In spite of these shortcomings, Riley's *Leibniz: Political Writings* is a valuable contribution to Leibniz studies. But it is a pity that so little advantage has been taken of the opportunity provided by the preparation of a new edition.

PETER REMNANT, *University of British Columbia*

Montaigne et la Grèce. Actes du colloque de Calamata et de Messène (23–26 septembre 1988), présentés par Kyriaki Christodoulou. Paris, Aux Amateurs de Livres, 1991, Pp. 254.

“Quant au grec, duquel je n’ay quasi du tout point d’intelligence” (I, 26) ... Kyriaki Christodoulou, par bonheur, ne s’est pas arrêtée à cette confidence des *Essais* et, à l’occasion du quatrième centenaire de l’édition de 1588, a réuni à Messène et Calamata (Péloponnèse) des chercheurs désireux comme elle de faire le point sur la dette de Montaigne envers la Grèce et sur l’image qu’en propose son livre. C’est d’ailleurs à la première de ces deux villes, fondée par cet Epaminondas tant admiré de l’auteur des *Essais*, que l’organisatrice de la rencontre a consacré une communication, qui retrace l’histoire de la résistance héroïque contre Sparte, son encombrante voisine.

Sparte, “Eldorado de la vertu:” de là cette “sorte d’utopie à coloration lacédémonienne” qu’Hélène Moreau voit “continuellement tissée à l’arrière-plan des *Essais*.” La vaillance stoïcienne, la densité du dire, la grâce sublime affirmée face à la mort serviraient-elles d’images de compensation pour l’homme au “moi oreiller?” Pas seulement. Montaigne jette un pont hardi entre la divine police dont Sparte est redevable à Lycurgue et l’anarchie heureuse des peuples d’Amérique. Les deux rêves, estime H. Moreau, se nourrissent l’un de l’autre et Montaigne se prend à regretter que les Spartiates n’aient eu connaissance de cette “naïveté si pure et simple” des gens du Nouveau-Monde. Contre l’Athènes des discours pipeurs (et, faut-il ajouter, la France de “feintise” et dissimulation), Sparte et l’Amérique font entendre cette parole “de bonne foy” dont se réclame Montaigne.

Du plafond de la librairie au livre, ou d’un lieu constellé de sentences grecques à un autre où les citations en cette langue, moins nombreuses, sont soumises au bricolage d’une “autotextualité flamboyante:” J. O’Brien montre comment la traduction, ici transfert concrétisé, actualise la double métaphore de la topique, à la fois lieu et thème.

“C’est mon homme que Plutarque.” Soit, mais à bien entendre dans le contexte, et Barbara Bowen souligne que cette affinité ne vaut pas allégeance: confiance commune dans le pouvoir du langage, mais désaccord sur son usage (Montaigne revendique une parole plus privée que publique), sur l’éducation, sur l’interprétation: Plutarque est friand de fables, d’oracles et d’allégories et à ces multiples

expressions du “comme,” Montaigne opposerait volontiers le “mais” qui apparaît comme son “mot préféré.”

A “l’exercitation de la langue,” Montaigne a très tôt préféré “l’exercitation de l’ame:” Jeanne Demers rappelle qu’au “discours réglé de la rhétorique,” les *Essais* opposent un “désordre programmatique.” Au risque, il est vrai, de s’éloigner un peu de Calamata, le chapitre I, 40 (Considération sur Cicéron) n’aurait pu qu’affirmer davantage cette perspective.

205 mentions explicites de Platon dans les trois livres des *Essais* (dont plus de la moitié dans les additions postérieures à 1588)! Mais Jean Céard nous invite à circonscrire le Platon qui intéresse Montaigne: un auteur qui a choisi de s’exprimer par dialogues, un penseur politique convaincu de l’importance du secret et de l’illusion. Et quand il cesse de “faire le législateur,” c’est pour écrire “selon soy.” Autre titre de gloire, ce politique réputé idéaliste sait, bien mieux que les disciples de Machiavel, faire la part du réalisme. Au rebours de ses contemporains, Montaigne note avec intérêt la part faite par la *République* à la communauté des biens, des femmes, des enfants. Mais ici encore, sa fidélité est toute relative: lisant le philosophe de l’Académie, il “continue à poursuivre sa propre pensée, soit qu’il demande à Platon d’apporter sa caution à des idées qui lui sont chères, soit même qu’il l’y oblige par des infléchissements plus ou moins discrets.”

Est-il vraiment platonicien, l’homme qui reproche à Platon de trop éloigner l’âme des sens, de céder à la tentation angélique? G. Mallery-Masters soupçonne derrière la pensée de Montaigne “une dialectique aristotélicienne” en quête “d’une moyenne qui soit dynamique” plutôt que d’une “synthèse fixe et immobile.” Perspective à laquelle ne se ralliera pas aisément Philippe Desan, sensible aux vigoureuses dénégations de Montaigne contre l’École, dont les abus font apparaître le Stagirite comme “le père des dogmatistes.” Le syllogisme, certes, ne fait pas bon ménage avec le dialogue cher à l’auteur des *Essais*; mais si la logique d’Aristote répugne à Montaigne, en est-il de même des fondements de son éthique? La question reste ouverte. Est-ce bien, d’autre part, au *Lysis* de Platon que Montaigne pense quand il parle de l’amitié? Montaigne n’a pas lu ce texte, estime Lambros Couloubaritis, qui s’emploie à situer sur ce sujet Montaigne entre Platon et Aristote, et observe qu’il parle moins de l’amitié que de l’ami par excellence que fut La Boétie, et qu’à l’inverse de Platon, mais d’accord avec Aristote, il distingue soigneusement amour et amitié, pour conclure enfin “que l’aristotélisme de Montaigne est bien un aristotélisme dissident, animé par le feu du platonisme.”

C’est aux épicuriens que s’intéresse Henri Weber, pour montrer que si Epicure, dogmatique parmi d’autres, se trouve emporté dans le jeu de massacre de l’*Apologie*, et son matérialisme retourné au profit du fidéisme, en revanche, quand il s’agit du plaisir et de la douleur, Montaigne retient d’abord la quête de l’ataraxie, commune aux stoïciens et aux épicuriens; il célèbre, dans son dernier chapitre, la recherche active de la volupté vertueuse: plus proche en cela, donc, d’Epicure que

d'Aristippe, dont le séduisent pourtant la figure, moins exemplaire que paradoxale, et une liberté de propos qui ne débouche pas sur un comportement dissolu. Quant au pyrrhonisme, Evaghélos A. Moutsopoulos rappelle que si la pensée occidentale des temps modernes a privilégié son épistémologie, sa morale elle-même fait de l'ignorance un gage de sagesse et de bonheur.

Selon Pierre-Philippe Druet, Montaigne formule sur sa mort des propositions pour une éthique de notre temps, temps de doutes comme l'étaient le sien et celui de la Grèce hellénistique: "mesnager notre liberté" (III, 10), mais aussi "valoriser le relatif, rendre la relativité signifiante au-delà de tout relativisme simpliste." Au confluent des trois sagesse, sceptique, épicurienne et stoïcienne, Montaigne trouve (Jean-Marc Gabaude) "un lien entre individualité et universalité et entre pratique et théorisation:" affirmation d'un humanisme raisonnable, d'un conservatisme fondé en raison, d'un optimisme naturaliste de droit tempéré par un pessimisme de fait.

Alain Moreau et André Motte se sont partagé la matière olympienne: au premier les héros, les dieux au second. Ceux-ci sont de plus en plus présents au fil des alongeails; Vénus triomphe aux occurrences, même si Apollon a le dernier mot des *Essais* et si aucun des "majeurs" ne manque à l'appel. Montaigne les rencontre, non chez les compilateurs anciens ou modernes, mais surtout chez les auteurs classiques eux-mêmes, et principalement les poètes de la latinité: aussi leur présence dans les *Essais* est-elle plus poétique qu'archéologique. Fécondité suspecte et "merveilleuse yvresse" de cet entendement humain qui "ne sçauroit forger un ciron, et forge des Dieux à douzaines" (II, 12)! Et Platon lui-même, dont Montaigne pourtant n'approuve pas les mythes relatifs à la rétribution des âmes ... Alain Moreau le signale d'entrée: peu de place dans les *Essais* pour les héros épiques grecs, et si Énée est en vedette, c'est à une épopée latine qu'il le doit: un relais également patent pour les héros homériques. La sympathie de Montaigne va à Énée et Ulysse, à leur faiblesse humaine, et son indifférence aux "fier-à-bras, massacreurs de monstres ou de guerriers." Aux portes de l'Olympe peut-être, Alexandre, "le plus grand homme, simplement homme," dont Kazimierz Kupisz observe que Montaigne nous propose non une biographie mais un portrait, contradictoire certes, mais la responsabilité en revient en partie au peintre, en partie à son modèle.

Robert Aulotte développe une analyse toute en nuances pour saisir l'insaisissable *kairos*, à la fois *tempus opportunum*, instant crucial, moment des possibles: beaucoup plus en tout cas que cette "bonne occasion" à quoi le réduira bientôt Aristote. Il en voit une "parfaite célébration" dans le "Quand je dance, je dance, quand je dors, je dors" (III, 13). L'éthique du *kairos* est aussi une esthétique, celle du "rien de trop," une pratique politique de l'à-propos et de la modération, dans la médecine comme dans la rhétorique.

Évoquant la quête de soi chez Montaigne, Jean-Louis Vieillard-Baron accepte le nominalisme mis naguère en relief par Antoine Comparot (*Nous, Michel de Montaigne*, 1980), souligne le psychologisme empiriste de Montaigne, qui l'écarte

d'une doctrine éthique radicale "mais vise à la suffisance," c'est-à-dire "l'autonomie morale;" se cherchant lui-même, Montaigne rencontre autrui: la subjectivité rejoint ici "l'art de conférer." Autre rencontre: celle qu'étudie Andrée Comparot, entre l'auteur des *Essais* et l'Espagnol Francisco Sanchez, tous deux faisant du doute "un procédé fécond pour l'investigation philosophique et scientifique."

Parce que Pierre Villey a sous-estimé le poids du leg médiéval dans les *Essais*, Roger Dubuis entreprend de le mettre en relief: maîtrise dans le bon usage de l'exemple (ce point appellerait sans doute quelques éclaircissements), crédulité vis-à-vis des chroniqueurs, injustice sur le compte de Froissart, mais au total: si ce dernier "a esquissé le passage de la chronique à l'histoire, si Commynes l'a confirmé, Montaigne en propose non seulement la théorie, mais une véritable philosophie."

Dans la dernière section ("Du monde antique au monde moderne"), le rapport à la Grèce apparaît parfois ténu (ce dont certains auteurs, d'ailleurs, ont conscience). Mais le titre convient parfaitement aux propos de Charles Béné qui montre que la protestation de Montaigne contre la torture s'inspire sans doute du traité *Sur les délais de la justice divine* de Plutarque, mais aussi (comme le fait son contemporain Jean Wier) de saint Augustin (dont Montaigne corrige toutefois la résignation); et c'est la patristique grecque (saint Jean Chrysostome sur le traitement dont il faut user envers les hérétiques) qui est sollicitée pour dénoncer une pratique indigne des nations chrétiennes. René Garguilo enfin montre, à l'aide d'une formule de Martin du Gard ("Montaigne dans la valise"), comment les *Essais*, pour les écrivains humanistes du XX^e siècle, se voient promus du statut de livre de chevet à celui de vademecum: évocation de la lecture agile et avide qu'en font, avec l'auteur des *Thibaut*, des hommes comme Gide ou Duhamel.

Tirant avec bonheur les conclusions de ce colloque, Jean Céard observe qu'il arrive au latin Montaigne "de se reconnaître parfois davantage dans les Grecs, plus retenus, plus déliés, plus souples." Non par les *hellenica* (il y a parfois failli), mais par le regard porté sur la Grèce et par une méthode qui les déchiffre comme des signes et une "quête d'exemples à la fois singuliers et significatifs." Tout en participant de l'intérêt présent porté au *modus dicendi* montaignien, fait de "consentement à la fragmentation" et de "mouvement de convergence," le colloque de Calamata et Messène rappelle que les *Essais*, "ramas de miettes philosophiques," proposent aussi un *modus philosophandi* qui n'est pas une vulgarisation, mais une nouvelle manière qui "retire la philosophie aux spécialistes. Là est la profonde modernité de Montaigne."

On se félicite de la voir manifestée dans un volume qui témoigne de la vitalité des études montaignistes en Grèce, qu'a confirmé la tenue en septembre 1992 de deux nouveaux colloques, organisés l'un à Lesbos par K. Christodoulou, de nouveau, et l'autre par Zoé Samaras à Thessalonique.

MICHEL BIDEAUX, *Université Paul-Valéry, Montpellier*