce qu'il appelle les causes les plus pernicieuses qui conduisent à la corruption de l'État. Pour lui, le plus grand danger pour la survie de l'État est de nature interne, « parce qu'il arrive rarement que des forces extérieures ruinent l'État qui n'ait été auparavant corrompu par des causes intrinsèques[6] ».

Cette corruption de l'intérieur de l'État – c'est-à-dire principalement les guerres civiles – conduit à une maladie nouvelle bien plus destructrice que les invasions et conflits de type externe (causes extrinsèques de la ruine des États chez Botero). L'analogie médicale pour décrire une maladie sans cause extrinsèque est également utilisée par Montaigne qui qualifie à deux reprises les guerres civiles de « maladies populaires » (I, 55, 315 ; III, 12, 1041). Les guerres civiles – formées de l'intérieur d'un État – sont comparables aux maladies héréditaires ou congénitales issues d'une forme d'atavisme culturel ou familial. Montaigne connaît assez bien ce sujet puisqu'il souffre lui-même de la maladie de la pierre héritée de son père[7]. Cette maladie inhérente au corps familial l'habite et le fait souffrir sans qu'il en soit « responsable », et donc capable d'en comprendre la cause originelle. Il en va de même pour la « police » de son temps. Le mal se résume alors à un simple constat. Il faudrait apprendre à « supporter » (mot utilisé par Montaigne) au mieux des secousses héréditaires qui nous échappent mais réapparaissent de génération en génération. On peut toutefois s'adapter à une situation chronique et vivre dans un état de morbidité récurrent. Dans « De la vanité », Montaigne développe cette idée :

> Nostre police se porte mal ; il en a esté pourtant de plus malades sans mourir. Les dieux s'esbatent de nous à la pelote, et nous agitent à toutes mains : *Enimvero Dii nos homines quasi pilas habent.* Les astres ont fatalement destiné l'estat de Romme pour exemplaire de ce qu'ils peuvent en ce genre. Il comprend en soy toutes les formes et avantures qui touchent un estat : tout ce que l'ordre y peut et le trouble, et l'heur et le malheur. Qui se doit desesperer de sa

6 Giovanni Botero, *De la raison d'État*, trad. Pierre Benedittini et Romain Descendre, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 2014, p. 71.

7 Voir le livre d'Olivier Pot, *L'Inquiétante étrangeté. Montaigne : la pierre, le cannibale, la mélancolie*, Paris, Honoré Champion, 1993.

> condition, voyant les secousses et mouvemens dequoy celuy-là fut agité et qu'il supporta ? Si l'estendue de la domination est la santé d'un estat (dequoy je ne suis aucunement d'advis et me plaist Isocrates qui instruit Nicoclès, non d'envier les Princes qui ont des dominations larges, mais qui sçavent bien conserver celles qui leur sont escheues), celuy-là ne fut jamais si sain que quand il fut le plus malade. La pire de ses formes luy fut la plus fortunée. À peine reconnoit-on l'image d'aucune police soubs les prémiers Empereurs : c'est la plus horrible et espesse confusion qu'on puisse concevoir. Toutesfois il la supporta et y dura, conservant non pas une monarchie resserrée en ses limites, mais tant de nations si diverses, si esloignées, si mal affectionnées, si desordonnéement commandées et injustement conquises [...]. Tout ce qui branle ne tombe pas. La contexture d'un si grand corps tient à plus d'un clou. Il tient mesme par son antiquité : comme les vieux bastimens, ausquels l'aage a desrobé le pied, sans crouste et sans cyment, qui pourtant vivent et se soustiennent en leur propre poix (III, 9, 960).

L'État en a vu d'autres, pourrait-on dire. Montaigne va jusqu'à défendre l'idée que la « santé d'un État » peut sortir bonifiée par les crises successives qui la tourmente. Le mal combat le mal selon le principe d'une vaccination qui consiste à inoculer un poison en petite dose pour immuniser le corps. En ce sens, Montaigne demeure optimiste sur l'avenir politique de son pays. Sa propre expérience médicale (les souffrances produites par la maladie de la pierre) lui permet d'inférer que la maladie rend en fait le corps plus fort[8]. La conclusion est claire : « Tout ce qui branle ne tombe pas ». L'État suit la même logique et pourra à son tour sortir immunisé des crises intrinsèques que représentent les guerres civiles qui se suivent de façon de plus en plus violentes tout au long de la rédaction de ses *Essais*.

On retrouve là une idée largement développée dans les *Essais*, à savoir que le corps (particulier ou politique) ne connaît jamais la stabilité et sort fréquemment renforcé des mouvements qui l'agitent. On pourrait même inférer de cette approche que la corruption naturelle des corps est inévitable, car elle contribue à l'immunisation de phénomènes plus nuisibles. Montaigne écrit ainsi que « [n]ous ne sommes jamais sans maladie » (II, 12, 569). C'est donc un moindre mal dont il faut

8 L'écriture du corps chez Montaigne déborde souvent sur des considérations politiques, voire philosophique. Voir à ce sujet notre étude : « L'écriture du corps dans les *Essais* de Montaigne, ou quand la médecine se met au service de la philosophie », dans Giovanni Dotoli (dir.), *Écriture et Anatomie : Médecine, Art, Littérature*, Fasano & Paris, Schena Editore & Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004, p. 95-109.

se satisfaire. Sur ce point, Montaigne accepte les maladies qui, dit-il, rendent le corps plus fort : « On doit donner passage aux maladies ; et je trouve qu'elles arrestent moins chez moy, qui les laisse faire ; et en ay perdu, de celles qu'on estime plus opiniastres et tenaces, de leur propre decadence, sans ayde et sans art, et contre ses reigles » (III, 13, 1088). Toutefois, s'ils sont inévitables, les mouvements (maladies) ont besoin d'être tempérés. Ce sont les extrêmes qui nuisent au corps individuel comme à l'État, car Montaigne vise ici non seulement les positions politiques outrancières de la Ligue et des ultra-catholiques, mais aussi celles des « religionnaires », partisans jusqu'au-boutistes d'une confrontation armée avec le pouvoir en place.

Face à ces extrêmes préjudiciables à la santé publique, Montaigne choisit résolument la modération et préfère un État que l'on pourrait qualifier de « centriste ». Sa position est en accord avec celle de Botero qui conclut lui aussi que « Les États moyens sont les plus susceptibles de durer, parce qu'ils ne sont exposés ni à la violence qu'attire une grande faiblesse, ni à l'envie que suscite la grandeur ; et parce que les richesses et la puissance y sont modérées, les passions y sont aussi moins véhémentes[9] ». Cette forme de modération politique devient un véritable credo dans les *Essais* et traverse de nombreux chapitres, surtout après 1585. Certes, la modération, sur le plan politique ainsi que sur le plan de la santé personnelle, peut avoir des inconvénients. Montaigne est conscient que ses recommandations ne sont pas dans l'air du temps :

> J'encorus les inconveniens que la moderation aporte en telles maladies. Je fus pelaudé à toutes mains : au Gibelin j'estois Guelphe, au Guelphe Gibelin ; quelqu'un de mes poëtes dict bien cela, mais je ne sçay où c'est. La situation de ma maison et l'acointance des hommes de mon voisinage me presentoient d'un visage, ma vie et mes actions d'un autre (III, 12, 1044).

Ce passage largement commenté par la critique nous semble ici intéressant, car il associe explicitement la position politique de Montaigne durant les guerres de religion comme le seul moyen de lutter contre une maladie qui, comme une forte fièvre, pousse aux extrêmes.

Le mot clé est bien *modération*, car face aux mouvements imprévisibles d'un corps politique affaibli par les guerres civiles, tout se résume à une question de gestion, de compromis et d'adaptation à des situations

9 Botero, *op. cit.*, p. 75.

devenues incontrôlables. Si l'on ne peut contenir totalement la maladie inhérente à toute forme de gouvernement, on doit néanmoins modérer les agitations et débordements. Il est même possible de trouver une sorte d'équilibre dans le mouvement, comme le constate à plusieurs reprises Montaigne. Sa vision politique se rapproche fortement du modèle de santé personnel mis en avant dans le chapitre « De l'experience ». La métaphore médicale liée à la gestion des États s'applique désormais au projet montaignien de l'écriture, notamment à la forme de l'essai, elle-même taraudée par toutes sortes de fièvres stylistiques qui font son originalité et son exception. S'adapter aux situations qui se présentent devient une ligne de conduite à la fois littéraire et politique pour Montaigne ; ces deux sphères étant liées par un modèle médical qui met en avant l'adaptation, l'accommodation, et le pragmatisme. Montaigne recommande une forme de réalisme utilitaire qui signale une attitude moderne devant une réalité que le simple individu ne peut que subir. Les épidémies comme les agitations religieuses et politiques se propagent sans que nous puissions intervenir directement. Il est néanmoins possible de les gérer au jour le jour, de vivre avec. Il s'agit alors de s'adapter personnellement à ces mouvements immaîtrisables. Cette pratique de familiarisation et de proximité quotidienne avec le mal représente non seulement l'idée que se fait Montaigne de la santé, mais aussi du gouvernement des États, de façon plus générale.

Dans le chapitre « De la valeur » (Live II de *De la raison d'État*), Botero introduit l'idée de prudence pour conserver le corps de l'État et associe le corps du Prince au bon fonctionnement de son gouvernement :

> il est donc souhaitable que le prince soit bien fait de sa personne, de complexion saine et gaillarde, et il faut aider la nature avec les arts qui conservent la santé de ceux qui l'accroissent. Ce qui la conserve ce sont la sobriété et la modération dans l'alimentation, parce que le vice de gourmandise, l'ébriété, la gloutonnerie remplissent le corps d'humeurs pernicieuses et d'indigestions, d'où naissent podagres et autres maladies qui rendent misérable la vie des princes, et non moins insupportable pour eux que pour autrui. Aussi profitable à la conservation de la santé et des forces est la continence, parce que la luxure effrénée affaiblit les hommes autant que les animaux, accélère la vieillesse, débilite les esprits, ramollit les nerfs, et ouvre mille voies à la podagre, à la goutte et à la mort[10].

10 *Ibid.*, p. 140.

Nous retrouvons ici une idée chère à Montaigne, à savoir le rapport de consubstantialité entre le corps individuel et l'extension livresque (les *Essais*) ou publique (l'État qu'il représente) qui lui est directement rattachée. L'auteur, c'est le livre, et le Prince, c'est l'État ! Une complexion saine produira un État paisible et « au repos », c'est-à-dire, pour Montaigne, un mouvement réglé et prévisible. La modération, en tant que philosophie prophylactique, conduit à un équilibre où la personne privée et la personne publique se rejoignent dans un même mouvement. Botero applique pour cette raison les qualités médicales d'un mode de vie privé au domaine du gouvernement politique. La santé individuelle se répercute alors logiquement dans la sphère publique et permet la constitution d'un État sain. Et vice-versa, les crises publiques peuvent à leur tour être considérées comme des purges nécessaires qui renforcent le corps individuel et lui permettent de mieux être préparé pour des crises à venir. Montaigne exprime lui aussi ce sentiment dans un passage du chapitre « De la vanité » :

> tournons les yeux par tout : tout crolle autour de nous ; en tous les grands estats, sopit de Chrestienté, soit d'ailleurs, que nous cognoissons, regardez y : vous y trouverez une evidente menasse de changement et de ruyne […]. Nous n'avons pas seulement à tirer consolation de cette société universelle de mal et de menasse, mais encores quelque esperance pour la durée de nostre estat ; d'autant que naturellement rien ne tombe là où tout tombe. La maladie universelle est la santé particuliere ; la conformité est qualité ennemie à la dissolution. Pour moy, je n'en entre point au desespoir, et me semble y voir des routes à nous sauver […]. Qui sçait si Dieu voudra qu'il en advienne comme des corps qui se purgent et remettent en meilleur estat par longues et griefves maladies, lesquelles leur rendent une santé plus entiere et plus nette que celle qu'elles leur avoient osté ? Ce qui me poise le plus, c'est qu'à compter les simptomes de nostre mal, j'en vois autant de naturels et de ceux que le ciel nous envoye et proprement siens, que de ceux que nostre desreiglement et l'imprudence humaine y conferent (III, 9, 961).

Les guerres civiles représentent le pire cas d'une maladie incurable, car le remède amplifie les symptômes et aggrave la souffrance. Montaigne développe cette théorie dans « De la physionomie ». Ces « monstrueuses guerres » (III, 12, 1041) ont en effet la particularité d'agir du dedans. La guerre civile « est de nature si maligne et ruineuse qu'elle ruine quand et quand le reste, et se deschire et desmembre de rage » (*ibid.*). Elle possède la particularité d'être à la fois une cure (pour un parti), mais elle permet

aussi l'aggravation du mal qu'elle est censée combattre : « Elle vient guarir la sedition et en est pleine, veut chastier la desobeyssance et en montre l'exemple ; et, employées à la deffence des loix, faict sa part de rebellion à l'encontre des siennes propres » (*ibid.*). Et Montaigne de se demander : « Où en sommes nous ? Nostre medecine porte infection, / Nostre mal s'empoisonne / Du secours qu'on luy donne » et cite Virgile (*Énéide*, XII, 46) : « *Exuperat magis aegrescitque medendo* [Le mal s'empire et s'aigrit par le remède] » (*ibid.*). Plus le conflit dure, plus il devient difficile de distinguer les personnes saines des personnes malades. L'ennemi est invisible et la maladie se propage jusqu'à devenir pandémique. La contagion est rendue possible par une propagation rapide de ce nouveau virus (les guerres civiles) qui met en danger la survie de l'État. Les effets sont dramatiques et n'épargnent aucun parti : « aucune partye n'est exempte de corruption » (III, 12, 1041-1042) conclut Montaigne.

Dans « De la phisionomie » Montaigne se penche assez longuement sur l'état de santé de son pays. Certes, à travers l'histoire, on se plaint toujours des troubles qui secouent le corps de l'État, mais Montaigne argue que la situation est de son temps devenue intenable, car les repères habituels sont bouleversés :

> Et que la santé d'où nous partismes estoit telle qu'elle soulage elle mesme le regret que nous en devrions avoir. C'estoit santé, mais non qu'à la comparaison de la maladie qui l'a suyvie. Nous ne sommes cheus de gueres haut. La corruption et le brigandage qui est en dignité et en ordre me semble le moins supportable. On nous volle moins injurieusement dans un bois qu'en lieu de seureté. C'estoit une jointure universelle de membres gastez en particulier à l'envy les uns des autres, et la plus part d'ulceres envieillis qui ne recevoient plus ny ne demandoient guerison. (III, 12, 1047)

C'est le cas de le dire, Montaigne est littéralement « ulcéré » devant les nouvelles pratiques politiques de son temps. À bien y penser, la vraie santé – même avec des irruptions subites de maladies diverses (on pense à la peste, par exemple) – c'était *avant* les guerres de religion. Cette nouvelle maladie gâte tous les membres du corps politique et social et ne laisse entrevoir aucune guérison durable. L'État est à l'agonie, et Montaigne fait l'autopsie de ce corps en voie de disparition après 1588 (assassinats du duc de Guise et de Henri III). Il développe alors l'idée selon laquelle

> les corps sains sont subjects à plus griefves maladies, d'autant qu'ils ne peuvent estre forcez que par celles là, aussi mon air tres-salubre, où d'aucune memoire la contagion, bien que voisine, n'avoit sceu prendre pied, venant à s'empoisonner, produisit des effects estranges (III, 12, 1047).

C'est par effet de « contagion » que ce mal nouveau se propage à travers l'Europe.

La recherche des causes met souvent le doigt sur le peuple comme agent responsable des violences extrêmes qui sévissent à la Renaissance. C'est par exemple le cas de Botero qui définit le peuple comme « instable et désireux de nouveauté[11] ». Il faut donc le distraire par différents moyens, sinon il recherche ses propres distractions, « y compris en renversant l'État et le gouvernement[12] ». Botero recommande de « faire en sorte que le peuple soit employé à quelque chose d'agréable ou d'utile, chez lui ou au-dehors, qui l'occupe et le détourne des impertinences et des mauvaises pensées[13] ». Pour Montaigne le peuple est également fiévreux, mais d'une fièvre que le médecin-politique peut « gouverner ». Dans les années 1570, il parle ainsi de « la tourbe de nos hommes ignorante, stupide et endormie, basse, servile, pleine de fiebvre et de frayeur, instable et continuellement flotante », mais cette description présente dans l'édition de 1580 est supprimée dans l'Exemplaire de Bordeaux[14]. Montaigne semble en effet posséder une opinion un peu moins négative du peuple vers la fin de sa vie. Il tendra à blâmer les rois et princes plus que le peuple. Le rôle du politique n'est-il pas d'ailleurs de maintenir le peuple en bonne santé sociale ? Cette hygiène de vie se retrouve chez Montaigne qui lui aussi, sur le plan médical, poursuit une stratégie de « détournement de l'esprit » afin d'éviter les « maladies populaires » :

> En ces maladies populaires, on peut distinguer sur le commencement les sains des malades ; mais quand elles viennent à durer, comme la nostre, tout le corps s'en sent, et la teste et les talons ; aucune partye n'est exempte de corruption. Car il n'est air qui se hume si gouluement, qui s'espande et

11 *Ibid.*, p. 170.
12 *Ibid.*
13 *Ibid.*, p. 177.
14 Sur la notion de peuple chez Montaigne, nous renvoyons à notre article : « Corps naturel et corps politique chez Montaigne et Hobbes : réflexions sur le peuple, l'allégeance et la servitude », dans Emiliano Ferrari et Thierry Gontier (dir.), *L'Axe Montaigne-Hobbes : anthropologie et politique*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 153-170.

> penetre, comme faict la licence. Nos armées ne se lient et tiennent plus que par simant estranger ; des françois on ne sçait plus faire un corps d'armée constant et reglé. Quelle honte ! Il n'y a qu'autant de discipline que nous en font voir des soldats empruntez ; quant à nous, nous nous conduisons à discretion, et non pas du chef, chacun selon la sienne : il a plus affaire au dedans qu'au dehors. C'est au commandant de suivre, courtizer et plier, à luy seul d'obeir ; tout le reste est libre et dissolu. Il me plaist de voir combien il y a de lascheté et de pusillanimité en l'ambition, par combien d'abjection et de servitude il luy faut arriver à son but. Mais cecy me deplaist il de voir des natures debonnaires et capables de justice, se corrompre tous les jours au maniement et commandement de cette confusion. La longue souffrance engendre la coustume, la coustume le consentement et l'imitation. Nous avions assez d'ames mal nées sans gaster les bonnes et genereuses. Si que, si nous continuons, il restera mal-ayséement à qui fier la santé de cet estat, au cas que fortune nous la redonne (III, 12, 1041-1042).

Pour conclure, on voit que Montaigne considère les guerres civiles comme une maladie bien plus grave que la peste, car elles s'attaquent au corps de l'État. Tout espoir n'est pourtant pas perdu, et sur ce point on sait que Montaigne continuera de promulguer ses conseils au nouveau roi, Henri IV, après 1588, alors que ce dernier était encore banni de Paris, ville contrôlée par les ultra-catholiques. Montaigne attendait la fin du conflit social et religieux en affirmant que la « santé » retrouvée lui apparaîtra encore « plus belle » (III, 13, 1093). Ce rêve d'une santé meilleure – pour lui et pour la société – peut sembler des plus appropriés pour un homme dans son vieil âge, mais on sent pourtant que le cœur n'y était plus. Les guerres civiles avaient affaibli l'État jusqu'à le rendre inopérationnel, et la mauvaise santé de Montaigne après 1588 mettra fin à la rédaction des *Essais*.

Philippe Desan
University of Chicago

MALADIE DE LA SANTÉ ET SANTÉ DE LA MALADIE

Lycas et ses théâtres

Ut bona sæpe valetudo cum dicitur esse
Corporis, et non est tamen hæc pars ulla valentis
Lucrèce, *De rerum natura*, III, 102-103.

« *PHILOSOPHIA PARITER ET SALUTARIS ET DULCIS EST ?* »

Dans une longue section de l'« Apologie de Raymond Sebond », Montaigne analyse le problème du mal dans l'histoire de la philosophie (qu'il considère comme une histoire des « sectes ») pour conclure :

> De vray, qui desracineroit la cognoissance du mal, il extirperoit quand et quand la cognoissance de la volupté, et en fin aneantiroit l'homme : *Istud nihil dolere, non sine magna mercede contingit immanitatis in animo, stuporis in corpore*[1]. Le mal est à l'homme bien à son tour. Ny la douleur ne luy est tousjours à fuïr, ny la volupté tousjours à suivre (II, 12, 493C).

Il s'agit d'un passage bien connu, écrit à la suite de Cicéron : l'insensibilité à la douleur ne s'obtient qu'à un prix élevé, la barbarie de l'âme et la torpeur du corps. Montaigne ajoute un autre aspect : l'insensibilité correspond à l'*anéantissement de l'homme en tant qu'il est homme* ; le mal physique n'est donc pas toujours à éviter parce que le fait de *sentir* le mal est la condition même du vivre. Jusqu'à la conclusion paradoxale : « le mal est à l'homme bien à son tour ».

1 « Cette insensibilité ne se peut acquérir qu'à un prix élevé : au prix de l'abrutissement de l'âme et de la torpeur du corps ». (*Tusculanae disputationes*, III, 6). Les traductions des citations latines de l'édition Villey et les italiques sont toujours de notre fait.

Cette caractérisation ouvre de nouveaux horizons bien identifiables dans les *Essais* : la reconnaissance que le mal (physique), impossible à éliminer, est à reconsidérer sur le plan moral et politique. Dans un premier temps, l'attitude de Montaigne se loge dans un moule classique : l'existence même d'une morale est soumise à la condition que le mal existe ; il n'y aurait pas de morale s'il n'y avait pas de choix entre le bien et le mal, il n'y aurait pas de santé morale (et une morale ne serait même ni possible ni nécessaire) s'il n'y avait un mal à surmonter et à vaincre. Mais cette position se révèle plus nuancée et interlocutoire : faut-il *toujours* surmonter le mal et le vaincre ? Cette position permet à Montaigne de mener une investigation du monde moral qui, renvoyant à des présupposés ontologiques et génétiques (l'existence dans l'homme du bien et du mal), permet une analyse plus complexe de la catégorie de maladie. Ainsi qu'on le verra, l'exemple de Lycas constitue l'emblème de cette complexité.

Montaigne adresse à lui-même et à son lecteur de nombreuses questions, usant de différents mots et registres : quel rapport faut-il établir entre *maladie* et *mal* ? La maladie est-elle toujours le symptôme d'un mal ou est-elle quelquefois la marque d'un excès ? Existe-t-il une ligne de démarcation nette entre maladie et santé, bien et mal, ou plutôt, la santé même a-t-elle ses maladies comme la maladie sa santé ? Est-ce que le bien porte en soi un germe de mal et le mal un germe de bien ? Si au mal ne succède pas toujours un bien et si au mal peut même parfois succéder un mal encore pire (comme dans le cas des assassins de César), le sujet (l'homme, le moi) peut-il, une fois qu'il a pris conscience de la fragilité de cette limite et de cette ligne de démarcation, adopter une conduite éthique dans sa vie si l'éthique même, dans la tradition philosophique classique, relève du choix entre bien et mal ? Comme le note Montaigne : « les loix ethiques, qui regardent le devoir particulier de chacun en soy, sont si difficiles à dresser, comme nous voyons qu'elles sont […] » ? (III, 13, 1070B)

Ce n'est qu'après avoir reconsidéré les présupposés de cette partition (entre ce qui est bien et ce qui est mal) que Montaigne se demande si le paradigme moral de la maladie et de son antonyme, la santé, fonctionne de manière isomorphe sur le plan du corps naturel et du corps social, comme une longue tradition de philosophie politique l'a soutenu. La question est aussi de savoir si le *bios* fonde aussi bien la politique, que

l'anthropologie, du point de vue de son origine, de l'art du gouvernement et du rapport entre gouvernants et gouvernés.

La conclusion que la santé a ses maladies comme la maladie sa santé trouve une illustration dans le personnage de Lycas (et en partie, celui d'*Ajax* chez Sophocle). Même si l'on admet, comme le proclame l'*Ecclésiaste*, que le fait de n'avoir conscience de rien procure la vie la plus heureuse (II, 12, 496), la philosophie est considérée comme une douce médecine pour toute sorte de maux. Elle peut aller jusqu'à prôner le suicide. Ce qu'il faut encore nous demander, c'est quelle idée s'est faite Montaigne de cette annexion-intrusion de la médecine dans la philosophie. En pensant la philosophie dans le cadre de la pensée de Plutarque (« douce médecine »), Montaigne suggère-t-il qu'une médecine adoucie est utile grâce à une sorte de leurre bénéfique au sens de Lucrèce, leurre de l'art et de la nature parce qu'il rend doux ce qui est amer et fait du bien[2] ?

En vérité, le *topos* ne passe pas ici par Lucrèce ou Plutarque, mais est cité directement, avec correction, de Sénèque, en mobilisant le passage de la lettre 50 à Lucilius où le philosophe romain introduit le personnage d'Harpaste, la folle de sa femme[3] :

> Je ne suis pas ambitieux, disons nous, mais à Rome on ne peut vivre autrement ; je ne suis pas sumptueux, mais la ville requiert une grande despence […]. Ne cherchons pas hors de nous nostre mal, il est chez nous, il est planté en nos entrailles. Et cela mesme que nous ne sentons pas estre malades, nous rend la guerison plus mal-aisée. Si nous ne commençons de bonne heure à nous penser, quand aurons nous pourveu à tant de playes et à tant de maus ? Si avons nous une tres-douce medecine que la philosophie : car des autres, on n'en sent le plaisir qu'apres la guerison, cette cy plait et guerit ensemble. Voylà ce que dit Seneque, qui m'a emporté hors de mon propos ; *mais il y a du profit au change* (II, 25, 689-690A).

2 Lucrèce, *De rerum natura*, I, 936-947, IV, 11-25.

3 « Adjoutons encore un'histoire voisine de ce propos, que Seneque recite en l'une de ses lettres. Tu sçais, dit-il escrivant à Lucilius, que Harpaste, la folle de ma femme, est demeurée chez moy pour charge hereditaire, car, de mon goust, je suis ennemy de ces monstres, et si j'ay envie de rire d'un fol, il ne me le faut chercher guiere loing, je me ris de moy-mesme. Cette folle a subitement perdu la veue. Je te recite chose estrange, mais veritable : elle ne sent point qu'elle soit aveugle, et presse incessamment son gouverneur de l'en emmener par ce qu'elle dit que ma maison est obscure. Ce que nous rions en elle, je te prie croire qu'il advient à chacun de nous : nul ne connoit estre avare, nul convoiteux. Encore les aveugles demandent un guide, nous nous fourvoions de nous mesmes » (II, 25, 689A).

Montaigne nous dit que l'argument de Sénèque l'a emporté hors de son propos, mais qu'« *il y a du profit au change* ». Les deux propositions ne sont ni complètement fausses ni complètement vraies. De la lettre de Sénèque qui démontre que les défauts résident en nous et non dans les choses (comme un mal radical), Montaigne lie le début et la fin et traduit correctement jusqu'à « maus ». Il coupe tout le reste, y compris l'allusion à notre inertie lorsqu'il s'agit d'appeler un médecin (« Et pourtant nous n'appelons même pas un médecin médecin »), en récupérant la référence finale à la philosophie comme douce médecine qui fait du bien. Sénèque montrait à Lucilius combien la vertu est difficile à appréhender au début, surtout pour une âme faible qui craint tout ce dont elle n'a aucune expérience, et comment il faut obliger cette âme à faire les premiers pas (*itaque cogenda est ut incipiat*). Par la suite, la médecine ne sera plus amère (*deinde non est acerba medicina*), voire elle plaira de plus en plus jusqu'à la guérison. La philosophie devient à la fois agréable et porteuse de santé (*Aliorum remediorum post sanitatem voluptas est, philosophia pariter et salutaris et dulcis est*).

Que reste-t-il donc du profit que nous a promis Montaigne ? Pense-t-il que la philosophie fonctionne toujours comme remède et soin à la maladie ? Et, surtout, quelle philosophie, si elle-même a ses maladies (le dogmatisme, l'épicurisme par certains aspects, le scepticisme académique et le stoïcisme avec sa morale téléologique, par exemple) pour lesquelles il faut trouver une nouvelle médecine ? Montaigne semble répondre comme l'éditeur de la seconde *Préface* à la *Nouvelle Héloïse*, à qui l'*homme de lettres* (Rousseau), dans un jeu de rôle, avait proposé les vers de Lucrèce en italien, dans la traduction du Tasse : « J'ai peur que vous ne vous trompiez encore : ils [les lecteurs] suceront les bords du vase, et ne boiront pas la liqueur[4] ».

4 J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, in *OC*, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1959 et suivantes, II, p. 17, texte établi par Henri Coulet et annoté par Bernard Guyon.

« MAIS OÙ LA TROUVONS-NOUS ? »

Dans la section du texte de l'*Apologie* qui nous intéresse[5], Montaigne analyse les remèdes que la philosophie épicurienne propose à l'homme quant au but de la vie. La tranquillité de l'âme et du corps avait été présentée dans ses caractéristiques complexes, dans les pages précèdentes[6] et elle avait été considérée comme fin et bien suprêmes de tous les courants philosophiques (« En cecy y a il une generalle convenance entre tous les philosophes de toutes sectes, que le souverain bien consiste en la tranquillité de l'ame et du corps », II, 12, 488A). La tranquillité consiste en l'absence de toute maladie (morale et physique) et elle est à la santé ce qu'est le salut à l'individu.

Dans le texte de 1588, Montaigne ajoutera sans vouloir être emphatique : « Mais où la trouvons-nous ? ». L'interrogation n'est pas rhétorique et fournit la clef de lecture des argumentations programmatiques qui suivent. Toutes les sources que Montaigne utilise dans cette page, et dont il use sans parcimonie, tentent de tracer une frontière, sans qu'aucune ne soit complètement adaptée à son discours (« tout exemple cloche »). Dans son répertoire d'arguments utiles à son thème, ce dernier les dépasse tous jusqu'à marquer, dans quelques cas, une distance infranchissable avec sa source.

Déjà, dans l'édition de 1580, Montaigne avait cité quelques vers d'Horace qui représentaient une sorte de palinodie ironique par rapport à l'attitude austère que le poète latin avait manifesté jusque-là : « *Ad summum sapiens uno minor est Jove : dives, Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum ; Praecipue sanus, nisi cum pituita molesta est*[7] » (II, 12, 488A). Maintenant la question se précise : où est-ce que le sage (le philosophe) pense trouver les remèdes pour acquérir cette tranquillité qui est la compagne du plaisir, de la *voluptas*, comme l'exige la théorie épicurienne – c'est-à-dire ce savoir qui précisément rend sage et nous

5 De la page 494 à la page 496 de l'édition Villey.

6 En particulier II, 12, 488.

7 « En somme, le sage n'est inférieur qu'au seul Jupiter : il est riche, libre, illustre, beau, donc il est le roi des rois – sauf lorsqu'il souffre d'un rhume ». En guise de conclusion de la première partie du premier livre des *Epistulae* (I, 1, 106-108).

donne la santé ? Épicure, son interlocuteur privilégié dans cette page à travers le truchement critique de Cicéron, croyait l'avoir trouvée, entre autres, dans la gestion volontaire des images et du souvenir. Mais tandis que Montaigne propose un exemple qui l'éloigne du contexte épicurien, jugé insuffisant, voire erroné, il finit par exposer quelques-unes des solutions (provisoirement) admises par la philosophie avec une certaine indulgence, au titre de solutions génériques. Il fait des concessions vraisemblables (« je croy qu'ils [les philosophes] ne me nieront pas [...] » II, 12, 495A), qu'il semble rattacher au scepticisme avant qu'elles ne soient balayées, avec les éléments épicuriens, de la scène pour laisser place au remède ultime – le suicide.

Une fois écarté le recours épicurien à la mémoire (le souvenir des biens passés réjouit et rend moins pénible le présent) et, fugacement, à l'ignorance, même le palliatif de la construction d'un théâtre imaginaire (l'anecdote de Lycas) ou l'illusion de posséder tous les navires qui vont et viennent du Pirée (l'anecdote de Thrasilaos) se révèlent être des fantaisies dont le but est de procurer *par d'autres moyens* cette constance apportée par la tranquillité que l'homme n'arrive jamais à posséder :

> Comment la philosophie, qui me doit mettre les armes à la main pour combattre la fortune, qui me doit roidir le courage pour fouler aux pieds toutes les adversitez humaines, vient elle à cette mollesse de me faire conniller par ces destours couards et ridicules ? (II, 12, 495A)

Le remède ultime indiqué – le suicide – se révèle non seulement faux, mais il est ici le rejeton impuissant de l'ignorance et du non-être. On le sait, d'autres chapitres adopteront une tout autre tonalité (« Philosopher c'est apprendre à mourir », « Coutume de l'île de Céa » et certaines réflexions de l'« Apologie »).

Lorsqu'il expose le premier remède (le recours à la mémoire), aussitôt repoussé[8], Montaigne répond d'abord à Épicure par la médiation du *De finibus* cicéronien. En empruntant à cette source, il fait correspondre, sur l'Exemplaire de Bordeaux, deux visées opposées, dont l'une est fausse et l'autre vraie. La première citation du *De finibus* (I, 17, 57) est tout d'abord

8 « Car la memoire nous represente, non pas ce que nous choisissons, mais ce qui luy plaist. Voire il n'est rien qui imprime si vivement quelque chose en nostre souvenance que le desir de l'oublier : c'est une bonne maniere de donner en garde et d'empreindre en nostre ame quelque chose que de la solliciter de la perdre ».

pleinement insérée dans la discussion critique de la théorie épicurienne : « *Et cela est faux* : *Est situm in nobis, ut et adversa quasi perpetua oblivione obruamus, et secunda jucunde et suaviter meminerimus*[9] » (II, 12, 494-495C). Montaigne ira jusqu'au deuxième livre du *De finibus* pour exposer dans sa véridicité la position contraire d'une manière très nette : « *Et cecy est vray : Memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo*[10] ». La mémoire apparaît comme une source, *in potentia et in actu*, de maladie.

Cicéron, qui avait mis en parallèle le *pour* et le *contre*, rejetant la position épicurienne sur le lien entre gestion des images, réminiscence et volonté, avait recouru au thème de l'« art de l'oubli », évoqué par la très célèbre anecdote de Thémistocle, reprise aussi, mais très rapidement, dans le *De oratore* (II, 87, 351). C'est un *locus* bien connu : à qui lui promettait l'art de la mémoire, Thémistocle répondit : « Je préférerais l'art de l'oubli, car je me souviens de ce que je ne veux pas, mais je ne réussis pas à oublier ce que je veux ». Dans *De finibus* (I, 12, 41), le philosophe d'Arpinum avait bien souligné la position épicurienne selon laquelle pour le savant, le sage, les biens passés ne s'évanouissent pas et il ne doit jamais se souvenir des maux. Mais est-il en notre pouvoir de choisir nos souvenirs (*De fin.*, II, 32, 104), l'homme ne possédant pas l'art de l'oubli ?

Cicéron concluait qu'il s'agissait d'une réplique intelligente (*magno hic ingenio*) qui correspondait bien à la réalité : si réprimer le souvenir (des maux passés) est un ordre donné par un philosophe trop autoritaire (*imperiosi philosophi*), les épicuriens alors ordonnent des choses impossibles (*quod facere non possim*). Il peut arriver que même le souvenir des maux soit agréable et donc certains proverbes se révèlent plus vrais que les dogmes épicuriens ; ce n'est pas par hasard si l'on dit : « agréables sont les souffrances endurées » et Euripide a raison d'écrire « "il est doux le souvenir des souffrances passées"[11] ». Euripide s'élève donc lui-même aussi « contre » Épicure.

Si le conseil de se fier à la mémoire vient donc d'Épicure (« Et de qui est ce conseil ? de celuy *qui se unus sapientem profiteri sit ausus*[12] », II, 12, 495), Montaigne ajoute, après le passage cicéronien et en vertu de

9 « Il dépend de nous d'enfouir nos malheurs, pour ainsi dire, dans un oubli définitif, et de nous remémorer nos bonheurs avec une douce joie ».

10 « Me viennent des souvenirs dont je ne veux pas, et ne me vient pas l'oubli que je désire » (*De finibus*, II, 32, 104).

11 *Andromède*, fr. 133.

12 « Qui seul a osé se proclamer sage » (*De finibus*, II, 3, 7).

cet esprit de contamination qui lui est coutumier, un de nombreux éloges lucrétiens du philosophe grec contenu dans le *De rerum natura* (III, 1043-1044), comme celui « *qui genus humanum ingenio superavit, et omnes / praestrinxit stellas, exortus uti aetherius sol*[13] ».

Mais dans cette marqueterie voulue parfaite, il fallait qu'il y eût Sénèque le tragique, qui conjugue le thème de l'impuissance du remède de la mémoire à celui de l'ignorance. « [A] De vuyder et desmunir la memoire, est-ce pas le vray et propre chemin à l'ignorance ? [C] *Iners malorum remedium ignorantia est*[14] ». Et la lettre 88 *ad Lucilium* donne un intéressant témoignage contre les coryphées du *nihil scire* : « *Non facile dixerim utris magis irascar, illis qui nos nihil scire voluerunt, an illis qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire. Vale*[15] ».

On assiste ici à un premier découpage conceptuel du texte de l'« Apologie » entre le remède impossible et le remède palliatif. À partir de ce moment, Montaigne se concentre sur un niveau plus profond de la problématique et il envisage les concessions que propose la philosophie en guise de consolation en empruntant les « apparences frivoles » du vulgaire :

> Nous voyons plusieurs pareils preceptes par lesquels on nous permet d'emprunter du vulgaire des apparences frivoles où la raison vive et forte ne peut assez, pourveu qu'elles nous servent de contentement et de consolation. Où ils ne peuvent guerir la playe, ils sont contents de l'endormir et pallier. (II, 12, 495A)

Il s'agit toujours de ces remèdes palliatifs que la philosophie irait jusqu'à justifier « par quelque foiblesse et maladie du jugement » :

> Je croy qu'ils ne me nieront pas cecy que, s'ils pouvoient adjouster de l'ordre et de la constance en un estat de vie qui se maintint en plaisir et en tranquillité par quelque foiblesse et maladie de jugement, qu'ils ne l'acceptassent : *potare et spargere flores / Incipiam, patiarque vel inconsultus haberi*[16]*. (II, 12, 495A)*

13 « Qui par son génie s'est élevé au-dessus de l'humanité, et a éclipsé tous les hommes, comme le soleil levant dans le ciel éclipse les étoiles ». Les « éloges » d'Épicure se trouvent aussi dans l'avant-propos des livres I et V du *De rerum natura* ; et indirectement, dans les livres II (éloge de sa philosophie) et VI (éloge d'Athènes qui lui a donné naissance).

14 « L'ignorance est un remède impuissant contre le malheur » (*Œdipe*, III, 515).

15 « Je ne saurais dire si je me dois irriter davantage devant ceux qui nient que nous puissions connaître ou ceux qui ne nous laissent même pas la consolation de l'ignorance. Vale ».

16 « Je vais me mettre à boire et à répandre des fleurs, et j'accepterai de passer pour écervelé ».

Encore une fois on retrouve la référence à Horace (I, V, 14), mais avec une intention épistémologique et morale qui fait la différence en introduisant une image précise de la phénoménologie philosophique, c'est-à-dire la folie, maladie absolue ou vraie santé, qui pénètre dans la trame du texte.

« *PATIARQUE VEL INCONSULTUS HABERI* » – L'HUMEUR PECCANTE DE LYCAS

Faiblesse et maladie de jugement prennent une forme concrète dans l'anecdote de Lycas, suivie d'un autre exemple, d'un registre et d'un poids différents. Selon Montaigne, plusieurs philosophes se comporteraient exactement comme Lycas :

> Il se trouveroit plusieurs philosophes de l'advis de Lycas : cettuy-cy ayant au demeurant ses meurs bien reglées, vivant doucement et paisiblement en sa famille, ne manquant à nul office de son devoir envers les siens et estrangiers, se conservant tres-bien des choses nuisibles, s'estoit, par quelque alteration de sens, imprimé en la fantasie une resverie : c'est qu'il pensoit estre perpetuellement aux theatres à y voir des passetemps, des spectacles et des plus belles comedies du monde. Guery qu'il fust par les medecins de cette humeur peccante, à peine qu'il ne les mit en proces pour le restablir en la douceur de ces imaginations, *pol'me occidistis, amici, Non servastis, ait, cui sic extorta voluptas, Et demptus per vim mentis gratissimus error*[17]. (II, 12, 495A)

Les médecins ont ôté à Lycas le *plaisir* en lui ôtant la maladie de son « humeur peccante ». Montaigne apparente la « resverie » de Lycas à celle de

> Thrasilaus fils de Pythodorus, qui se faisoit à croire que tous les navires qui relaschoient du port de Pyrée et y abordoient, ne travailloient que pour son service : se resjouyssant de la bonne fortune de leur navigation, les recueillant avec joye. Son frere Crito l'ayant faict remettre en son meilleur sens, il regrettoit cette sorte de condition en laquelle il avoit vescu plein de liesse et deschargé de tout desplaisir. C'est ce que dit ce vers ancien Grec, qu'il y a beaucoup de commodité à n'estre pas si advisé. (II, 12, 495-496A)

17 « Pardieu, vous m'avez tué, mes amis, dit-il, au lieu de me sauver, moi à qui vous avez arraché la joie, en m'ôtant de force une si délicieuse illusion » (Horace, *Epistulae*, II, II, 138).

Nous retrouvons le même parcours vers le déplaisir, la privation de volupté.

La conclusion provisoire du discours montaignien aboutit au concept d'ignorance à travers la convergence entre le passage l'*Ajax* de Sophocle (552, G. 554) – où le héros, enviant la félicité de son petit-fils, s'écrie : « N'avoir conscience de rien, c'est le bonheur suprême » – et l'*Ecclésiaste* (I, 18) : « En beaucoup de sagesse, beaucoup de desplaisir ; et, qui acquiert science, s'acquiert du travail et tourment ». Science est souffrance. Si, avec Sénèque, Montaigne avait placé l'ignorance au rang des faux remèdes *dans* le mal et *du* mal, il en souligne à présent la prétention à constituer, en tant que bien suprême, un remède unique. Une telle conclusion clôt la liste des *exempla* en confirmant la ligne de lecture de Montaigne.

Cette liste d'exemples a probablement une autre source, non nommée par Montaigne : Érasme et son *Éloge de la folie* mais aussi l'*Adagium* 1981 du livre II : *In nihil sapiendo jucundissima vita* (« la vie est très belle sans rien savoir ») qui, *obiter dictum*, demeure quelque peu mystérieux. Dans l'édition de 1536 sur laquelle se fondent les éditions critiques modernes, ainsi que dans l'édition de 1550 (Lugduni, apud Sebastianum Gryphium), l'adage en question est répertorié sous la formule : *In nihil sapiendo jucundissima vita*, et non comme l'indiquent Villey, Friedrich, Tournon, Garavini, etc., sous la mention : I, 981, *Fortunata stultitia*. On ne trouve aucun adage nommé ainsi. Mes recherches sont d'abord demeurées infructueuses, avant que je ne découvre dans l'adage *In nihil sapiendo jucundissima vita* tous les exemples rapportés dans le passage de l'*Apologie* dont nous nous occupons. Le syntagme (*Fortunata stultitia*) n'apparaît que dans quelques éditions posthumes comme surtitre ou rubrique générale où sont regroupés divers adages thématiquement apparentés, et plus particulièrement dans certaines éditions des *Épitomés* des *Adages* – où les exemples mentionnés dans le passage de l'*Apologie* ne sont présents parfois que partiellement ou dans un ordre différent par rapport à l'adage *In nihil sapiendo* qui en revanche les contient tous – et dans l'*Index locorum*. En tous les cas, jamais n'apparaît le nom propre de Lycas (si bien que l'hypothèse d'une source autre qu'Érasme est rendue plausible) et dans certaines éditions n'apparaît même pas l'anecdote[18].

18 Pour exemple : *Desiderii Erasmi Roterodami Adagiorum Epitome Recognita : Accessit ex ipso Chiliadum Erasmi volumine pluribus in locis Supplementum non minus utile, quam necessarium, quod praefatio digito quasi monstrabit* ; Iunctus […], Lipsiae, Försterus, 1696. Elle apparaît dans l'*Index locorum* des *Epitomi V*, Lugduni Batavorum.

Quoi qu'il en soit, l'ordre originel de l'édition érasmienne se retrouve rétabli dans l'*Apologie*.

Montaigne a eu recours à Cicéron (*De finibus* et *Tusculanae*), Horace, et très probablement à Érasme, pour montrer comment les recommandations épicuriennes sont « couardes et vaines ». Mais il faudrait préciser que son point de vue ne se réduit pas simplement à un *contra* Épicure et *pro* Cicéron … Le scénario est bien plus complexe si l'on tient compte de cette probable présence d'Érasme.

La « souvenance des biens passés » se montre donc d'un très médiocre secours face aux sollicitations toutes-puissantes du corps. L'autonomie de la mémoire, que la volonté ne peut rendre sélective, représente un obstacle incontournable[19]. D'après l'extrait des *Tusculanae* (III, 15, 33) cité partiellement dans l'Exemplaire de Bordeaux (II, 12, 494C), la pratique épicurienne se caractérise par un volontarisme ferme et une toute-puissance de la raison. Pour Cicéron :

> Quant au soulagement du chagrin, Épicure le fait dépendre de deux choses : se détacher de la pensée des peines et s'attacher à la contemplation des plaisirs. Épicure estime en effet que l'âme peut obéir à la raison et se laisser guider par elle. Or la raison nous interdit d'envisager les peines, elle nous arrache aux pensées amères, elle affaiblit notre vue en ce qui concerne la contemplation des misères ; puis, lorsqu'elle a sonné la retraite et rompu le contact avec elles, elle nous ramène en avant, elle nous invite à fixer nos regards sur des plaisirs de toute sorte, à en repaître notre pensée, car Épicure veut que la vie du sage soit remplie des plaisirs, plaisirs passés que la mémoire lui rappelle, plaisirs à venir que son espoir évoque. Ces choses-là, nous les avons dites à notre manière, et les Épicuriens s'expriment autrement, mais c'est le fond et non la forme qui nous importe[20].

Donc, « c'est le fond non la forme qui nous importe ». Le résultat est qu'on entretient d'autant mieux le souvenir qu'on s'obstine à l'éradiquer

19 Selon l'addition de 1588 (II, 12, 494B) qui inclut un vers en italien (*Che ricordarsi il ben doppia la noia*, dans la traduction italienne de Ludovico Dolce de la *Giocaste* d'Euripide) ; mais aussi Dante, *Inferno*, V, 120-121, Tasso, Ariosto…

20 « Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates. Parere enim censet animum rationi posse et, quo illa ducat, sequi. Vetat igitur ratio intueri molestias, abstrahit ab acerbis cogitationibus, hebetem aciem ad miserias contemplandas facit ; a quibus cum cecinit receptui, inpellit rursum et incitat ad conspiciendas totaque mente contrectandas varias voluptates, quibus ille et praeteritarum memoria et spe consequentium sapientis vitam refertam putat. Haec nostro more nos diximus, Epicurii dicunt suo ; *sed quae dicant*, videamus, *quo modo, neglegamus* ». L'italique est de mon fait.

par des remèdes supposés aptes à les faire disparaître. Montaigne nous avait dit qu'il est inutile de « conniller », l'oubli ne se commande pas. L'âme conserve en soi des marques rebelles. Cette sagesse n'est pas sagesse. Sur ce qui deviendra l'Exemplaire de Bordeaux, Montaigne, ajoutant des formules tirées du premier et du second livre du *De finibus* (I, 17 et II, 32), relaie la charge contre Épicure, en discréditant sa doctrine. Par la critique, encore une fois empruntée à Cicéron (à la fois *Tusculanae*, II, 17, 35 et *De finibus* II, 32, 104), le sage épicurien est ainsi (presque) éliminé de la scène philosophique.

LES DEUX THÉÂTRES

Ces prémisses étant établies, il est possible de se concentrer sur l'anecdote de Lycas pour tenter de mieux comprendre la valeur symbolique (et morale) de son théâtre. Si Montaigne semble accepter et généraliser, à travers l'idée du *theatrum perennis* avec spectateur qu'a imaginé l'Argien, le thème sceptique du monde phénoménal, monde de l'apparence, ou plutôt de sa projection[21], il ajoute une fonction manifestement différente par rapport à la signification et au fonctionnement du *topos* classique du *theatrum mundi*.

La thèse qui est maintenant discutée est que la philosophie elle-même est prête à partager quelques faiblesses et infirmités de l'intellect, de l'imagination et de ses caprices (entre autres, le comportement de celui qui s'imagine toujours au théâtre ou qui pense être le possesseur des navires qui vont au Pirée ou en viennent) à condition que l'enjeu soit d'en tirer une certaine saveur de tranquillité et de plaisir, de joie et d'absence de souffrance – même dans l'hypothèse où, en réalité, les remèdes proposés fonctionneraient comme « médecine » palliative. L'idée

21 Voir O. Guerrier, *Quand "les poètes feignent" : "fantasie" et fiction dans les* Essais *de Montaigne*, Paris, Champion, 2002, en part. p. 362-374 (réédition Paris, Classiques Garnier, 2018). Pour la polysémie de l'imagination chez Montaigne voir N. Panichi, *Les liens à renouer. Scepticisme, possibilité, imagination politique chez Montaigne*, Paris, Champion, 2008 (avec une vaste bibliographie sur l'imagination à la Renaissance) ; *Michel de Montaigne. L'immaginazione*, Firenze, Olschki, 2010, ainsi que notre édition commentée de l'essai *De la force de l'imagination*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

de se trouver en permanence au théâtre, ou mieux *aux théâtres* comme dans l'anecdote de Lycas, pour assister à des pièces réjouissantes, ne peut être considérée, sinon par assonance, comme une simple reprise du *topos* de la vie comme théâtre. Lycas imagine ce théâtre intérieur pour ne pas vivre seulement dans l'autre dimension, celle du *theatrum mundi* où, par ailleurs, il joue régulièrement son rôle ; il vit le théâtre imaginaire dans une vie agréablement onirique, projection de son désir, tandis que le *topos* de la vie comme théâtre est une sorte de registre ordonné par des rôles prédéfinis, où les hommes, malgré eux, s'adaptent comme les acteurs à un scénario où ils dissimulent leur vie. Nous pourrions même dire que Montaigne nous fait assister ici à un retournement du *topos* de la vie comme théâtre.

Lycas est aussi bon acteur dans la vie réelle qu'il est excellent spectateur au théâtre du plaisir, de la *voluptas.* Si la bonne *praxis*, la bonne vie pratique, c'est de s'adapter aux us de son propre pays, Lycas en est l'acteur par excellence : en effet, il est un brave citoyen, un bon père de famille, il obéit à ses devoirs même vis-à-vis des étrangers, il se tient éloigné des choses nocives. Il est bon citoyen, *mais* il ne s'interdit pas de rêver, d'imaginer, de créer – on pourrait dire qu'il est bon citoyen *à condition et au prix* de rêver. Le comportement adapté au *mos* commun légitime paradoxalement ce rêve, le dépassement de la vie comme *theatrum mundi* et la nécessité d'un divertissement à soi, par un autre théâtre – et le pluriel utilisé par Montaigne (« perpetuellement aux theatres »), indique clairement sa dimension imaginaire.

Il s'agit ici d'un comportement orienté (la pratique du monde selon les codes sociaux acceptés) de façon à permettre le divertissement grâce à la construction de ce théâtre fantastique, dont les rôles ne sont pas des rôles empruntés comme les masques sur la scène de la vie quotidienne pour un rôle commandé, et les acteurs jouent en échappant aux règles mêmes du théâtre : dans ce théâtre onirique, la scène de la *vie imaginée* est toujours voluptueuse.

Deux idées liées au théâtre viennent ainsi se superposer sans se confondre : la première, celle des règles du *theatrum mundi*, la seconde, celle de la fantaisie, de l'imaginaire et du plaisir (de la *voluptas*), mais aussi, du point de vue de la théorie de la connaissance, de l'apparence et du phénomène. Si ce n'est que, dans ce théâtre, il n'y a que des choses agréables (comme si la force de l'imagination pouvait être ici aussi

dirigée par la volonté), l'attitude de Lycas ne pourrait-elle évoquer, avec cependant quelques différences radicales et peut-être un renversement, celle de Pyrrhon, du Pyrrhon du portrait montaignien qui suit dans ces mêmes pages ? La bonne vie que mène Lycas ne semble-t-elle pas en quelque sorte se présenter comme une anticipation de la bonne vie de Pyrrhon ? C'est au fond la question que se pose Olivier Guerrier et à laquelle il faut répondre. Mais la réponse se trouve pour ainsi dire dans les termes mêmes de la question.

Si le Pyrrhon de Montaigne démasque les illusions et les fantasmes, les impostures doctrinales, les mirages de toute sorte, de façon à se libérer en même temps de leur enchantement et du malaise qui leur est lié, il enseigne surtout à être « homme vivant, discourant et raisonnant, jouïssant de tous plaisirs et commoditez naturelles, embesoignant et se servant de toutes ses pieces corporelles et spirituelles en regle et droicture » (II, 12, 505C). Mais tandis que la vie active devient dans l'optique sceptique uniquement un devoir extérieur en face du monde – et alors que Pyrrhon, « homme vivant », en tant que sceptique, « s'il veut vivre » (II, 12, 505C), pratique beaucoup de choses sans les comprendre, ni les percevoir ni les partager, en étant conscient cependant qu'il peut les démasquer –, le fait d'être en permanence au théâtre des apparences (les phénomènes ?), comme le natif d'Argos, ne semble pas être le fruit d'une opération de dévoilement ; et quand son masque de théâtre est tombé, Lycas en est comme tué. L'imagination est à son tour une illusion, une illusion qui semble fonctionner comme supplément, dans le double sens du terme. Ici le divertissement ne naît pas de l'humeur mélancolique, mais peut-être du devoir qui adapte le comportement à l'*ethos* commun, preçu comme coutume (un statut au fond désagréable). Si le mode de vie de Lycas et celui du sceptique Pyrrhon se ressemblent par certains côtés, jamais ils ne se superposent. La gnoséologie et l'épistémologie pyrrhoniennes n'ont rien à voir avec ce théâtre du fantastique. Si Lycas ressemble à Pyrrhon par sa vie conforme aux coutumes de son pays, et s'il adopte pour le monde réel une morale provisoire, le monde intellectuel du sceptique renvoie à la suspension du jugement, à la *skepsis*, non au plaisir, comme le précise justement Guerrier.

Dans le cas de Lycas, la jouissance du théâtre semble suppléer à la non jouissance de la vie comme théâtre, ou *theatrum mundi*. Nous sommes en présence d'un divertissement qui introduit la possibilité

même d'un décalage entre pratique de la vie (même si elle est bonne) et images agréables, composées dans un théâtre intérieur. Et sur de telles images qui peuplent les théâtres de Lycas, Montaigne dit seulement qu'elles sont agréables.

En rapport avec l'exemple de Pyrrhon qui suit, Montaigne semble relancer un cas d'*exemplum* inversé. Si le *topos* est présenté après un long discours sur la gnoséologie sceptique débouchant sur la dimension pratique du scepticisme (« s'il [le philosophe] veut vivre ») et sur l'admission d'une façon de vivre similaire à celle qu'on appellera plus tard la morale provisoire, dans l'*exemplum* de Lycas, après avoir affirmé qu'il s'agit d'un citoyen exemplaire, Montaigne introduit la création du théâtre intérieur par une « alteration de sens » qui imprime dans la « fantasie » une « resverie ». Ici la conception sceptique paraît fonctionner aussi à l'envers. Lycas ne construit pas un monde d'incertitude sur la base de laquelle, « s'il veut vivre », il doit organiser une vie réglée, mais tout en vivant une vie « bien reglée », il n'échappe pas, par une altération du sens, à la création du théâtre intérieur. Lycas est engagé dans la comédie de la vie et il en sort par la « resverie » d'un autre théâtre dont il est spectateur. De cette « alteration de sens » (forme de maladie qui donne une santé illusoire) Lycas n'est pas conscient : il ignore qu'il s'agit d'une maladie qui lui donnera une autre maladie. Mais c'est l'illusion où peut tomber aussi la philosophie. C'est l'antre de Platon au rebours …

À bien voir, alors, cette altération du sens ressemble, même vaguement, à la *fortunata stultitia* érasmienne : une folie qui nous fait être toujours au théâtre pour assister en spectateur et non en acteur (mais Lycas s'identifie-t-il aussi aux acteurs ?) et pour y voir projetée la félicité dont nous prive la vie réelle, malgré ou à cause du fait qu'elle observe « doucement et paisiblement » les règles : le renvoi au déréglé, au plaisir, dériverait d'une sage folie (« alteration de sens »). Au-delà du sceptique Pyrrhon, voici *Moria*, la sagesse incarnée par la folie érasmienne. Et c'est justement d'Érasme, de l'abeille laborieuse (pour reprendre une expression chère à Jean-Claude Margolin[22]), qu'on devrait repartir.

Mais la conclusion de Montaigne diverge de la vision érasmienne. S'il donne l'exemple de Lycas dans le cadre de la phénoménologie des faux remèdes que la philosophie est prête à échanger contre la tranquillité de l'âme – forme sublime de santé –, cet exemple, tout en maintenant son

22 J.-C. Margolin, *Érasme. Une abeille laborieuse, un témoin engagé*, Caen, Paradigme, 1993.

caractère paradoxal sur la vague de la *fortunata stultitia*, ne constitue pas un remède réel, mais ici encore un faux remède, qui n'est même pas un remède dans le mal. Il s'agit en somme d'une sorte de renoncement à la philosophie, d'une résignation qui révèle son impuissance ; le divertissement, s'il est positif pour Lycas (qui y trouve sa tranquillité), demeure toujours pour Montaigne (et pour sa philosophie *vraye et naifve*), malgré le *distinguo*, un remède illusoire – une maladie où Lycas voit sa santé.

POUR UNE CONCLUSION

De toute évidence, ce n'est pas l'illusion qui guérit Lycas mais la démystification de l'illusion qui comporte une nouvelle douleur et la disparition du plaisir – procurant en somme une nouvelle maladie. Montaigne ne met pas en question l'efficacité de la cure – après tout Lycas guérit –, mais son utilité, puisque la lucidité « tue » l'Argien en lui ôtant le bonheur. Il ne s'agit pas de l'efficacité du soin, mais de l'illusion qui ne guérit pas. Si ce n'est pas l'illusion qui guérit mais la démystification de l'illusion, la même démystification crée de nouveau la maladie. Nous sommes au rouet.

Olivier Guerrier s'est demandé si cette opération inconsciente de Lycas théâtralisait le scepticisme. Or si l'attitude de l'Argien suit une sorte de scepticisme qui procède à une mise entre parenthèses de ce qui est, en le réduisant à l'état d'apparences, dans ces pages la cible n'est pas la *skepsis* mais l'eudémonisme – le plaisir, la volupté.

Il reste que la philosophie dans son histoire (de l'épicurisme au scepticisme) n'a trouvé contre le stoïcisme que des remèdes trompeurs. Pas de médecine qui guérit : ni douce-amère, ni très-douce. Les épicuriens nous fournissent des moyens insuffisants et les sceptiques, qui tentent d'accepter quelques images empruntées au vulgaire pour la tranquillité de la vie, procèdent à un partage entre un dedans et un dehors ne permettant pas d'atteindre un état meilleur. La philosophie se chargera de leur faire prendre conscience de leurs propres rêves : mais prendre conscience de ses rêves signifie mourir pour Lycas, et le massacre des illusions fait naître de nouvelles maladies.

« *Fortis imaginatio generat casum*, disent les clercs ». C'est le très célèbre *incipit* de l'essai « De la force de l'imagination ». Mais les *clercs* attribuaient cette prise de conscience aux médecins. Un de ces théologiens à qui pourrait se référer Montaigne (« les clercs ») est Jean Gerson[23], auteur bien connu par Jean-François Pic de la Mirandole, qui le cite dans son *De imaginatione*. Alors il faudrait corriger *génétiquement* le *locus communis* avec la formulation que l'on trouve dans un ouvrage de Gerson, son *De passionibus animae* : « Sic asserunt *Medici*, quod imaginatio facit casum ». Il s'agit toujours du *médecin*/philosophe (ici Avicenne) et de la philosophie qui, comme la lance d'Achille, blesse et guérit, attitude à quoi Montaigne ne semble plus croire.

La profondeur heuristique et herméneutique du chiasme – *santé de la maladie* / *maladie de la santé* – garde *malgré nous* toute sa valeur. C'est l'horizon incontournable de l'humaine condition.

Nicola Panichi
École normale supérieure de Pise

23 « Sic asserunt Medici, quod imaginatio facit casum et mortem inducit : et hanc virtutem usque ad hoc elevare voluerunt aiqui, ut per eam mirabiles impressiones fierent in elementis et in rebus extrinsecis, ut quod ad imaginationem alicuius (sicut refert Avicenna) cadat camelus. […] Haec autem consideratio docet quam saluberrimum est assuefieri, ut animus noster a phantasmatibus, quantum possibile est fieri se denudet, et avertat in exercitatione sua. Quod qualiter fieri habeat, tetigimus alibi in Tractaculo *De practica Theologiae mysticae*, consideratione ultima » (J. Gerson, *De passionibus animae*, *Consideratio XX*, in *Œuvres complètes*, introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux, vol. IX, éd. Palémon Glorieux, 10 vol., Desclée, Paris-Tournai-Rome-New York 1960-1973 [Tournai, 1973], p. 20). Sur Gerson comme source de Jean-François Pic de la Mirandole, je renvoie à l'édition critique du *De imaginatione* (sous presse), par F. Molinarolo, ancien élève de l'École Normale Supérieure de Pise, à qui je dois cette précieuse mention.

VARIA

REFORMATION, REPUBLICANISM AND THE RIGHT OF RESISTANCE

The right of resistance to tyrannical rulers had a long tradition in English political thought. For example, in *Policraticus* (1159), John of Salisbury distinguished the true princes, who respected the laws of the kingdom and the liberties of the subjects, from the tyrants, who disobeyed them and enslaved their subjects. He argued that if a prince became a tyrant, putting at risk the material, spiritual or moral well-being of the kingdom, his subjects could disobey his commands and reject him, since the prince committed a flagrant crime against the political body[1].

According to Salisbury, the prince's sphere of action should not be different from that allowed to subjects. The prince cannot act outside the scope of the kingdom's laws. Otherwise, he becomes a tyrant and, in the face of a manifest tyranny, which violates the freedom of the subjects, it is lawful to resist and confront him. Thus, the subjects have the right to resist and to attack the tyrant, when there is no other way to oppose him[2].

THE REFORMATION AND THE RIGHT OF RESISTANCE

With the Reformation, the issues concerning justification for political resistance gained new elements. The early reformers generally recommended the duty of unrestricted obedience to the civil magistrate. The main argument, advocated by Luther and by Calvin, was

1 John of Salisbury, *Policraticus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 4.2, p. 30-31; 7.25, p. 176; 8.17, p. 191.

2 *Ibid.*, 6.26, p. 140.

that God, whose determination could not be disrespected by men, has established political authority. The only possible disobedience would be that motivated by an unfair command imposing something contrary to the true Christian faith. For if God, whose will was the only absolute and unconditional, instituted all authority, the exercise of such authority was necessarily conditioned to the purposes established by the divine will. Hence, if the civil magistrate ordered something contrary to the divine precepts, exercising his power in opposition to the will of God, he had become a tyrant and the subjects were released from obedience to him, since they should obey God rather than men, according to the Acts of the Apostles (5, 29)[3].

But the disobedience could only be passive, inasmuch as the Gospel vehemently condemned the recourse to violence, even against a tyrant. The punishment of a tyrant was a divine prerogative, forbidden for the subjects. The Christians' only possible attitude before an unfair command, contrary to the divine precepts, was to refuse obedience and accept with resignation the consequences to come[4].

However, with the increasing persecution of Protestants in several places of Europe, Lutherans and Calvinists began to defend the possibility of some active resistance by force[5]. One of their arguments was based on an ambiguity in Luther´s writings, in which it was possible to see the authorization to use violence against a tyrant. It was founded on a principle of civil law stated in the *Corpus Iuris Civilis*, according to which it was legitimate to violently reject an unjust force under certain circumstances. The argument was that if the magistrate proceeded unjustly by force, causing irreparable damage to his subjects, he lost the status of magistrate and became an ordinary citizen who inflicted an injury against other citizens and was, therefore, subject to revenge[6].

---

3 Martin Luther, "On Secular Authority", in Harro Hopfl (ed.) *On Secular Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-34; and John Calvin, "On Civil Government", in Harro Hopfl (ed.) *On Secular Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 82-86.

4 Martin Luther, *op. cit.*, p. 39-43; and John Calvin, *op. cit.*, p. 76-81.

5 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, vol. 2, p. 191-224.

6 Cynthia G. Shoenberger, "The Development of the Lutheran Theory of Resistance", *The Sixteenth Century Journa*l vol. 1, 1977, p. 61-76; "Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority", *Journal of the History of Ideas* vol. 1, 1979, p. 3-20.

Another argument was rooted in the principle that all inferior magistrates were authorities instituted by God with the function of assisting the supreme magistrate and supervising him. Thus, if the supreme magistrate acted unjustly, the inferior magistrates could oppose him and, if necessary, resist him by the sword, which they also had the right to use. Absolute obedience would be due only to the political authorities who accomplished their duties[7].

The possibility of active resistance to the tyrannical authorities echoed more strongly among the English and Scottish reformers, who published pamphlets to encourage the rebellion against the Catholic governments of Mary Tudor (1553-1558), Mary of Guise (1546-1561) and Mary Stuart (1561-1567). For instance, in *A Shorte Treatise of Politike Power* (1556), John Ponet proposed a popular revolt as a way of re-establishing the true religion in England. Based on several examples of the Old Testament, the ecclesiastical precedents, and the English history, he advocated the deposition and execution of Mary Tudor under the principle that it was lawful to resist by force a queen who had misused violence against her subjects. His main argument was that all political authorities had been instituted by God for the benefit of the people. As the English queen had transgressed the bounds of her office, by acting unjustly and pursuing her subjects, she had become a tyrant who should be punished for her crimes. But Ponet did not point out who could punish her, although he mentioned the same institutions created to prevent tyranny and compel rulers to fulfil their obligations, such as the Spartan ephors, the Roman tribunes, the members of the Imperial Diet and members of the English and of the French Parliaments[8].

In *How Superior Powers Ought to Be Obeyd of their Subjects* (1558), Christopher Goodman advocated the right of resistance based on the distinction between the magistracy, which was holy because instituted by God, and the person of the magistrate, who was in charge of a magistracy and could be judged by his actions. The main argument was that if a magistrate failed to perform his duties, he could no longer be considered an authority established by God. By manifestly transgressing

7 Robert M. Kingdn, "Calvinism and resistance theory: 1550-1580", J. H. Burns (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 193-218.

8 David H. Wollman, "The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet´s and Goodman´s Polemics", *The Sixteenth Century Journal* vol. 4, 1982, p. 29-41.

his magistracy, he lost his authority and the obedience of the subjects, who were now free to oppose him, even by the use of force[9].

John Knox's pamphlet, *The Appellation to the Nobility and Estates* (1558), argued that the Scottish nobles were also authorities instituted by God for the protection of the people. Thus, as inferior magistrates, they should resist the tyranny of the regent Mary of Guise[10]. His main argument was based on the same distinction made by Goodman between the magistracy and the person who exercises it: unconditional obedience was due only to the magistrate who performed appropriately the magistracy he was in charge of by God. Otherwise, if he neglected his office, the inferior magistrates should oppose him, even by the sword[11].

Therefore, the English and Scottish reformers emphasized the argument that all magistracy was ordained by God for a purpose. When the magistrate failed to achieve it adequately, he would lose his authority, and resistance would be possible. The right of resistance was based on the distinction between magistrates – public persons for whom resistance to the superior magistrate was lawful, because they had also been instituted by God – and citizens – private persons who remained unreservedly subjects to public authority even in face of unfair orders. More than a right, the reformers claimed that inferior magistrates had a religious duty to resist the superior magistrate who disrespected his office[12].

The French Calvinists also claimed the right of resistance during the wars of religion, principally after the massacre of thousands of Protestants on 24 August 1572[13]. In *Du droit des magistrats*. (1574), Théodore de Bèze justified the right of resistance based on the origin of political authority. According to Bèze, all political authority has its foundation in two

9 Dan G. Danner, "Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Obedience", *The Sixteenth Century Journal* vol. 3, 1977, p. 60-73.

10 John Knox, *"The appellation of John Knox from the cruel and most unjust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation to the nobility, estates and commonalty of the same realm"*, in *On Rebellion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 72-114.

11 John R. Gray, "The Political Theory of John Knox", *Church History* vol. 2, 1939, p. 132-147; W. S. Reid, "John Knox´s Theology of Political Government", *The Sixteenth Century Journal* vol. 4, 1988, p. 529-540.

12 Leo F. Solt, "Revolutionary Calvinist Parties in England under Elizabeth I and Charles I", *Church History* vol. 3, 1958, p. 234-239.

13 Edward Armstrong, "The political theory of Huguenots", *English Historical Review* vol. 188, 1932, p. 13-40.

alliances. The first (*foedus*) between the prince and God, established in the ceremony of consecration, when the prince received the power of God with the commitment to respect the divine laws. The second alliance (*pactum*) was between the prince and the people, by which the people committed themselves to obey the prince, on condition that he complied with the obligations and conditions of his office[14].

Thus, the prince was committed to both the divine laws and the people. Whenever the prince ordered actions contrary to the divine laws or did not fulfil his obligations, he became a tyrant and the people were free from obedience. By renouncing the charge of guardian of the divine will, the prince lost his condition of authority established by God and consequently became a simple private person. In the same way, by disrespecting his commitment with the people, the prince lost the loyalty of his subjects. In both cases, he freed his subjects from the duty of obedience[15].

The issue was who could resist the tyrant, since the subjects were forbidden to use any kind of violence. Based on the traditional scholastic distinction, Bèze argued that the inferior magistrates should resist a tyrant without title, that is, the ruler by usurpation who seized the power illegitimately. If they were prevented from doing so, then the subjects could take up arms to combat him. In the case of the tyrant by practice, that is, the legitimate ruler who degenerated into tyranny, resistance could only be raised by the people's representatives, who participated to some extent in public authority, such as the inferior magistrates or the Parliament's members[16].

Thus, the resistance to the tyrant was, on the one hand, a theological gesture, since deviation from God's commands caused the loss of the prince's authority and legitimized the people's reaction. On the other hand, it was a political gesture, since it aimed at recovering the conditions for political authority, as established in the pact between the prince and the people[17].

The justification to the right of resistance was even more emphatic in *Vindiciae contra tyrannos* (1579), published under the pseudonym of

14 Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats*, Genève, Droz, 1970, p. 30-31.
15 *Ibid.*, p. 44.
16 *Ibid.*, p. 11-17.
17 Julian Franklin, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Bèze & Mornay*, New York, Pegasus, 1969, p. 11-46.

Stephanus Junius Brutus[18]. The treatise was scholastically organized into four questions: (1) whether the subjects should obey the prince's commands when they were contrary to divine law; (2) whether it was lawful to resist a prince who infringed the divine law; (3) whether it was lawful and who could resist a prince who oppressed or ruined a public state; (4) whether neighbour princes can aid the subjects of a tyrannical prince[19]. The questions were discussed on the premise of mutual and reciprocal duties between the prince and the people, established by divine and natural laws and observed in the customs of the nations[20].

Based on biblical passages, the author(s) argued that there were always two covenants in the foundation of political authority. The first one between God, the prince and the people (*foedus*), by which means the multitude became People of God and accepted the anointed of God to rule[21]. The other between the prince and the people (*pactum*), by which means the latter promised obedience to the former, as long as he respected the divine laws[22]. Described as a political agreement that established mutual obligations, the second covenant made the people co-responsible for the common good. It gave them not only the right to resist the prince who violated the divine laws, but also the duty of reprimanding him if he disrespected his commitments. The author, however, warned that resistance did not belong to the subjects in general. When he referred to the people, he understood the magistrates legally instituted as the people's representatives[23]. Hence, only magistrates, inferior or otherwise, could resist the prince who disrespected the political covenant[24].

At the same time, Scottish Calvinists also defended the people's right of resistance in a more radical approach. In *De Iure regni apud scotos* (1579), George Buchanan justified the direct action of the subjects without appealing to their magistrates. Buchanan began with a description of pre-political life as an antisocial condition in which

18 For the authorship of the treatise, see M. Ratière, "Hubert Languet's Authorship of the 'Vindiciae contra tyrannos'", *Il Pensiero Politico* vol. 3, 1981, p. 395-420.
19 Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, Genève, Droz, 1970, p. 7-9.
20 *Ibid.*, p. 18.
21 *Ibid.*, p. 25-26.
22 *Ibid.*, p. 184-185.
23 *Ibid.*, p. 62.
24 *Ibid.*, p. 51-53.

men would live in isolation, without laws, religion or any form of culture and comfort. Driven by the need and desire for security, they would have decided to assemble into a single body, forming a people. Afterwards, the people would have established a political authority and granted it to a monarch, responsible for taking care of public good. The members of the political body assumed then the condition of subjects, committed to political obedience on the condition that the monarch fulfilled his obligations[25].

According to Buchanan, the people had not alienated or transferred their original power, but only delegated their exercise to the monarch. Created for the benefit of the people, the monarch was subject to the laws, whose purpose was to impose restrictions on the exercise of power, so that it could not be used in a discretionary way[26]. If the monarch ruled without submitting himself to the laws of the community, he became a tyrant. By exercising power in a discretionary way, he broke the original covenant and their subjects were released from political obligation[27]. The subjects could then, collectively or even as single persons, resist the tyrant and, if necessary, attempt against his life[28].

THE CIVIL WARS AND THE LEVELLERS

The debate on the right of resistance occupied a prominent place in the English political debate during the civil wars (1642-1648). On the one hand, the royalists denounced the iniquity of raising arms against a lawful monarch and demanded the punishment of the rebels; on the other hand, supporters of the parliamentary cause held the right of resistance to face a king who had become a tyrant by disrespecting the laws of the kingdom and the liberties of his subjects[29].

25 George Buchanan, *"De Iure regni apud scotos"*, in *An Appendix to the History of Scotland*, London, Kessinger Publishing, 1980, p. 8-12.
26 *Ibid.*, p. 14.
27 *Ibid.*, p. 53-58.
28 *Ibid.*, p. 70-72.
29 Blair Worden, *The English Civil Wars 1640-1660*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2009, p. 1-76.

The defeat of the royal troops and the king's arrest in May 1646 brought new elements to the debate. The anonymous pamphlet *The Remonstrance of Many Thousand Citizens* (1646) warned parliamentarians that the people expected their representatives, elected to exercise power for the benefit of the people, to penalize those who had oppressed them for so long. It demanded the king's judgment and punishment, the abolition of the monarchy and of the House of Lords – for being incompatible with the freedom of the people – as well as the dissolution of the then current House of Commons – since it had remained the same for too long – and the annual election of representatives[30].

Its authors, Robert Overton and William Walwyn, were some of the main leaders of the *levellers* – a political group formed in the course of civil wars over some common claims, such as freedom of conscience, freedom of expression, free trade, widening popular suffrage, among others[31]. The group's main strategy was to influence parliamentary decisions through the publication of pamphlets, petitions signed by thousands of citizens, and the organization of large popular demonstrations. But the strategy was changed as a result of the Parliament's decision to dissolve the army, negotiate peace with the king and ban the submission of petitions. The *levellers* then went on to defend the resistance of the people against the Presbyterian majority of the Parliament. The main argument was that all power resided in the people and could only be exercised by their consent, aiming at the interest of neither a minority nor a majority but of the people. If this did not happen, the people could resume their original power, transmitted in confidence to their representatives. As no one was better than the people to evaluate the performance of their representatives, it was up to the people to judge the actions of the parliamentarians and to take back, if necessary, the power entrusted to them[32].

Inspired by the *levellers*, on 5 June 1647 soldiers and officers published the manifesto *The Solemn Engagement of the Army*, in which they declared

30 A.L. Morton, *Freedom in Arms: A Selection of Leveller Writings*. London, Lawrence and Wishart, 1975.

31 Henry N. Brailsford, *The Levellers and The English Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 1961, p. 19-35; p. 309-318; p. 401-416; H. Shaw, *The Levellers*, London, Longmans, 1968.

32 Rachel Foxley, "Problems of Sovereignty in Leveller Writings". *History of Political Thought*, vol. 28, n. 4, 2007, p. 642-660.

that they did not accept the dissolution of the army. The following month saw the formation of the General Army Council, destined to negotiate with the Parliament. On 28 October that council met in Putney's Church, where the headquarters of the officers had been operating since September, to discuss the course of the negotiations. The following day the soldiers of the Fifth Regiment presented a manifesto, in the form of a constitutional proposal, entitled *An Agreement of the People*, drafted by the *levellers'* top leaders[33].

Nonetheless, the debates on the constitutional proposal were soon interrupted in early November with the king's escape[34]. Due to an agreement with Scottish commissioners, in which real support was secured for a future Presbyterian government of the Church of England, the Scots began to support the royal cause and the royalists resumed armed conflicts. The *levellers*, who had harshly criticized the conservatism of the officers during Putney's debates, began to focus their attacks against the greater threat: the return of Charles I. In their manifestoes and petitions they reinforced the importance of unity in the struggle against the royalists, the necessary dissolution of the present Parliament and the trial and punishment of the king.

Reorganized and commanded by General Fairfax, the parliamentary army imposed successive defeats to the royal troops, imprisoning again Charles I. The Presbyterian majority of the Parliament accepted the king's peace proposal, but the army officers rejected it and began to defend the expulsion of these parliamentarians. The *levellers* supported the former, on condition that *An Agreement of the People* would be presented to the new Parliament. On 6 December 1648, a regiment commanded by Colonel Thomas Pride expelled more than a hundred parliamentarians and arrested more than a dozen of them, resulting in the so-called Rump Parliament[35]. Given the constant danger of a re-conquest of the throne by Charles I, the officers pressured for his trial, and on 6 January 1649, a legislative act settled the judgement. The Rump Parliament established a High Court of Justice, which

33 Mark. Kishlansky, "The Army and the Levellers: The Roads to Putney". *Historical Journal*, vol. 22, 1979, p. 795-824.

34 Samuel Glover, "The Putney Debates: popular versus élitist republicanism". *Past and Present*, vol. 164, 1999, p. 47-80.

35 David Underdown, *Pride's Purge. Politics in the Puritan Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 201-212.

condemned the king for the crimes of tyranny and treason. On 30 January Charles I was executed.

JOHN MILTON AND THE RIGHT OF THE PEOPLE

In an account of his intellectual trajectory in *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda* (1654), John Milton states that he did not pronounce on civil liberty until the death of the king because he saw the English magistrates vigorously involved in securing it. Nevertheless, when Presbyterian magistrates, who had been Charles I's fiercest enemies, began to criticize his condemnation and execution, claiming that Protestant doctrine was against such "atrocities" against the king, Milton found himself impelled to denounce the falsity of the Presbyterians and to demonstrate that it was lawful to attempt the lives of tyrants[36].

In *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), published three weeks after the king's execution, Milton intended to prove that the people, represented by the Rump Parliament and the parliamentary Army, had the right to depose, judge, and punish Charles I, since the king had become a tyrant and the magistrates had not reacted in accordance with their rights and responsibilities.

According to Milton, at the origin of all political authority, there was a decision of free men, who sought through mutual association to overcome the insecurity of their natural condition, marked by widespread violence. As the alliance for mutual protection, based simply on reciprocal promise, was insufficient for its effectiveness, "they saw it needful to ordaine som authoritie, that might restrain by force and punishment what was violated against peace and common right"[37].

Thus, in order to prevent partiality in trials, the people decided to impose a disciplining power on themselves, delegating to magistrates their original power to judge and punish offenders of peace and common

36 John Milton, *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, New York, F.S. Crofts & Co., 1947, p. 1148.

37 John Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, in *Milton Political Writings*, ed. Martin Dzelzainis, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 8-9.

right. There was no total alienation or unconditional transference of the natural power, but only an attribution or designation for its exercise. In this way, in executing justice, magistrates do not exercise a new right. They simply exercise that right of which the people were originally possessors; and this right has not been abandoned but merely concentrated in and entrusted to some public magistrates[38].

In realizing that the magistrates could arbitrarily exercise the power received in trust, the people decided then to create laws capable of controlling and restraining the political authority. As many magistrates did not execute the established laws, or made of them a bad use, the people demanded, thus, a solemn oath to respect them. With the same aim of strengthening the laws, to which all members of the political body should be submitted, Councils and Parliaments were created to ensure the correct exercise of political authority and the realization of the common good[39].

The important in Milton's description was that people remained free to resist after the establishment of political authority. They had not alienated their original power but simply delegated it in trust to magistrates, who assumed the obligation to exercise it according to the laws. If the magistrates were no longer deserving the people's confidence, by exercising political authority out of the prescribed legal limits, the people were released from obedience and recovered their original power. Political obedience was conditioned to the magistrates' compliance with their commitment to respect the laws that the people themselves had established or at least given their consent to. Hence, all magistrates, even the supreme magistrate, must be subject to the rule of law, which was one of the most important principles of classical republicanism[40].

The description ends with the reaffirmation of the origin of political power in the people, which delegate its exercise to kings and magistrates in trust, and of the people's freedom to take it back when they deem it convenient

38 Victoria Kahn, "The metaphorical contract in Milton´s Tenure of Kings", in David Armitage (ed.) *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 82-105.

39 Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 9-10.

40 Cicero, *De Re Publica* III, 1; *Por Cluentio* 53; *De Legibus* III, I, 2.

> Thus farr hath bin considered briefly the power of Kings and Magistrates; how it was and is originally the peoples, and by them conferr'd in trust onely to bee imployd to the common peace and benefit; with liberty therefore and right remaining in them to reassume it to themselves, if by Kings and Magistrates it be abus'd; or to dispose it of by any alteration, as they shall judge most conducting to the public good[41].

For answering what the people can do legitimately against a magistrate who became tyrant, Milton begins by designating what a tyrant is: "whether by wrong or by right coming to the Crown, is he who regarding neither Law nor the common good, reigns onely for himself and his faction"[42]. The traditional distinction between tyrant without title – the usurper who seized illegitimately the political power – and tyrant by practice – the legitimate ruler who exercised the political power in an unfair way – is abandoned. The two types of tyrants are virtually indistinguishable. Whatever the manner in which the magistrate has held the power, what characterizes tyranny is the disrespect for the laws and the common good. Much closer to the definition found in classical republicanism[43], the tyrant is the one who exercises the power, which he received from the people, for his own benefit, becoming a public enemy for disregarding the laws and the common good[44].

Although Milton uses biblical passages that held an important place in the Protestant controversy over the lawfulness of murdering the tyrant[45], his main source seems to come from classical republicanism. He mentions republican authors who considered lawful and honourable to murder the tyrant at any moment, without judgment; for the benefit of the law should not be granted to whom had disrespected it[46].

Based on Cicero's statements[47], Milton argues that the tyrant, by acting hostilely against his people, moves away from human society,

41 Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 16.
42 *Ibid.*, p. 16.
43 Cicero, *Oratio Philippica Secunda* XLIV, 114.
44 Martin Dzelzainis, "The Ciceronian Theory of Tyrannicide from Buchanan to Milton", *Études Épistémè*, vol. 15, 2009, URL: http://journals.openedition.org/episteme/705; DOI: 10.4000/episteme.705.
45 Elisabeth Tuttle, "Biblical reference in the political pamphlets of the Levellers and Milton, 1638-1654", in David Armitage (ed.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 63-81.
46 Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 17.
47 Cicero, *De Officiis*, I, 16-17; III, 6, 28, 32.

becoming an enemy not only of his people but also of all humankind. So natural reason determinates that he should be exterminated as an enemy, "Against whom what the people lawfully may doe, as against a common pest, and destroyer of mankind, I suppose no man of cleare judgement need goe furder to be guided then by the very principles of nature in him"[48].

Besides, more radical than his contemporaries, Milton argues that the people have the right to depose kings and magistrates, even if they are not tyrants, simply because of the people's liberty to choose the government they deem best suited to their purposes[49]:

> It follows lastly, that since the King or Magistrate holds his autoritie of the people, both originaly and naturally for their good in the first place, and not his own, them may the people as oft as they shall judge it for the best, either choose him or reject him, retaine him or depose him though no Tyrant, merely by the liberty and right of free born Men, to be govern'd as seems to them best[50].

The main purpose of the establishment of government, resulting from the free consent of naturally free men, cannot be but the protection of freedom. Therefore, it makes no sense to say that men should abdicate freedom for the sake of other values such as security, peace or well-being. Men, created free by nature, associate and institute government to remain free and not to submit to arbitrary will. Freedom is the supreme value of human existence, for without freedom there is no worthy existence. Milton's conception of freedom is thus inseparable from the classical republican idea of human dignity: freedom is the mark of man's dignity, a creature made to be free and not to subject to or serve others. When man submits to an arbitrary will or even becomes subject to it, he loses his dignity, that which characterizes him as a human being[51].

The Council of State appointed Milton as Secretary for Foreign Tongues on Mars 15, 1649. He was responsible for handling the Commonwealth's

48 Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 17.

49 Danièle Frison, "Rights and Liberties in Milton's The Tenure of Kings and Magistrates", in Christopher Tournu (ed.), *Milton, Rights and Liberties*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 171-181.

50 Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 13.

51 Christopher Hamel, "The People […] should stand up like men, and demand their rights and liberties: le motif de la dignité dans le droit de résistance chez Milton", *Études Épistémè*, vol. 15, 2009, p. 71-100.

diplomatic correspondence and became its greatest propagandist[52]. Although there are no official records of having been commissioned by the Council of State, Milton took up the task of responding to the *Eikon Basilike*. Published a week after the execution of Charles I, the pamphlet was supposedly written by the king at the time of his trial – evidence indicates that its author was the Presbyterian minister John Gauden. Having achieved immediate success, with about 35 editions in London and 25 editions abroad in a short period, it became a kind of book of devotion and one of the main weapons of the royalists against the new government[53].

The title of Milton's replica, *Eikonoklastes*, had broad implications within puritanism. Veneration of images of saints and martyrs was considered a form of idolatry and servitude. The Puritan ministers encouraged the rejection of any form of icons, that is, of images that evoked characteristics of facts, people and things in general[54]. This pamphlet, published in October 1649, refuted the *Eikon Basilike* chapter by chapter, following its structure and theme. Milton denied all the king's claims, denouncing Charles I's imposture, hypocrisy, lies, and falsity in the course of civil wars, and charged the king himself with all the perverse actions of the royalists[55].

In order to counteract the alleged sanctity of the king, Milton emphasized his tyrannical practices. The intention was to undo the image of Charles I as a martyr and to erase the analogies between his execution and the sufferings of Christ, which "canonized" his person. For Milton, far from holiness, Charles I's tyrannical practices drew him closer to Satan, of whom he would be a fine imitator and devoted servant. Hence, his execution should not be seen as a confessional drama, but simply as the consequence of his tyrannical reign[56].

---

52 Robert Fallon, *Milton on Government*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1993, p. 1-20.

53 Charles I. *Eikon Basilike: The Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitude and Sufferings, with selections from Eikonoklastes*, ed. Jim Daems, Peterborough, Broadview Press, 2006.

54 Christopher Hill, *Milton and the English Revolution*, New York, The Viking Press, 1977, p. 171-181.

55 John Milton, *Eikonoklastes: in Answer to a Book Entitled "Eikon Basilike, The pourtraicture of His Sacred Majestie in his solitude and sufferings"* pref., 775-779.

56 Joan S. Bennett, "God, Satan, and King Charles: Milton's royal portraits". *PMLA*, vol. 92, n. 3, 1977, p. 441-457.

At the end of his pamphlet, Milton maintained the impossibility of living in freedom under a monarchical regime. The main argument concerned freedom and domination. If we are forced to submit ourselves to a king whose prerogatives are so extensive that we cannot have anything but by his favor, then we are not free, but only a multitude of vassals subject to the domination of an absolute master and, with that, we lose our dignity, expressed by our freedom[57].

As a polemicist of the new government, Milton was in charge of refuting Salmasius' *Defensio Regia pro Carlo I*, published anonymously in November 1649, with the inscription *Sumptibus Regiis*, that is, in support of the royal family. The main purpose of Salmasius' treatise was to repudiate the deposition and execution of Charles I, which would have been a terrible offence to the divine right of kings.

In *Pro Populo Anglicano Defensio* (1651), based on republican principles, Milton refutes the *Defensio Regia por Carlo I* chapter-by-chapter and defends again the right of the English people to judge and punish Charles I[58]. After demonstrating the falsity of the thesis that the power of kings derives directly from the divine will – reason for which they would be responsible only before God and, consequently, *legibus solutus*, that is, above all positive laws, with the right to do whatever they desired – Milton tries to prove the superiority of the people's right over that of the kings on the grounds of the origin of political authority.

His description is very similar to that in *The Tenure of Kings and Magistrates*. First, there was a decision of free men to associate in order to share their natural power and assure their mutual protection. In the succeeding step, the people established a political authority with the purpose of avoiding the dangers and inconveniences of leaving to each one the natural power to determine justice. Finally, the people commissioned kings and magistrates to exercise the political authority, according to the laws established by the people[59].

Milton refutes Salmasius' assertion that the people's power ceases to exist when the rule of kings begins due to a definitive transfer of their

57 Don M. Wolfe, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*, London, Thomas Nelson and Sons, 1941, p. 249-272.

58 *Ibid.*, p. 324-336.

59 John Milton, *A Defence of the people of England*, in *Milton Political Writings*, ed. Martin Dzelzainis, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 149-155.

power. As in *The Tenure of Kings and Magistrates*, he emphasizes that there was not unrestrained alienation of the people's original power. It would be foolish for them to grant their power to someone unconditionally or to renounce completely all their rights. The people conceded their original power to the kings only in trust:

> For it is generally agreed that almost all kings of nations everywhere receive from the people a rule which is handed over to them under certain conditions: if the king should not abide by them, pray tell us why should that power, which was only held in trust, not return to the people as well from a king as from a consul or from any other magistrate[60]?

Thus, the people can take the power back if they consider that kings have not been faithful to the conditions on which they received it: "the people can call that power, which they had handed over to another for the public welfare, back to themselves without injustice"[61]. Mentioning Cicero[62], Milton maintains that all political authority originates in the resolution of the people, who choose those who they think apt to promote the common good.

According to Milton, both the divine and the natural laws determined that those accused of misconducts, grave or not, should be punished by their crimes, be they magistrates, nobles or kings. They prescribe that when a ruler subverts the laws and becomes a tyrant, the people may resort to force and use violence to remove him from his office[63]. Against the argument that the inconveniences of rebellions to remove a tyrant are greater than the evil caused by tyranny, Milton argues that if nature advises men to let thieves steal their property when life is put in danger, this does not mean that there is a natural right of thieves. He then makes a long list of peoples who, following the teachings of nature, punished their rulers who had become tyrants – Egyptians, Ethiopians, Assyrians, Medes, Persians, Greeks, Romans, Gauls, Germans, Scots, and English[64] – and cites republican authors in support of his narrative[65].

60 *Ibid.*, p. 182.
61 *Ibid.*, p. 184.
62 Cicero, *De lege agraria* II,7,17.
63 Milton, *A Defence of the people of England*, p. 149-156.
64 *Ibid.*, p. 157-177.
65 Salustio, *Bellum Jugurthinum*, XXXI, 9; and Políbio, *The Histories* VI, 7, 7; and Cicero *Pro Milone* XXIX, 80, *In Pisonem*, 10, 23, *Oration Philippica Secunda* XII, 29 e XIII, 32.

The freedom of the Greeks and Romans to punish the tyrants was, according to Milton, founded on the right of the people, given by God and nature, to establish and change the form of government that they considered most appropriate. Without this right, which is the source of all civil liberty, the people would be reduced to the condition of slaves, subjected to servitude. Milton concludes that even if there were no precedents, either in sacred or profane history, of resistance to tyrants, this would not imply that such a right does not exist, for it might not have been exercised for circumstantial reasons.

In order to defend the right of English people to judge and to condemn Charles I, Milton reaffirms that the royal power comes from the people, being a concession conditioned to certain ends. The exercise of royal power, as of any magistracy, is subject to certain conditions, usually established by the laws of the kingdom, which all magistrates, including the king, swear to respect and must comply with in the exercise of political power.

The republican idea that the true magistrate is not simply the one who holds the power, but the one who exercises it within the law, is then exalted. Only law, by expressing reason, guarantees the fair exercise of political authority. Milton recurs once again to the principles of classical republicanism to hold that every magistrate must necessarily submit to the laws. He evokes Plato, according to whom the laws are supreme in a republic and must govern all men[66]; and recalls Aristotle's assertion, taken up by Cicero, that the laws should govern the magistrates as much as the magistrates govern the people[67].

The laws are above kings and magistrates, according to Milton, because they are the foundation of all political authority. They authorize, by the will of the people, kings and magistrates to exercise power, establishing the scope, extent and limits of their exercise. The consequence of an absolute and unlimited power, without legal restrictions, can only be instability, marked by the indispensable recourse to violence. The exercise of power within the limits of law, on the contrary, results in the stability and longevity of the political body[68].

When Charles I did not respect such conditions, he became a tyrant and might be deposed and judged by the people, like any other magistrate:

66 Plato. *Laws*, 715 a-d.
67 Aristotle. *Politics*, 1287 a; Cícero, M. *De legibus*, III, I, 2.
68 Milton, *A Defence of the people of England*, 156.

> So I hope that for those who prefer the pursuit of truth before faction, I have from the law of God, and the right of nations, and finally from the institutes of my country brought forward abundant proofs that might leave it beyond doubt that a king of England can be judged and also punished by death[69].

Therefore, the right to punish the tyrants was founded in the right of the people, to which belongs the power to establish and change the form of government as they consider most appropriate. Without this power, which is the source of all civil liberty, the people would be reduced to the condition of slaves, subject to servitude[70].

In 1650, a second edition of *The Tenure of Kings and Magistrates* came into light with the addition of a few pages in which some reformers – Luther, Zwingli, Calvin, Bucer, Knox, among others – were evoked as testimony to the people's right to punish tyrant magistrates. In the final paragraph, Milton states that the best and leading Protestant theologians generally sustained "that to doe justice on a lawless King, is to a privat man unlawful, to an inferior Magistrate lawful"[71].

Some interpreters think that Milton, once taking up a civil service in the new government, began to entertain a more conservative point of view, introducing an ambiguity that did not exist in the first edition: there he clearly defended that anyone had the right to submit to justice a king who, although originally legitimate, became a tyrant[72].

It is true that some passages from the first edition seem to suggest that individuals can exercise political resistance. It must be acknowledged, however, that this is always justified as a right of the people. In describing the origin of political power, he states that it is the people who create laws and, in order to ensure that they are obeyed, establish magistrates. Now these magistrates are the first to be called upon to act on behalf of the people against tyranny. If they do not, the people still have other instruments; in the English case – and this seems to be Milton's perspective – it was the Army that had the authority of representing the people, since it had been instituted by the Parliament.

---

69 *Ibid.*, p. 227.

70 Barbara Lewalski, "Milton on Liberty, Servility and the Paradise Within", in Christopher Tournu (ed.), *Milton, Rights and Liberties*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 31-53.

71 Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, p. 66.

72 See Martin Dzelzainis, *Milton Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. XII-XIV.

Indeed, the second edition's last paragraph is closer to the moderate opinion of some reformers, especially French Calvinists, such as Bèze and Hotman, who asserted that the right of political resistance was private to the lower magistrates as representatives of the people. It is also true that the conception of people becomes narrower, closer to monarchomach pamphlets such as *Vindiciae versus Tyrannos*, who identified the people to the established magistrates, as their representatives. Nonetheless, there does not seem to be an ambiguity between the two versions: resistance is lawful when carried out by legitimate trustees and depositaries of the people's authority.

ALGERNON SIDNEY AND THE POPULAR REVOLT

After the Restoration in 1660, some treatises and pamphlets drew attention to the terrible consequences of the monarchy's return, particularly to the subjects' religion freedom[73]. They often associated the monarchy with tyranny, emphasizing the disrespect for divine and natural laws by Charles II, who acted arbitrarily, imposing his discretionary will, likewise Charles I had done. They also emphasized the superiority of the republican regime and called the people to resistance against the new monarch[74].

The debate on the right of resistance intensified during the exclusion crisis[75]. In three successive Parliaments (1679, 1680 and 1681) the opposition to the Crown tried to exclude the king's brother, James Stuart, from the succession to the throne for being professedly Catholic. The threat of a future papist and even more arbitrary government generated

73 Tim Harris, "Lives, Liberties and Estates: Rethorics of Liberty in the reign of Charles II", in Paul Seaward and Tim Harris (ed.), *The Politics of Religion in Restoration England*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 217-242.

74 Blair Worden, "Republicanism and the Restoration", in David Wootton (ed.) *Republicanism, Liberty, and Commercial Society*, California, Stanford University Press, 1994, p. 139-193.

75 See J.R. Jones, *The First Whigs, The Politics of the Exclusion Crisis, 1678-1683*, Oxford, Oxford University Press, 1961; Richard L. Greaves, "Great Scott! The Restoration in Turmoil, or, Restoration Crises and the Emergence of Party", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* vol. 4, 1993, p. 605-618.

abundant literature against the Stuart dynasty and in favour of the people's resistance[76].

One of the most emphatic defences of the people's right of resistance written in this period was the *Discourses concerning government.* Published only in 1698 by John Toland, the work was a compilation of Algernon Sidney's manuscripts, confiscated when he was arrested on June 26, 1683. Active member of the former republican regime[77], he was accused of having participated in an unsuccessful plot to assassinate Charles II and James Stuart[78]. His manuscripts were used in the trial as evidence of his subversive intention. Summarily convicted of treason, he was executed on December 7[79].

The work refuted chapter-by-chapter the pamphlet *Patriarcha*[80], published by the royalists in 1680, 27 years after the death of its author, Robert Filmer[81]: "Having lately seen a book entitled *Patriarcha*, written by Sir Robert Filmer, concerning the universal and undistinguished right of all kings, I thought a time of leisure might be well employed in examining his doctrine, and the questions arising from it."[82]

If the first two parts present a theoretical approach to the people's right to order political life as they think fittest, the third part offers arguments in defence of the people's right to resist an arbitrary government, in a much more programmatic tone. The general principle constantly recapitulated is that if the people institute the government, they may evaluate whether it achieves the purpose for which it was established,

76 For instance, Andrew Marvell, *An account of the growth of popery and arbitrary government in England* (1677); Roger L'Estrange, *Tyranny and popery lording it over the consciences, lives, liberties, and estates both of King and people* (1678); William Penn, *England's great interest in the choice of this new Parliament dedicated to all her free-holders and electors* (1679); George Halifax, *A seasonable address to both Houses of Parliament concerning the succession, the fears of popery, and arbitrary government by a true Protestant, and hearty lover of his country* (1681).

77 Irene C. Brown, "Algernon Sidney, the Noble Republican", *History Today* vol. 34, 1984, p. 11-17.

78 J.H.M. Salmon, "Algernon Sidney and the Rye House Plot", *History Today* vol. 4, 1954, p. 698-705.

79 Brigid Haydon, "Algernon Sidney: 1623-1683", *Archaeologia Cantiana* vol. 76, 1961, p. 110-133.

80 The same intention may be observed in James Tyrrel's *Patriarcha non Monarcha* (1681) and John Locke's *Two Treatises of Government* (1689).

81 Richard Tuck, "Communications a new date for Filmer's Patriarcha", *The Historical Journal* vol. 1, 1986, p. 183-186.

82 Argernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, Indianapolis, Liberty Fund., 1996, I, 1, p. 5.

reproach it when it does not attain its objectives, and even abrogate it[83]. This is because it would be contradictory to think that a people is free to institute a government, but not to regulate it, modify it or abolish it when they consider necessary or convenient[84]:

> We say in general, he that institutes, may also abrogate, most especially when the institution is not only by, but for himself. If the multitude therefore do institute, the multitude may abrogate; and they themselves, or those who succeed in the same right, can only be fit judges of the performance of the ends of the institution[85].

Since its first pages the *Discourses* evoked the writings of Calvin and Buchanan to defend the people's right to resist and overthrow the government when it fails to accomplish its duties[86]. If the reference to Calvin seems mistaken, since he never defended that right, the reference to Buchanan indicates the desire to align with the most radical wing of the Reformation[87].

Sidney recognizes that although a single person must obey the magistrate's commands, on condition that they are in accordance with the laws, the people have the right to resist the political authority when it does not fulfil its commitments. For the government is created by the people, who give it the form and power that they consider appropriate for their benefit: "Governments, and the magistrates that execute them, are created by man. They who give a being to them, cannot but have a right of regulating, limiting and directing them as best pleaseth themselves"[88].

Dealing with the issue of seditions, tumults and wars for just reasons, Sidney defends the people's right of resistance either to a tyrant without title or to a legitimate magistrate who rules unlawfully. His argument is that the people are the most qualified agent to judge whether the ruler is exercising his power lawfully or not, since they established him[89].

---

83 *Ibid.*, I, 6, p. 20-21; I, 18, p. 61; I, 20, p. 70; II, 32, p. 309-310; III, 1, p. 331; III, 12, p. 385-386; III, 13, p. 391; III, 25, p. 459-460; III, 27, p. 474-475; III, 39, p. 537.

84 John Pocock, "England´s Cato: the virtues and fortunes of Algernon Sidney", *The Historical Journal* vol. 4, 1994, p. 915-935.

85 Sidney, *Discourses Concerning Government* I, 6, p. 21.

86 *Ibid.*, I, 2, p. 10-11.

87 Blair Worden, "The Commonwealth Kidney of Algernon Sidney", *The Journal of British Studies* vol. 1, 1985, p. 1-40.

88 Sidney, *Discourses Concerning Government* I, 11, p. 32.

89 *Ibid.*, II, 24, p. 219-228.

The same general principle reappears in the final part of the *Discourses* in a republican language:

> The people therefore cannot be deprived of their natural right upon a frivolous pretence to that which never was and never can be. They who create magistracies, and give to them such name, form and power as they think fit, do only know, whether the end for which they were created, be performed or not. They who give a being to the power which had none, can only judge whether it be employ'd to their welfare, or turned to their ruin[90].

Sidney criticizes authors such as Filmer, who asserted that the people, by creating magistrates and naming them sovereigns, would have abandoned their natural liberty and submitted themselves entirely to their sovereigns[91]. Based on republican values, he argues that freedom cannot subsist where there is a power above the laws, since it depends on respect for the laws[92].

He also censures authors such as Hobbes, who affirmed that political authority was established by the total alienation of the natural right of individuals in favour of the sovereign, who would be completely free to act as he pleases[93]. According to Sidney, there was neither a total alienation nor the unconditional submission to the sovereign's will. The people conferred just a part of their power to the magistrates, remaining with most of it, and promised obedience to the political authority who respected the laws[94].

Moreover, based on Roman examples, he claims that the people grant honours and titles to magistrates who accomplish their duties[95]. So the people should obey only the magistrate whose ordinances express the principles of universal reason – for which all nations at all times have equal veneration – manifested in the laws. No one is obliged to submit to unfair ordinances, since that which is not just is not law[96].

According to Sidney, the people's resistance to an unjust magistrate's ordinances is the way the people have to reaffirm that the purpose of

90 *Ibid.*, III, 41, p. 549-550.
91 Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writtings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 105-106.
92 Sidney, *Discourses Concerning Government* III, 21, p. 439-446.
93 Thomas Hobbes, *De Cive* 6 (14), 7 (11) and 12 (4).
94 Sidney, *Discourses Concerning Government* III, 17, p. 409.
95 *Ibid.*, III, 34, p. 514-516.
96 *Ibid.*, III, 11, p. 380-386.

their obedience to a political authority is freedom, the most important common good that the law may preserve. With the same meaning as that propagated by classical republicanism, freedom is understood as the absence of submission to an arbitrary power, and can only be assured by the law. Thus, the people may disobey the magistrate's ordinances that disrespect the law and put their freedom at risk[97].

The problem is to defend a right that can cause civil disorders. Sidney considers that popular revolts are justified when the political authority acts arbitrarily and legal resources cannot be used against it[98]. In cases where the legal way is obstructed, especially by tyrannical governments that use violence to enforce their arbitrary will, popular revolts are the only means of restoring freedom. Besides, natural law, which expresses the justice, does not disappear after the establishment of political authority. If a magistrate tries to impose his arbitrary will and the legal way has no effect against him, natural law allows the people to resist him by force[99].

Sidney distinguishes three cases in which it is legitimate to resort to extrajudicial measures. First, when someone takes over the political authority and intends to exercise it without legal designation. Against the tyrant without title, any citizen may combat the usurper who obtained power by illicit and unjust means. The second case is when the magistrate obtains the political authority legally, but continues to exercise it after the end of his tenure. In this case, he no longer exercises the power entrusted to him, according to the conditions established by law; and he becomes a tyrant, as in the first case, since there is a usurpation. The third case is when the magistrate has a legal mandate and exercises it within the specified period, but his actions are contrary to the established laws. As he does not follow what the laws prescribe for the good of the people, he becomes also a tyrant, who cannot be protected by the laws that he himself has subverted[100].

If the tyrannicide is entirely justified in those cases, the regicide is not. Sidney reckons lawful to remove a king who does not accomplish

97 *Ibid.*, III, 4, p. 339-341.

98 Jonathan Scott, *Algernon Sidney and the Restoration crisis, 1677-1683*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 229-264; Pierre Lurbe, "Le républicanisme belliciste d´Algernon Sidney", *Cercles* n. 11, 2004, p. 32-44; Christopher Hamel, *L'Esprit Républicain: Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 440-452.

99 Sidney, *Discourses Concerning Government* II, 24, p. 219-220.

100 *Ibid.*, II, 24, p. 220-224.

his duty, but never to kill him when he exercises this power according to the laws. Only if he becomes a tyrant, disrespecting the divine, the natural and the human laws, the people have the right to assassinate him, since he becomes an enemy of humankind[101].

The issue is who can adjudge if there has been law transgression by the political authority. Sidney admits that, in the case of the supreme magistrate, there is no previously established judge. The supreme magistrate does not seem to be the appropriate judge to evaluate the exercise of his own power. As all magistrates are created by the people, who know the purpose of each one, the people seem to be the better judge to assess whether there was a deviation in the exercise of political authority[102].

Sidney affirms that the people can never be considered seditious, because sedition implies an unjust opposition to a lawful government. When the people establish the government, they specify the scope and the extension of its power. If the government acts outside its limits, deviating from its purpose, the people has the right to oppose it[103]. It is also inappropriate to call rebellion the general revolt of a people. According to Sidney, the word rebellion derives from *rebellare*, which means to recommence a war against a legitimate political authority. There would be rebellion if the government had been established after a victorious war over the people. But the government is always established by the people and should account for its actions to the people. Thus, there is no rebellion when the people revolt against the government[104]. Moreover, rebellion is a form of insubordination of the inferior to the superior. The people's superiority over government is clear, since the government only exists by the people's decision[105].

Sidney recognizes the inconveniences of popular revolts but reminds us that the human condition is not perfect, and it is necessary to choose often the least of evils. Based on the republican principle that freedom is the most important value of human life, because it is precondition to the enjoyment of other goods, he thinks that freedom should never be sacrificed in the name of peace. A peaceful life without freedom reflects

101 *Ibid.*, II, 27, p. 263-267.
102 *Ibid.*, II, 24, p. 225-227.
103 *Ibid.*, III, 6, p. 349-350.
104 *Ibid.*, III, 36, p. 519-522.
105 *Ibid.*, III, 36, p. 522-524.

a deplorable condition of servitude; and only with freedom, peace can be enjoyable. Thus, the threat to the people's freedom is sufficient for initiating a revolt against the government, even if peace is threatened[106].

As Caroline Robbins notes, the *Discourses Concerning Government* were a key reference for the American settlers in their struggle for independence and for the French revolt against the Ancien Régime[107]. Thus, Sidney's work became a guide to modern revolutions and consolidated the right to resist in the English political thought.

Alberto Ribeiro
Gonçalves de Barros
Universidade de São Paulo (USP)/
CNPq

106 *Ibid.*, III, 16, p. 402-403.

107 Caroline Robbins, "Algernon Sidney's Discourses Concerning Government: Textbook of Revolution". *The William and Mary Quarterly* vol. 3, 1947, p. 267-296.

LA RECONNAISSANCE ÉTHIQUE DE L'ALTÉRITÉ

Une étude de la pensée ricœurienne d'avant l'herméneutique

Au cours du vingtième siècle, une des questions les plus épineuses sur lesquelles s'est interrogée la phénoménologie est la question de l'intersubjectivité, qui concerne notre rapport à l'altérité d'autrui. Formulée de la façon la plus générale, cette question peut être exprimée de la façon suivante : comment rencontre-t-on autrui ? Cette interrogation représente un enjeu essentiel pour la tradition phénoménologique, dans la mesure où elle semble mettre en évidence une difficulté interne de l'analyse phénoménologique : si c'est dans l'immanence de la conscience que toute constitution de sens trouve son origine, comment serait-il possible de rendre compte de l'autre, sans pour autant réduire son altérité au sujet qui en constitue le sens ? Mais cette question peut dès lors prendre une valeur et une signification plus large pour toute réflexion philosophique analysant l'intersubjectivité dans l'horizon d'une éthique : elle permet ainsi de demander dans quelle mesure il est possible de penser un rapport à autrui qui ne revienne pas à une forme de domination de la part du sujet ? Ces interrogations ont motivé le projet mené par plus d'un phénoménologue français de dépasser à la fois la perspective husserlienne de réduction du sens aux actes de constitution de la conscience transcendantale, et la perspective heideggérienne de mise en lumière des conditions ontologiques de toute signification. L'insuffisance de ces deux versions de la phénoménologie tient en effet à ce qu'elles ne semblent pas autoriser la transgression de l'immanence, ou la rupture de la totalisation du sens, indispensable pour une véritable pensée de l'altérité. Mais quel type d'acte permet alors de rendre compte de l'altérité de l'autre ? Quelle voie d'accès à l'autre est envisageable pour que l'autre ne soit pas relégué au simple titre de chose que je peux

saisir, et pour qu'en même temps il ne reste pas séparé de moi au point de rendre toute relation entre nous impossible ?

La réponse qui sera sans doute restée la plus célèbre est celle de Levinas : si l'on peut instaurer une relation avec l'autre, ce n'est pas à travers un acte représentatif, qui consisterait à comprendre l'autre en tant que quelque chose, ni à travers un rapport pratique, qui insérerait son altérité dans un monde défini comme un système totalisé de renvois, finissant encore une fois par en nier l'altérité, mais par la demande de responsabilité que l'autre, en me parlant, m'adresse[1]. Ainsi Levinas reprenait une intuition sartrienne, celle selon laquelle je ne peux m'apercevoir de l'autre que si la flèche qui décrit la relation ne va pas de moi à l'autre, mais de l'autre à moi : c'est à partir de ce que l'autre me fait, de ce que produit en moi la présence de l'autre, que je peux percevoir son altérité. Mais il la reprenait en la renversant. Selon Sartre, en effet, la présence de l'autre est manifestée par la honte que le regard de l'autre suscite en moi, et cette honte est également ce qui indique l'impossibilité d'une relation où la reconnaissance de la liberté de l'un n'aille pas de pair avec l'objectivation de l'autre[2]. Levinas, au contraire, remplace ce mode de manifestation par la parole, et plus précisément par une parole éthique, *Tu ne me tueras pas*, que l'autre m'adresse et qui loin de m'objectiver, me requiert en tant que sujet singulier[3].

Beaucoup moins connue est en revanche la position que Ricœur essaie de définir dans les années 1950. Moins connue, d'abord, parce qu'elle est présentée dans une série d'articles qui en obscurcissent la systématicité et qui en plus datent de la première période de la production ricœurienne, à savoir de la période pré-herméneutique que Ricœur ensuite dépasse[4]. Moins connue aussi parce qu'elle remanie des théories philosophiques déjà existantes au lieu d'en proposer une radicalement nouvelle. Pourtant, elle est intéressante au moins à deux égards. Tout d'abord parce qu'il s'agit d'une exploration des différentes possibilités d'accès à l'altérité,

1 Voir E. Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Le livre de poche, coll. « Biblio essais », 1990, p. 15.

2 Voir J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 259-261.

3 E. Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 217.

4 Les toutes premières traces de ce que Don Ihde appelle le « tournant herméneutique » de la pensée de Ricœur (*cf.* D. Ihde, *Hermeneutic phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p. 82) se trouvent dans l'article « Le symbole donne à penser », de 1959 (*Esprit*, vol. 27, n° 7-8, 1959, p. 60-76).

dont Ricœur montre la fécondité ainsi que les limites : Ricœur mène des analyses de détail sur la place que la phénoménologie husserlienne permet d'accorder à l'altérité ; il s'interroge, avec Husserl et Scheler, sur les actes représentatifs ainsi que sur les actes de nature affective qui s'adressent à l'autre ; et il approfondit notamment la notion de limite à l'aide de la philosophie kantienne, dont il est très proche dans les années 1950. Ensuite, parce que Ricœur, à une époque où Levinas est encore en train d'élaborer sa description du rapport éthique à l'autre comme seul rapport qui ne détruit pas son altérité, formule l'idée selon laquelle la reconnaissance d'autrui, loin de pouvoir être atteinte par un acte théorique ou affectif, requiert le passage au domaine éthique. Selon Ricœur, c'est par le respect vis-à-vis de l'autre que je peux reconnaître son altérité et instaurer une relation avec lui : « la position absolue d'autrui dans le respect est le fondement toujours préalable à un discernement de l'apparaître d'autrui[5] ». Il s'agit certes d'une manière très différente d'envisager l'éthique par rapport à Levinas ; et pourtant cette proximité montre la convergence entre certains soucis et convictions qui fondent leur remaniement de la phénoménologie.

Ce travail se propose de reconstruire et d'éclairer la position sur l'intersubjectivité que Ricœur définit dans les années 1950, à travers l'étude des différents articles dédiés à cette question, allant des analyses des *Ideen II* de Husserl, travail publié en 1952, jusqu'à l'étude intitulée « Le sentiment », de 1959[6]. Nous approfondirons dans un premier temps la lecture ricœurienne de la phénoménologie de Husserl, en montrant notamment les hésitations exprimées par Ricœur dans l'évaluation de la pertinence de la méthode phénoménologique pour la question de l'altérité. Nous aborderons ensuite la référence à la notion de limite

5 P. Ricœur, « Sympathie et respect » (1954), Id., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 334.

6 Voici la liste complète des articles considérés dans ce travail : « Analyse et problèmes dans *Ideen II* de Husserl » (1952), P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 93-157 ; « Étude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl » (1954), *ibid.*, p. 187-231 ; « Edmund Husserl. La cinquième *Méditation cartésienne* » (1967), *ibid.*, p. 233-272 (qui ne sera considéré que de façon comparative) ; « Sympathie et respect » (1954), *ibid.*, p. 333-359 ; « Kant et Husserl » (1954-1955), *ibid.*, p. 273-313 ; « Le sentiment » (1959), *ibid.*, p. 315-331. Nous ferons référence aussi à deux documents d'archive conservés au Fonds Ricœur de l'Institut protestant de théologie de Paris : le cours intitulé « Kant et la négation », datant en toute probabilité de la fin des années 1950 (boîte 16, dossier 58), et les notes de lectures sur Scheler, recueillie dans deux feuillets probablement écrits en préparation à l'article de 1954 (f. 5433-5434).

que Ricœur reprend de la pensée critique kantienne et l'usage de la notion de respect, nécessaire selon Ricœur pour limiter et donner en même temps un fondement à la description phénoménologique. Enfin, nous préciserons le sens de la référence à Scheler, que Ricœur introduit pour contrebalancer le formalisme kantien, mais sans que cela puisse atténuer la nécessité d'envisager le rapport à l'autre à travers les notions kantiennes de limite et de respect.

LA DESCRIPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ALTÉRITÉ DE L'AUTRE

« Tous les aspects de la phénoménologie convergent donc vers le problème de la constitution d'autrui », écrit Ricœur en 1954-1955[7]. La question de l'altérité est une question centrale dans la lecture ricœurienne de Husserl, parce que c'est elle qui permet à Ricœur, en dernière instance, de décider du statut de la phénoménologie : elle permet de savoir si la phénoménologie, que ce soit par rapport à l'être ou par rapport à l'autre, est en mesure de rendre compte d'une certaine dimension d'extériorité ou d'altérité qui puisse équilibrer la prétention de la conscience à s'ériger en fondement ultime du sens.

Dans les écrits que Ricœur dédie à la phénoménologie, cette question n'apparaît pas immédiatement. Dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, qui est dédié à un approfondissement existentiel et ontologique de la phénoménologie, effectué par la mise en lumière de la dimension affective et pratique qui caractérise la situation de l'homme dans le monde et la vie de la volonté, Ricœur lui-même déclare qu'il ne sera pas question de l'autre. L'autre est donc mis en suspens en 1950. Mais la façon dont Ricœur justifie ce choix, en soulignant que « l'autre devient vraiment "toi", quand il n'est pas un motif ou un obstacle à mes décisions, mais lorsqu'il m'enfante par le foyer même de ma décision, m'inspire par le cœur de ma liberté[8] », révèle déjà sa sensibilité à l'égard

7 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 305.

8 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. 1 – Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009, p. 54.

de ce thème. Et c'est ainsi qu'au cours des années 1950, en poursuivant le travail sur la philosophie husserlienne, il revient sur cette exclusion, pour interroger les possibilités de penser l'altérité offertes par la phénoménologie et pour préciser les limites de cette approche.

Cette question s'insère en effet dans ce que Ricœur, en 1953, identifie comme un débat interne à la phénoménologie, qui serait intimement travaillé par deux exigences opposées[9]. D'une part, l'exigence intuitionniste : la phénoménologie donne à son projet la forme d'une description fidèle de l'apparaître, motivée par l'exigence de respecter la spécificité du domaine auquel appartient l'objet visé. D'autre part, l'exigence constitutive : la description de l'objet implique la description des actes de la conscience qui en constitue le sens. Or, du point de vue de Ricœur, ces deux exigences diffèrent en ceci, que la première implique une suspension simplement méthodologique de la question de l'existence de l'objet visé, afin de le décrire tel qu'il se donne dans l'immanence de la conscience, alors que la deuxième exigence amène le phénoménologue à prendre une « décision métaphysique[10] » concernant le sens de la réduction. Par cette décision, la réduction à l'immanence de la conscience assume une valeur ontologique, de telle sorte que la question de l'être de ce qui apparaît n'est pas posée en dehors de la sphère de la conscience. C'est là que l'on voit, selon Ricœur, la primauté que l'exigence de constitution finit par avoir sur l'exigence intuitionniste : cette décision métaphysique n'est pas justifiée d'un point de vue phénoménologique, et elle dépend plutôt de la volonté d'assigner à la conscience transcendantale le rôle de fondement absolu du sens. Mais la conséquence en est que toute altérité et extériorité, toute transcendance, sont réduites à une simple transcendance dans l'immanence de la conscience. Qu'en est-il donc d'autrui ? Dans le cadre de ce regard général que Ricœur adresse à la phénoménologie husserlienne, la question de l'altérité de l'autre devient importante à double titre :

1. Tout d'abord, il est indispensable d'interroger la façon dont la phénoménologie prend en compte autrui pour se demander si cette description peut rendre compte d'une forme d'extériorité que l'on ne retrouve pas dans notre rapport au monde et aux objets, mais que l'on retrouverait en s'adressant à autrui. Est-ce que la tendance à donner un

9 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 274-276.
10 *Ibid.*, p. 275.

sens idéaliste à la constitution apparaît aussi dans le rapport à autrui ? Ou alors, est-ce que la description d'autrui est précisément ce qui ruine l'interprétation idéaliste de la réduction ? Si la réduction de l'*en soi* au *pour moi* peut être considérée comme « libérante lorsqu'il s'agit des choses », car elle fait surgir l'implication du sujet dans la constitution du sens, elle devient « mortifiante lorsqu'il s'agit des personnes[11] », et sa version idéaliste, qui pense cette réduction comme définitive, est encore moins acceptable. C'est pourquoi Ricœur écrit, en 1954-1955, que la constitution d'autrui est « la pierre de touche de l'échec ou du succès, non pas de la phénoménologie, mais de la philosophie implicite de la phénoménologie[12] ». De son succès dépend la possibilité de rééquilibrer la tension entre l'exigence intuitionniste, que Ricœur interprète en sens réaliste, et l'exigence constitutive, interprétée en sens idéaliste, en faveur de la première.

2. En deuxième lieu, il faut interroger la façon dont Husserl décrit la constitution d'autrui parce qu'il est possible que cette constitution finisse par faire apparaître aussi l'extériorité de l'être en général, celle qui demeurait réduite lorsqu'on envisageait l'être du point de vue de la conscience seule. C'est pour cette raison que Ricœur, en commentant les *Méditations cartésiennes* de Husserl, met en évidence que si la phénoménologie échoue dans la constitution de l'altérité de l'autre, alors elle échoue partout[13]. Or, d'un point de vue husserlien, ce que Ricœur attend de la constitution de l'intersubjectivité n'est pas vraiment légitime. Husserl précise lui-même, à la fin de la quatrième *Méditation* combien il serait inapproprié de vouloir sortir de l'île de ma conscience, car cela équivaudrait à croire que l'être et la conscience se rapportent l'un à l'autre d'une manière purement extérieure[14]. Ce serait refaire l'erreur de Descartes qui, en faisant de la subjectivité une substance pensante séparée de la réalité externe, fut obligé de recourir à la véracité divine pour pouvoir en sortir. Mais c'est précisément cette différence radicale entre Descartes et Husserl que Ricœur semble mettre en question lorsqu'il souligne l'impossibilité pour une conscience seule d'accéder à la réalité. Ainsi Ricœur, en délaissant la différence entre le *cogito* cartésien et husserlien,

11 P. Ricœur, « Sympathie et respect », art. cité, p. 358.
12 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 304.
13 P. Ricœur, « Étude sur les "Méditations cartésiennes" de Husserl », art. cité, p. 230-231.
14 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, 4e, § 41, trad. fr. M. De Launay, Paris, Puf, 1994, p. 132.

fait jouer à la question de l'intersubjectivité dans les *Méditations* de Husserl le même rôle que la véracité divine jouait dans les *Méditations* de Descartes, à savoir la conquête de la réalité externe : « Alors que Descartes transcende le *cogito* par Dieu, Husserl transcende l'*ego* par l'*alter ego* ; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la véracité divine[15]. »

Ce double espoir – que la phénoménologie puisse rendre compte de l'altérité d'autrui et qu'elle permette en même temps de rendre compte de l'extériorité de l'être – est clairement déçu dans les années 1950 : « La lutte contre le faux prestige de l'en-soi, contre le faux absolu de la chose, réussit trop bien à délester la "chose" de présence. Car la présence, en dernier ressort, est le propre des personnes et ce sont elles qui confèrent de la présence aux choses mêmes[16]. » Mais Ricœur ne parvient pas à cette conclusion sans passer par une analyse détaillée des *Ideen II* et de la cinquième *Méditations cartésiennes*[17].

À propos des Ideen II, Ricœur souligne la présence du thème de l'intersubjectivité dans les trois sections de l'œuvre. D'abord, en décrivant la constitution de la nature matérielle, Husserl montre la stricte implication entre l'objectivité et l'intersubjectivité. Cette dernière apparaît à partir de l'objectivité, mais celle-ci implique à son tour l'explicitation d'une couche intersubjective de sens : la chose est la chose visée par tous et située dans un espace objectif qui dépend de la possibilité pour le sujet de s'appréhender comme un membre de la nature[18]. Dans la deuxième section, Husserl se concentre sur l'unité psycho-physique qui constitue la nature animée, distincte à la fois de la chose matérielle et de

15 P. Ricœur, « Étude sur les "Méditations cartésiennes" de Husserl, art. cité, p. 190.

16 P. Ricœur, « Sympathie et respect, art. cité, p. 335.

17 Les analyses de la cinquième *Méditation cartésienne* que Ricœur mène dans les années 1950 se retrouvent dans les deux articles déjà cités « Kant et Husserl » et « Sympathie et respect », alors que l'« Étude sur les "Méditations cartésiennes" de Husserl » ne concerne que les quatre premières *Méditations*. Rappelons en outre que les écrits inédits de Husserl sur l'intersubjectivité, recueillis dans les tomes XIII et XIV des *Husserliana*, ne seront publiés qu'en 1973, par Iso Kern, et que par conséquent Ricœur n'y a pas accès à cette époque. Ce n'est que dans l'article de 1986, « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 281-302), que ces écrits seront considérés.

18 E. Husserl, *Recherches philosophiques pour une constitution*, § 18h, trad. fr. E. Escoubas, Paris, Puf, 1996. Voir aussi P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl, art. cité, p. 114.

l'ego pur. Cette unité n'est appréhendée que par le biais de la présence de l'autre, c'est-à-dire à partir de la ressemblance entre mon corps et les autres corps, de la localisation du psychique dans mon corps et du transfert analogique du psychique aux autres corps. C'est par là que je peux appliquer à moi-même ces corrélations entre le psychique et le physique, me mettre dehors et me comprendre comme appartenant à la nature[19]. Enfin, dans la section dédiée à la constitution du monde spirituel, Husserl réintroduit la dimension de la personne et de la communauté, que Ricœur comprend en le rapprochant du *Geist*, l'esprit objectif hegelien, ou de la conscience collective de Durkheim : nous ne sommes pas seulement des parties de la nature, mais nous sommes pris dans un réseau d'échange, dans une communauté et dans un ordre social de significations[20]. Ainsi, aux yeux de Ricœur, cette œuvre montre la place fondamentale de l'intersubjectivité pour la constitution du sens, et elle le fait d'une façon qui semblerait demeurer en deçà de l'interprétation idéaliste de la constitution[21]. Et pourtant ces descriptions ne suffisent pas selon Ricœur pour trancher l'ambiguïté dans l'interprétation de la réduction : si la pluralité d'ego ne pose aucune difficulté pour la constitution de la chose, c'est parce que l'intersubjectivité demeure trop subordonnée au sens de l'objectivité conquis à partir de l'ego seul ; l'accès à autrui par analogie, qui souffre du manque d'une expérience plus directe de l'autre, dépend de l'exigence d'enraciner en moi le sens d'autrui ; et enfin, si le monde spirituel ne rentre pas en tension avec l'idéalisme, c'est parce qu'il demeure une réalité dérivée, un constitué dont l'ego transcendantal doit pouvoir rendre compte[22].

Les analyses de la cinquième *Méditation cartésienne* que Ricœur mène dans les années 1950 laissent de côté la constitution du monde spirituel, pour se concentrer sur la constitution d'autrui et le sens du monde matériel. C'est à propos de cette méditation que la critique de Ricœur, encore modérée à propos des *Ideen II*, devient plus tranchée : à son avis, Husserl se donne la tâche impossible non seulement de décrire la façon

19 E. Husserl, *Recherches philosophiques pour une constitution*, § 47, *op. cit.*, p. 239. Voir aussi P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl », art. cité, p. 136.

20 E. Husserl, *Recherches philosophiques pour une constitution*, § 52, *op. cit.*, p. 281. Cfr. aussi P. Ricœur, « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl » (1952), in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 143.

21 *Ibid.*, p. 97-98.

22 *Ibid.*, p. 152-153.

dont autrui m'apparaît (ce qui relèverait de l'exigence intuitionniste de la phénoménologie) mais aussi de constituer autrui en tant qu'autre en moi (ce qui relève de l'interprétation idéaliste de la phénoménologie). Alors que du point de vue descriptif, il apparaît qu'autrui transgresse ma propre sphère d'appartenance, en faisant surgir « un *surcroît* de présence incompatible avec l'inclusion de tout sens en mon vécu », « l'exigence idéaliste veut qu'autrui, *comme* la chose, soit une unité de modes d'apparitions, un sens idéal présumé[23] ».

La solution que Husserl trouve pour accomplir cette tâche consiste en une nouvelle *epoché*, qui permet de faire abstraction de tout ce qui est étranger au moi et de mettre ainsi en lumière la sphère du propre, à laquelle appartiennent mon propre corps (*Leib*), mes vécus actuels et potentiels, ainsi que les objectivités constituées par moi seul. Dans le cadre de cette *epoché*, en effet, m'apparaît autrui : il m'apparaît comme un corps, qui se donne comme un organisme en vertu de son comportement changeant mais toujours concordant ; et dans la mesure où il ressemble à mon corps, j'opère une transposition aperceptive qui me permet de saisir en autrui le côté psychique qui ne saurait être donné de manière originelle dans ma propre sphère d'appartenance, justement parce qu'il s'agit d'un autre. La constitution d'autrui, dès lors, est une constitution spécifique, qui implique un acte doublement constitué, de présentation et d'apprésentation, qui permet à la fois de rendre compte d'autrui à partir du moi, mais comme quelqu'un qui transgresse ma sphère d'appartenance[24]. Or, Ricœur sait bien que cette saisie analogisante ne consiste pas en un raisonnement explicite mené à partir de ce qui apparaît, comme si l'expérience d'autrui n'était pas immédiate. Comme le dit Husserl, « ce que je vois effectivement, ce n'est pas un signe ni un simple *analogon*, une copie en un quelconque sens naturel, mais bel et bien l'autre[25] ». L'analogie s'effectue en un seul acte, dans lequel on peut ensuite distinguer, du point de vue noématique, ce qui est réellement perçu et le surplus qui ne l'est pas mais qui co-existe pour et dans la perception. Néanmoins, selon Ricœur, cela n'est pas suffisant pour rendre compte de l'altérité de l'autre. En effet, si la constitution était interprétée en un sens réaliste, l'analogie servirait simplement à renvoyer à la présence absolue de l'autre,

23 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 306.
24 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, 5e, § 50, *op. cit.*, p. 160.
25 *Ibid.*, § 55, p. 173.

à repérer les modes subjectifs de la reconnaissance de cette présence ; mais l'interprétation idéaliste ramène cette présence à sa constitution dans la sphère de l'ego, de telle sorte que l'ego transcendantal n'est jamais mis en question dans son statut de fondement[26].

Pour le dire autrement, Ricœur croit que la distinction entre chose et personne est imposée par la description phénoménologique, et qu'elle est minimisée par l'interprétation idéaliste de la constitution[27]. La difficulté de la phénoménologie ne consiste donc pas dans le fait d'avoir envisagé l'accès à autrui à partir d'une saisie analogisante, mais dans la valeur que l'on attribue à cet acte. Est-ce à dire alors que la description suffirait pour rendre compte d'autrui ? La thèse de Ricœur est plutôt que la distinction entre chose et personne apparaît dans la description, mais sans trouver en elle son origine. Pourquoi, en effet, la concordance du comportement serait-elle indice d'un autre et non pas d'une chose ? Pourquoi d'un étranger et non pas d'un objet de mon monde[28] ? Puisque le psychique ne se donne pas en original, le mode d'apparaître ne permet pas vraiment d'opérer le partage entre chose et personne. Ce qui signifie que l'origine de cette distinction n'est pas d'ordre phénoménal. D'où cette distinction provient-elle alors ?

LA RECONNAISSANCE DE L'ALTÉRITÉ PAR LA POSITION D'UNE LIMITE PRATIQUE ET ÉTHIQUE

C'est en pointant ces problèmes dans l'approche husserlienne de l'intersubjectivité que Ricœur s'adresse à Kant, avec l'intention de donner un fondement à la description phénoménologique. Selon Ricœur, en effet, il n'est possible de préserver l'altérité de l'autre et l'extériorité de l'être par rapport à l'œuvre de constitution de la conscience que si la raison pose des limites à la connaissance et reconnaît l'irréductibilité de la présence à la dimension des phénomènes. Or, si dans le cas de la constitution des objets, Ricœur s'adresse à la *Critique de la raison pure*, afin

26 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 307-308.
27 *Ibid.*
28 P. Ricœur, « Sympathie et respect », art. cité, p. 338.

de récupérer l'idée d'une objectivité fondatrice posée par le *Denken* en tant que fondement de l'apparaître[29], dans le cas de la constitution d'autrui c'est de la philosophie pratique kantienne que Ricœur s'inspire. Certes, la Dialectique transcendantale permettait déjà de restreindre le domaine de validité de la connaissance et de laisser ainsi de la place à l'idée de liberté. Mais le passage à la philosophie pratique s'avère essentiel : alors que dans le domaine spéculatif la raison ne peut opérer à l'égard des idées que dans sa fonction régulatrice, dans le domaine pratique elle assume un rôle constitutif. Mais pourquoi est-ce important pour la pensée de l'altérité ?

Dans les deux articles de 1954, Ricœur précise que Kant n'a pas développé de véritable phénoménologie de l'altérité, au sens où Husserl a essayé de le faire. La pensée kantienne ne nous permet donc pas de savoir de quelle façon autrui m'apparaît. Pourtant, elle nous permet de « comprendre le sens de l'*existence* qui s'annonce dans cet apparaître[30] ». Pourquoi ? Parce qu'elle permet de rendre justice à l'altérité de l'autre non pas à partir d'une détermination objective, mais à partir d'un rapport pratique et éthique à l'altérité. L'autre on ne le connaît pas, mais on le reconnaît en le respectant. C'est pourquoi Ricœur s'arrête notamment sur la deuxième formulation de l'impératif catégorique – « Agis de façon telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen[31] ». C'est en effet dans ce précepte qu'autrui apparaît. La raison le formule en se soustrayant à l'influence de tout mobile sensible et en refusant ainsi de faire dépendre l'action morale de la valeur de la finalité de l'action, comme c'est le cas dans ce que Kant appelle l'éthique matérielle. L'éthique doit être au contraire formelle : l'action morale ne peut être fondé que sur ce qui possède, en elle-même, une valeur absolue. Et ce que nous dit cet impératif catégorique, c'est que l'être humain existe comme fin en soi, non pas simplement comme moyen. Autrement dit, la distinction entre chose et personne tient à ceci que la chose peut être considérée comme un moyen, alors que ce n'est pas le cas de la personne, qui est toujours une finalité en elle-même. Voici alors pourquoi Ricœur voit dans cet acte la véritable reconnaissance de l'altérité : c'est parce que

29 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 274-275.

30 *Ibid.*, p. 308.

31 E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2e section, trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1974, p. 150.

dans cet impératif moral l'existence d'autrui est posée non pas comme une existence qui serait appréhendée d'abord par un acte théorique et à laquelle on ajouterait une valeur ensuite, mais comme une existence qui est identique à sa valeur, et qui est reconnue dans sa présence et son altérité au même moment où l'on reconnaît sa valeur[32].

Mais comment cette reconnaissance d'autrui peut-elle s'articuler avec la description phénoménologique ? Lorsque Ricœur écrit qu'« il est remarquable que ce soit le philosophe le plus désarmé sur le terrain de la description phénoménologique qui soit allé droit à ce sens de l'existence[33] », ne sous-entend-il pas que le phénomène n'a plus le même statut que Husserl voulait lui accorder, et que par conséquence il faut non seulement approfondir la phénoménologie, mais l'abandonner tout court ? Du point de vue de Ricœur, il n'est pas question d'abandonner la phénoménologie, mais d'y joindre un acte qui la limite et la fonde en même temps[34]. L'acte pratique et éthique qui reconnaît autrui par le respect est, en ce sens, un acte qui limite l'apparaître, puisque l'on accorde que l'apparaître d'autrui ne pourrait pas suffire pour l'annoncer comme un être en soi ; et avec l'apparaître c'est le pouvoir constitutif de la conscience qui est limité : la présence de l'autre dans le respect limite la prétention de ma conscience à réduire la personne à l'unité de sens que je peux constituer. En même temps, cet acte fournit un fondement à l'apparaître, puisque la distinction entre la chose et la personne ne se manifeste dans la description que dans la mesure où l'on a déjà reconnu l'altérité de l'autre par le respect[35]. Le problème de concilier le sens husserlien et le sens kantien de phénomène demeure, et c'est peut-être à cause de cela que cette référence à l'apport ontologique de la pensée kantienne sera abandonnée à partir du tournant herméneutique des années 1960 : alors que dans le rapport aux choses Ricœur pouvait faire valoir que le rôle de la limite de l'apparaître était régulatif et non pas constitutif, dans le cas d'autrui l'acte qui dépasse l'apparaître finit par modifier le sens même des phénomènes qui apparaissent, et cela

32 P. Ricœur, « Sympathie et respect », art. cité, p. 346 : « il n'est pas possible que je reconnaisse autrui dans un jugement d'existence brute qui ne soit pas un consentement de mon vouloir au droit égal d'un vouloir étranger ».

33 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 308.

34 *Ibid.*, p. 313.

35 P. Ricœur, « Sympathie et respect », art. cité, p. 358 : « La personne est reconnue dans le mouvement inverse qui replace l'apparaître dans l'être ».

s'avère totalement incompatible avec le statut de la description phénoménologique. Néanmoins, cette idée de limite est intéressante parce que Ricœur recherche un sens de limite qui ne soit pas simplement négatif, comme s'il s'agissait d'une simple négation de la connaissance, ou d'un quelque chose qui m'affecte sans que je puisse le saisir[36]. Il est conscient au contraire que l'altérité n'est telle que s'il s'agit d'une altérité positive, non pas d'un non-moi mais d'un autre que moi, et c'est cette positivité qu'il essaie de conférer à la notion de limite : « la réalité d'autrui s'atteste dans une réflexion sur la limite, non point la limite *subie* comme une "situation" qui m'affecte, mais *voulue* comme le moyen de donner de la valeur au moi empirique » ; c'est un « acte d'auto-limitation justifiante – [une] position volontaire de finitude – [qui] peut s'appeler indifféremment devoir ou reconnaissance d'autrui[37] ». Autrui ne se manifeste pas dans son simple phénomène, ni parce qu'il m'affecte, mais parce que je reconnais volontairement sa présence en le respectant.

On pourrait se demander si cet acte ne revient pas, une fois de plus, à soumettre l'altérité au pouvoir du moi, puisque c'est moi qui pose activement l'altérité. Pourtant, le fait que cette position ait lieu non pas théoriquement, mais par le respect, semblerait résoudre cette difficulté, et faire de cette position une reconnaissance au lieu d'une constitution. L'attention de Ricœur se concentre plutôt sur l'aspect formel qui est intrinsèque à la pensée kantienne et que Ricœur dénoncera plus explicitement par la suite. Les textes des années 1950 ne montrent pas vraiment de critique à l'égard de ce formalisme. Au contraire, l'éthique doit demeurer formelle sous peine de perdre la coïncidence entre l'existence et la valeur de la personne[38]. Néanmoins, et c'est cela que nous devons approfondir à présent, Ricœur introduit une précision en concluant son article de 1954, « Sympathie et respect » :

> Le propre d'un formalisme est de fournir à l'éthique l'armature *a priori* impliquée dans le moment de « prise de position » à l'égard d'autrui et appelée à

36 C'est cette idée de positivité de la limite que Kant approfondit dans le dossier inédit du Fonds Ricœur, intitulé « Kant et la négation » (Fonds Ricœur de l'Institut protestant de théologie de Paris, boîte 16, dossier 58).

37 P. Ricœur, « Sympathie et respect, art. cité, p. 345.

38 Il est vrai que Ricœur, à deux reprises (*ibid.*, p. 311 et 349), exprime son regret pour le « tour juridique » pris par l'analyse kantienne, mais cela ne constitue pas une véritable critique. Ricœur insiste sur le fait que Kant a pensé la personne à partir du domaine pratique et éthique.

> s'achever dans le sentiment et dans l'action. Il n'y a pas de morale concrète qui ne soit que formelle ; mais il n'y a pas de morale sans un moment formel[39].

LA RÉINTRODUCTION D'UNE ÉTHIQUE MATÉRIELLE POUR DONNER DE LA CONCRÉTUDE À L'ALTÉRITÉ

Le geste par lequel Ricœur limite et fonde la description phénoménologique par la pensée kantienne ne saurait se comprendre pleinement sans la référence à Scheler et à son projet d'éthique matérielle, que l'on retrouve en 1954, dans l'article « Sympathie et respect[40] ». Ce geste semble d'abord surprenant, puisque Scheler avait précisément construit son projet autour d'une critique forte du formalisme de l'éthique kantienne, qui fait l'objet de l'Observation préliminaire du livre de 1916, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*[41]. Comment Ricœur peut-il alors reprendre les analyses de Scheler après avoir déclaré la nécessité de recourir à la pensée critique kantienne ?

Dans les pages de l'*Observation préliminaire*, Scheler donne raison à Kant sur au moins un point : le mérite essentiel de la philosophie kantienne est d'avoir compris que l'éthique ne pouvait pas reposer sur l'identification du souverain bien, à savoir sur une valeur-fondamentale d'ordre matériel[42]. Or, l'éthique matérielle, selon Scheler, n'est pas forcément une éthique des biens et des buts, que l'on formulerait par des inductions en nous situant sur un plan empirique[43]. Scheler s'efforce au contraire de montrer que les valeurs peuvent être concrètes, douées de contenu, tout en étant a priori : nous ne connaissons pas les valeurs à partir de notre expérience sensible, ce qui signifie qu'elles ne sont pas a posteriori ; nous ne les tirons pas non plus de principes rationnels, ce qui implique que l'éthique n'est pas purement

39 *Ibid.*, p. 357.

40 Nous avons aussi à disposition, grâce aux Archives du Fonds Ricœur, deux feuillets de notes sur Scheler, et notamment sur son œuvre de 1913 *Nature et formes de la sympathie* (f. 5433-5434), qui constituent en toute probabilité la préparation pour la rédaction de cet article.

41 M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991.

42 *Ibid.*, p. 11.

43 *Ibid.*, p. 11-13.

formelle ; mais les valeurs nous sont données en tant que contenu d'une intuition eidétique, de telle sorte qu'il est possible de distinguer la valeur, toujours universelle, par rapport au bien auquel elle s'applique, qui lui est particulier. Il est donc possible de formuler une théorie éthique concrète, qui établisse une hiérarchie des valeurs et une série de normes, et qui soit susceptible d'être appliquée à la vie humaine. Et Scheler précise lui-même dans son *Observation préliminaire* – en dessinant déjà la voie souhaitée par Ricœur – que Kant n'interdit nullement la formulation d'une telle théorie concrète[44]. Mais plus précisément, Ricœur s'intéresse à la façon dont Scheler décrit la sympathie (*Mitfühlen*) en tant que modalité de reconnaissance d'autrui. La sympathie est en effet l'acte par lequel je comprends le sentiment d'autrui, tout en sachant que ce sentiment n'est pas le mien. Ricœur s'y intéresse donc parce que la sympathie permet de concevoir un accès à autrui qui, loin d'être fondé sur un acte de représentation ou de constitution de l'altérité, est un acte ayant à la fois une nature affective qui m'unit immédiatement à autrui, et une valeur éthique car il me permet de rencontrer l'autre tout en reconnaissance sa singularité. On y retrouve donc l'expérience directe qui manquait dans la phénoménologie husserlienne et la concrétude de l'affectivité que Kant voulait exclure. Or, la question que pose Ricœur est la suivante : l'affectivité peut-elle ouvrir le monde des personnes[45] ? Pourrait-on tout simplement abandonner la référence à Kant pour retrouver dans un acte affectif, qui relèverait entièrement de la description phénoménologique, la reconnaissance de l'altérité de l'autre ? La réponse de Ricœur est négative, et elle l'est à cause de deux points faibles que Ricœur repère dans les descriptions de Scheler.

1. La première faiblesse, aux yeux de Ricœur, se retrouve dans la façon dont Scheler distingue la sympathie de deux extrêmes qui excluent la compréhension véritable de l'autre, à savoir la reproduction cognitive de l'affect d'un côté (où manque le partage de ce que l'autre ressent), et la contagion ou la fusion affective de l'autre (où l'union du ressentir finit par empêcher la distinction des êtres, et par là même l'accès à l'autre en tant qu'autre)[46]. Ces distinctions sont claires et bien soignées. Pourtant, Ricœur se demande si elles constituent effectivement des données phénoménologiques.

44 *Ibid.*, p. 11.

45 P. Ricœur, « Sympathie et respect », art. cité, p. 340.

46 C'est principalement à ces distinctions que sont dédiés les deux feuillets manuscrits sur Scheler conservés au Fonds Ricœur (f. 5433-5434).

La facilité avec laquelle – de l'avis de Scheler lui-même – sympathie et contagion ont souvent été confondues, n'est-elle pas l'indice du fait que la distance entre moi et autrui ne relève pas d'un acte de nature affective ? Et le fait que Scheler lui-même voit dans la fusion affective la matrice de la sympathie, ne témoigne-t-il pas de la difficulté de distinguer ces deux formes de rapport affectif à autrui ? Ces perplexités exprimées par Ricœur montrent aussi la fonction que celui-ci assigne à la sensibilité. Comme il le précise dans un article de 1959, qui continue d'employer un vocabulaire kantien dans le but de souligner la genèse réciproque entre sensibilité et entendement, le sentiment doit être entendu comme la contre-partie de la distinction entre sujet et objet qu'opère la pensée représentative[47]. Le sentiment manifeste ma communion avec le monde, il a une fonction d'intériorisation. Mais c'est précisément à cause de cela que l'affection entraîne la confusion, du moins pour autant que l'entendement ou la raison ne fournissent pas des principes de distinction et de hiérarchie : dans le cas spécifique d'autrui, l'affectivité peut montrer la communion avec l'autre, mais non pas son altérité[48].

2. La deuxième difficulté réside dans la primauté que Scheler réserve à la sympathie par rapport à d'autres sentiments, tels que l'antipathie, la jalousie ou la haine. Ce privilège peut-il se justifier d'un point de vue phénoménologique ? La description de nos rapports à autrui ne doit-elle au contraire avouer que tout affect est intéressant dans sa dynamique particulière de reconnaissance d'autrui, même lorsqu'il s'agit de la reconnaissance de l'autre via sa négation[49] ? Cela ne signifie pas, d'après Ricœur, qu'on n'ait aucune raison d'accorder à la sympathie un statut privilégié par rapport à d'autres sentiments. Mais justement, il faut parler de « raison » : le privilège de la sympathie en tant que mode de relation à l'altérité ne peut dériver que d'un choix, ou d'une exigence, qui ne sont pas d'ordre phénoménologique, mais d'un ordre moral qui est introduit par la raison. Ainsi, la sympathie est privilégiée pour son affinité avec le respect et le bonheur, alors que la lutte y est subordonnée à cause de sa dissonance avec le respect[50].

47 P. Ricœur, « Le sentiment », art. cité, 315.

48 P. Ricœur, « Sympathie et respect », art. cité, p. 348 : « L'illusion des phénoménologues de la sympathie est que l'existence d'autrui subsisterait encore de manière perceptive ou affective si autrui avait perdu la dimension éthique de sa dignité. »

49 *Ibid.*, p. 344.

50 *Ibid.*, p. 352.

La conclusion est alors que la sympathie, et l'affectivité en général, sont nécessaires et néanmoins insuffisantes pour garantir un accès à l'altérité de l'autre. Certes, les analyses de Scheler montrent la possibilité d'une relation à l'autre qui soit affective et morale avant d'être théorique ; et ces analyses sont nécessaires pour que le respect entendu dans le cadre d'une éthique formelle ne demeure pas une notion entièrement étrangère à l'affectivité. À cet égard, Ricœur souligne même que l'acte de reconnaissance d'autrui par le respect doit se lier à l'affectivité pour exister : respect et sympathie sont en réalité un même vécu, que l'on peut considérer respectivement dans son moment pratico-éthique et dans sa matière affective. Mais cette union de sympathie et respect dans un seul vécu ne signifie pas qu'ils sont identiques : si la sympathie peut être considérée comme une voie d'accès à autrui, et non pas comme une fusion affective qui annule, avec la distance de l'autre, son altérité, c'est parce qu'elle repose sur le respect, qui demeure au fondement de la reconnaissance de l'altérité de l'autre. C'est en effet cet acte, que Ricœur définit comme « trans-affectif », au sens où il « peut justifier critiquement la sympathie », et « trans-historique », car il permet d'envisager la « *fin* de la lutte au double sens de visée morale et de terme historique, et ainsi [de] donner une mesure à la violence[51] », qui peut fonder non seulement la description de l'apparaître d'autrui, mais aussi la description de mon rapport affectif à l'autre[52]. Et il peut les fonder parce qu'il n'est pas, à son tour, réductible à un acte théorique, ou à un sentiment. Comme nous l'avons vu plus haut, il s'agit au contraire d'une prise de position active effectuée par la raison, d'une position de l'altérité que l'on veut, et que l'on ne se limite pas à subir. Autrement dit, l'altérité d'autrui n'est reconnue que dans la mesure où l'on prend la mesure de la nécessité éthique de cette reconnaissance.

CONCLUSION

En dépit des difficultés qui surgissent de la tentative de concilier des positions théoriques différentes, les analyses que Ricœur déploie dans

51 *Ibid.*, p. 356.
52 P. Ricœur, « Kant et Husserl », art. cité, p. 309-310.

les années 1950 nous offrent une exploration des différentes possibilités d'accès à l'altérité de l'autre : l'acte d'apprésentation décrit par la phénoménologie husserlienne, qui permettrait de distinguer la personne de la chose en s'en tenant à la simple sphère phénoménale ; la voie affective de la sympathie, qui permet d'envisager une communion du sentiment, et donc un accès non théorique à autrui ; et enfin la voie de la raison critique, qui pose l'altérité par l'acte pratico-éthique du respect. Ricœur n'exclut aucune de ces voies, mais il parvient à définir un ordre précis de fondation : le respect est l'acte qui seul permet la reconnaissance de l'altérité, et c'est lui qui permet de faire apparaître au niveau phénoménal la différence entre chose et personne, ainsi que de distinguer au niveau affectif la sympathie de la contagion. Ricœur affirme ainsi la nécessité d'envisager un accès à l'altérité qui soit d'emblée éthique. Ce choix le rapproche-t-il de la thèse que Levinas est en train d'élaborer pendant ces mêmes années, et qui trouvera en 1961 sa première formulation systématique ? Pas complètement, puisque l'éthique levinassienne n'est nullement une éthique de la raison, ni d'un moi qui poserait volontairement l'altérité de l'autre. Et pourtant, nous pouvons identifier trois éléments de convergence, qui sous-tendent aussi leur renouvellement de la phénoménologie : 1. l'idée que le sens éthique, et la transgression de l'immanence qu'il implique, sont nécessaires pour rendre compte de l'altérité d'autrui ; 2. la conviction que la phénoménologie manque l'altérité de l'autre parce qu'elle se tient dans cet ordre immanent du sens ; 3. l'idée que le sens éthique ne peut se distinguer d'un acte théorique et d'un acte affectif, et qu'il ne peut transgresser ainsi l'immanence, que si l'on met en évidence qu'il s'agit non seulement d'une limite négative de la connaissance, mais bien au contraire d'une limite positive du sens. Cette positivité du sens éthique est celle que Levinas trouvera dans la responsabilité et que Ricœur trouve ici dans le respect.

Chiara Pavan
Archives Husserl (CNRS, Paris)

RÉSUMÉS/*ABSTRACTS*

Dominique Brancher et Thierry Gontier, « Introduction. La maladie et ses lieux »

L'attention de Montaigne à la maladie s'étend à des champs épistémiques très différents : médical, psychologique, moral, politique, voire métaphysique. La maladie apparaît non comme un accident venant perturber une « nature » par elle-même « saine », mais comme une composante essentielle de cette nature. Cette introduction a pour but d'opérer une première recension des significations de cette notion ambivalente dans le lien à leurs contextes.

Mots-clés : médecine, anthropologie, scepticisme, passions, corruption, crise sociale.

Dominique Brancher and Thierry Gontier, "*Introduction. The disease and its places*"

Montaigne's attention to disease extends to very different epistemic fields: medical, psychological, moral, political, even metaphysical. Illness appears not as an accident that disturbs a "nature" which would be in itself "healthy", but as an essential component of this nature. This introduction aims to make a first review of the meanings of this ambivalent notion in relation to their contexts.

Keywords: medicine, anthropology, skepticism, passions, corruption, social crisis.

Sylvia Giocanti, « La volonté d'en finir avec la maladie comme symptôme anthropologique »

Combattre la maladie peut ne plus avoir de sens, si l'on considère que la condition humaine en est indissociable. Au sein de l'anthropologie sceptique de Montaigne, la santé se conçoit comme un aménagement de la maladie, et l'acharnement thérapeutique comme le refus pathologique de soi. L'acceptation saine de soi comme malade se distingue de la lecture que Stanley Cavell fait

du scepticisme, à partir de Descartes, comme acharnement pathologique à guérir l'homme de sa contingence.

Mots-clés : scepticisme, anomalie, anthropologie, ordinaire, Stanley Cavell, Waldo Emerson.

Sylvia Giocanti, "*The desire to end illness as an anthropological symptom*"

Fighting illness could be a nonsense, if we consider human condition as a disease in itself. This paper shows that, in Montaigne's skeptical anthropology, firstly health can be considered as an adjustment of disease, and therapeutic obstinacy as a pathological refusal of self; secondly that the healthy acceptance of oneself as sick differs from Stanley Cavell's interpretation of skepticism, based on Descartes' work, as pathological obstinacy to cure humans of their contingency.

Keywords: Skepticism, Anomaly, Anthropology, ordinary, Stanley Cavell, Waldo Emerson.

John Christian Laursen, "Montaigne and Burton in dialogue with the Cynics. Illness of the body, illness of the mind, and illness of the state"

This essay is intended to recover parts of the dialogues with the Cynical tradition carried out by Michel de Montaigne and Robert Burton. Neither of the two followed this tradition all of the way, but they did engage in productive borrowing and debate, agreeing and disagreeing with the different ancient Cynics as it suited their purposes in their analyses of the illnesses of the body, illnesses of the mind, and illnesses of the state.

Keywords: Burton, Cynics, Diogenes the Cynic, parrhesia, sexual freedom, *askesis*, *ponos*, melancholy.

John Christian Laursen, « *Montaigne et Burton en dialogue avec les Cyniques. Maladie du corps, maladie de l'esprit, maladie de l'État* »

Cet essai a pour but de restituer certains aspects du dialogue mené avec la tradition cynique par Michel de Montaigne et Robert Burton. Ni l'un ni l'autre n'ont suivi cette tradition jusqu'au bout, mais ils se sont engagés dans des emprunts et des débats productifs, en accord et en désaccord avec les différents cyniques antiques, selon ce qui leur convenait dans leurs analyses des maladies du corps, de l'esprit et de l'État.

Mots-clés : Burton, Cyniques, Diogène le cynique, parrhesia, liberté sexuelle, askesis*,* ponos*, mélancolie.*

Rebekka MARTIC, « Entre “maladie naturelle de [l’]esprit” et “passion studieuse” curative. Polysémie de la “curiosité” dans les *Essais* »

À travers le double prisme de la maladie et de la cure, cet article réinterroge les équivoques de la « curiosité » sous l’angle moral, comme élément de la crise des valeurs héritées ; politique, comme maladie contagieuse et délicieuse en temps de « troubles » ; anthropologique, comme condition naturelle et originelle de l’homme ; médical, comme symptôme de morbidité et de vitalité mentale ; et épistémologique, comme expérience des limites et des possibilités dans un monde en perpétuel mouvement.

Mots-clés : curiosité, polysémie, cure, antipéristase, passion, hybris, irrésolution.

Rebekka MARTIC, “*Between “natural disease of the mind” and curative “studious passion”. The polysemy of “curiosity” in the* Essays”

Through the dual prism of disease and cure, this article reexamines the equivocations of “curiosity” under five different aspects: the moral one, as part of the crisis of inherited values; the political one, as a contagious illness in times of turmoil; the anthropological one, as natural and original human condition; the medical one, as a symptom of mental morbidity and vitality; and the epistemological one, as experience of the limits and the possibilities in a world in perpetual motion.

Keywords: curiosity, polysemy, cure, antiperistasis, passion, hybris, irresolution.

Alain LEGROS, « L’écrivaillerie comme symptôme »

Montaigne observe en médecin la société de son temps en proie aux guerres civiles. Même s’il ne sait quel traitement prescrire à ce grand corps malade, il voit dans la prolifération d’écrits superflus un symptôme de pathologie sociale. À défaut d’être sociologue, son expérience des inondations locales lui fournit les métaphores lui permettant d’en rendre compte : l’« écrivaillerie » est analogue à une crue. Il va jusqu’à se demander s’il n’est pas lui-même sujet à cette addiction.

Mots-clés : écrivaillerie, symptôme, corps, prolifération, débordement.

Alain LEGROS, “*Scribbling as a symptom*”

Montaigne observes, as a doctor, the society of his time plagued by civil wars. Even if he does not know what treatment to prescribe to this big sick body, he sees the proliferation of superfluous writings as a symptom of a social pathology. Although

he is not a sociologist, his experience of local floods provides him with the metaphors enabling to account for it: "scribbling" is analogous to a flood. He even wonders if he is not himself subject to this addiction.

Keywords: scribbling, symptom, body, proliferation, overflow.

Philippe Desan, « La santé des États selon Montaigne »

L'État est souvent considéré comme un organisme vivant qui subit des contrecoups violents produits par les « troubles » religieux et politiques qui mettent en péril sa survie. Le maintien de l'État devient alors une question de prophylaxie publique. Les exemples de Machiavel et Botero permettent de mieux comprendre cette analogie entre médecine et politique à la Renaissance et nous amènent à situer les remarques de Montaigne sur l'État dans une logique de conservation d'un corps malade.

Mots-clés : État, philosophie politique, Machiavel, Giovanni Botero, Montaigne

Philippe Desan, "*The health of States according to Montaigne*"

The State is often seen as a living organism that suffers violent repercussions from religious and political turmoil and therefore threaten its survival. Maintaining the State then becomes a matter of public prophylaxis. The examples of Machiavelli and Botero allow us to better understand this analogy between medicine and politics in the Renaissance and lead us to situate Montaigne's remarks on the State in a logic of conservation of a sick body.

Keywords: State, political philosophy, Machiavelli, Guivanni Botero, Montaigne.

Nicola Panichi, « Maladie de la santé et santé de la maladie. Lycas et ses théâtres »

L'anecdote de Lycas montre que la philosophie a pour tâche de faire prendre conscience à l'homme de ses propres maladies. Stoïciens, épicuriens et sceptiques ne fournissent pourtant pas de moyens satisfaisants. Faire prendre conscience à Lycas de ses rêves signifie le tuer en tuant ses illusions. L'anéantissement de la *voluptas* provoque la naissance de nouvelles maladies. L'humaine condition fait échec à l'efficacité de la médecine douce-amère que prétend être la philosophie.

Mots-clés : Lycas, théâtre, philosophie, *voluptas*, imagination, maladie, santé.

Nicola Panichi, "*Illness of health and health of illness. Lycas and its Theaters*"

The anecdote of Lycas shows that the task of philosophy is to make man aware of his own illnesses. Stoics, Epicureans and sceptics, however, do not provide satisfactory means. Making Lycas aware of his dreams means killing him by killing his illusions. The annihilation of voluptas *causes the birth of new diseases. The human condition defeats the effectiveness of the bittersweet medicine that philosophy claims to be.*

Keywords: Lycas, theater, philosophy, voluptas*, imagination, illness, health.*

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, "Reformation, Republicanism and the Right of Resistance"

This paper discusses the consolidation of the right to resist in early modern political thought. The right of resistance to tyranny emerged in the Reformed thought, particularly among the English and Scottish Protestants. The debate occupied a prominent place during the English civil wars. Then, through John Milton's and Algernon Sidney's political writings, republican principles have consolidated the idea that the people have the right to resist as well as to change the form of government.

Keywords: Reformation, Republicanism, Resistance, Milton, Sidney.

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, « *Réforme, républicanisme et droit de résistance* »

Cet article traite de l'évolution du droit de résistance au début de la pensée politique moderne. Le droit de résistance à la tyrannie a émergé dans la pensée réformée, en particulier chez les protestants anglais et écossais. Le débat a occupé une place centrale durant les guerres civiles anglaises. Puis, à travers les écrits politiques de Milton et de Sidney, les principes républicains ont raffermi l'idée que le peuple a le droit de résister aussi bien que de changer la forme du gouvernement.

Mots-clés : Réforme, républicanisme, résistance, Milton, Sidney.

Chiara Pavan, « La reconnaissance éthique de l'altérité. Une étude de la pensée ricœurienne d'avant l'herméneutique »

Cet article porte sur la question de l'intersubjectivité, et notamment sur la difficulté spécifique que cette question pose dans la tradition phénoménologique, pour laquelle il semble nécessaire de transgresser les limites de la conscience pour rendre compte d'autrui. Cette question sera traitée à travers

la reconstruction de la théorie pré-herméneutique de l'intersubjectivité que Paul Ricœur formule dans les années 1950 en mettant alors au premier plan le point de vue éthique.

Mots-clés : altérité, Ricœur, phénoménologie, éthique, respect, Kant.

Chiara PAVAN, "*The ethical recognition of Otherness. A study of Ricœurian thought before hermeneutics*"

This article deals with the question of intersubjectivity, more specifically with the problem that this question raises within the phenomenological tradition, for which it seems necessary to break through the limits of consciousness in order to account for the other. This question is addressed through the reconstruction of the pre-hermeneutic theory of intersubjectivity that Paul Ricœur coined in the 1950s, combining the phenomenological approach with an ethical perspective.

Keywords: alterity, Ricœur, phenomenology, ethics, respect, Kant.

« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des varias et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL
18, rue Chevreul
69007 Lyon

ou par mail à romain.carnevali@univ-lyon3.fr

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.

CLASSIQUES
GARNIER

Bulletin d'abonnement revue 2022

Éthique, politique, religions

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Téléphone : Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1er janvier 2022 au 31 décembre 2022.

Les numéros parus avant le 1er janvier 2022 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : www.classiques-garnier.com
- Par virement bancaire sur le compte :
  Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP
  IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870
  RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier
6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France
Fax : + 33 1 43 54 00 44
Courriel : revues@classiques-garnier.com

mis à jour le 26/08/2021

Abonnez-vous sur notre site web :
www.classiques-garnier.com