

MONTAIGNE
La vigueur du discours

SUR UNE INFLUENCE
DE RHÉTORIQUE STOÏCIENNE
DANS LES *ESSAIS*



Collection dirigée par Bjarne Melkevik

La collection *Inter-Sophia* se veut un carrefour de réflexions et d'interrogations, ouvert et pluraliste. Interdisciplinaire et internationale, cette collection se présente comme un lieu d'interprétation et d'argumentation qui agit, par la pensée, dans et sur notre contemporanéité. En recherchant une revalorisation légitime des aspirations de l'individu moderne et de l'importance primordiale du dialogue, elle s'inscrit au sein de l'espace public moderne accueillant aussi bien des analyses issues de la tradition qu'une interrogation concernée par des questions contemporaines et en cours d'élaboration. Au confluent de la philosophie, des sciences humaines, des sciences politiques et des lettres, *Inter-Sophia* cherche à promouvoir des idées novatrices, à ouvrir et à stimuler les débats publics appelant des choix démocratiques et à enrichir les repères intellectuels modernes.

TITRES PARUS

Daigle, Christine, *Le nihilisme est-il un humanisme ? Étude sur Nietzsche et Sartre* (2005).

Guibet Lafaye, Caroline, *La justice comme composante de la vie bonne* (2006).

Tzitzis, Stamatios (dir.), *La mémoire, entre silence et oubli* (2006).

Guibet Lafaye, Caroline, *Justice sociale et éthique individuelle* (2006).

Desroches, Dominic, *Expressions éthiques de l'intériorité. Éthique et distance dans la pensée de Kierkegaard* (2008).

MONTAIGNE
La vigueur du discours

SUR UNE INFLUENCE
DE RHÉTORIQUE STOÏCIENNE
DANS LES *ESSAIS*

Page laissée blanche intentionnellement

Maria Protopapas-Marneli

MONTAIGNE
La vigueur du discours

SUR UNE INFLUENCE
DE RHÉTORIQUE STOÏCIENNE
DANS LES *ESSAIS*

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

Maquette de couverture : Mariette Montambault

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2009

ISBN 978-2-7637-8557-8

Les Presses de l'Université Laval
2305, rue de l'Université
Pavillon Pollack, bureau 3103
Université Laval, Québec
Canada, G1V 0A6

www.pulaval.com

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	3
<i>Première partie: La logique stoïcienne et sa place dans les Essais</i> ..	17
1. Comment Montaigne se représente la rhétorique	18
2. La rhétorique stoïcienne comme système d'éducation	21
3. La signification de la rhétorique stoïcienne dans les <i>Essais</i> de Montaigne	32
<i>Deuxième partie: La dialectique stoïcienne: une défense contre un adversaire</i>	41
1. La dialectique stoïcienne comme moyen d'acquisition du vrai	41
2. Le style de la dialectique stoïcienne à l'œuvre dans les <i>Essais</i>	57
<i>Troisième partie: Montaigne, les Stoïciens et la signification</i>	69
1. La voix et le discours	69
2. Plutarque et Montaigne face à la théorie du langage	76
3. La valeur de la voix	82
<i>Conclusion</i>	95
<i>Bibliographie</i>	103
<i>Table des matières</i>	119

Page laissée blanche intentionnellement

INTRODUCTION

Page laissée blanche intentionnellement

Montaigne, dit-on couramment, est un humaniste. Curieuse expression si l'on veut bien se souvenir que le terme *humanismus* n'est pas une invention de la Renaissance. F. I. Niethammer le date de 1808¹. D'ailleurs, au XV^e siècle, dans les Universités italiennes, on utilisait le terme *umanista* pour désigner les professeurs qui enseignaient les *studia humanitatis* afin de les distinguer des *legista* et des *iurista*, qui, eux, enseignaient le droit. Le terme *humanismus*, qui équivaut à ἀνθρωπισμός, a été utilisé pour la première fois par Aristippe, le philosophe platonicien, pour traduire précisément les qualités qui caractérisaient l'idéal humain du καλὸς κἀγαθὸς de son époque: «ἄμεινον ἔφη ἐπαίτην ἢ ἀπαίδευτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δ' ἀνθρωπισμοῦ δέονται» (D. L., II, 70). À l'homme instruit du XVI^e siècle, Montaigne, quant à lui, accordait le nom d'«honneste homme»². En effet, le terme *humanisme* n'appartient pas seulement au vocabulaire historique; il est également évoqué par les pédagogues et les philosophes, lesquels désignent, selon les cas, le recours aux lettres anciennes et leur restauration, l'étude de ces lettres comme base de l'enseignement et de la culture, la sagesse morale que

1. Cf. C. VOURVERIS, *Eisagôgè eis tèn Arkaiaognôsiân kai tèn Klassikèn Philologian*, Athènes, Société Humanistique Grecque, 1971, p. 218, n. 1.

2. Cf. p. ex. MONTAIGNE, *Essais*, le chap. III et le chapitre VIII dans leur totalité, ainsi que le chap. V du Livre III.

précisément les *humanistes* puisent dans les textes de l'antiquité gréco-latine. Les conditions de la transmission des manuscrits à la Renaissance sont assez bien connues³. La Renaissance, notamment vers sa fin, a été particulièrement néfaste à la conservation des manuscrits anciens. La plupart d'entre eux prirent le chemin sans retour de l'imprimerie, les imprimeurs, étant parfaitement capables d'égarer les manuscrits. Ainsi, à la fin du XVI^e siècle, *L'Amiens Marcellin* d'Hersfeld fut transformé en couvertures de dossiers, dont certains, ont miraculeusement survécu. Les manuscrits de Cicéron de Cluny et de Lodi, *les Veronenses* de Catulle et de Pline ont, eux, péri. Mais, à l'inverse, «grâce à l'imprimerie, l'érudit de la Renaissance avait accès à presque autant d'œuvres grecques que nous en possédons aujourd'hui»⁴. Les textes grecs *traduits* en latin, et *ensuite* retraduits dans les langues nationales, facilitèrent la diffusion d'une partie considérable de la littérature antique auprès des érudits du XVI^e siècle. «Les livres qui m'y servent, c'est Plutarque depuis qu'il est François⁵ et Sénèque»⁶. L'homme cultivé de la Renaissance trouvait

3. Cf. L.D. REYNOLDS & N.G. WILSON, *D'Homère à Erasme. - La transmission des classiques grecs et latins*, Paris, éd. du CNRS, 1988, pp. 92-95.

4. Cf. L.D. REYNOLDS & N.G. WILSON, *op. cit.*, p. 95.

5. Traduit en français par Amyot.

6. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 413.

ainsi une critique historique et textuelle reposant sur des bases solides. Il disposait d'un énorme arsenal de textes littéraires et philosophiques de l'antiquité grecque et romaine, revus par ces «humanistes» dont le rôle était de les rétablir, altérés qu'ils étaient par des copistes, parfois ignorants, de les interpréter⁷, de les publier, et de les traduire.

En philosophie, le mot *humanisme* prend ensuite un sens tout à fait différent puisqu'il va servir à désigner et à exprimer l'esprit de cette philosophie morale que les grands «humanistes» avaient redécouverte et réintroduite dans le courant de ce qui allait devenir la pensée moderne. Mais que recherche l'érudit de la Renaissance lorsqu'il se penche ainsi sur les textes anciens? Pourquoi ce changement radical à l'égard des études scolastiques⁸? L'érudit du XVI^e siècle pense trouver dans les ouvrages grecs et romains, d'une

7. Cf. L.D. REYNOLDS & N.G. WILSON, *op. cit.*, p. 120: «Le grand philologue et érudit du XVI^e siècle, Scaliger, utilisa son savoir pour rédiger des commentaires destinés à éclairer plus qu'à faire impression. Il a travaillé sur Diogène Laërce, Strabon et Athénée».

8. Cf. L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1914, p. 24: «C'est bien le manque de sens esthétique, de sagesse pratique, que l'on reproche aux vieilles méthodes; il est donc tout naturel que l'on se sépare de ceux qui veulent à tout prix les maintenir, pour trouver la source de la vraie sagesse, à cette Antiquité qu'Amyot allait si bien faire revivre en traduisant les *Vies* de Plutarque».

part, un modèle d'élégance formelle pour le langage écrit et parlé – en d'autres termes, les anciens lui apportent la clé de l'éloquence –; d'autre part, les conflits religieux qui alimentent son époque l'obligeant à se forger une vie morale conforme à l'idéal chrétien repensé le conduisent à trouver dans les textes anciens un biais qui lui permet de ne pas être en contradiction avec les conceptions et les sentiments nouveaux, auxquels il se voit confronté. Il se sert le plus souvent de livres assez tardifs, bien qu'il ait la possibilité de s'en procurer de plus récents⁹. Il lit essentiellement les Pères de l'Eglise et la littérature latine (Térence, Tite-Live, Suétone, Pline l'Ancien et Sénèque). La philosophie grecque est moins étudiée que par le passé. Elle est surtout connue à travers les orateurs ou les moralistes tardifs. L'importance de l'éthique dans les études des classiques grecs répond d'ailleurs à une tradition qui remonte à l'enseignement de l'École. Le néo-aristotélisme est profondément enraciné à travers un enseignement de la *philosophia practica* qui se démarque tant de la *philosophia theoretica* que de la *philosophia mechanica* et des *artes*, et la Faculté des Arts de Paris enseignait l'éthique comme discipline autonome depuis 1215¹⁰.

Cette sagesse pratique, dans son articulation hellénis-

9. *Ibid.* p. 108.

10. Cf. Ph. DELHAYE, *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Fribourg, 1988.

tique du savoir en logique, éthique et physique – articulation attribuée à Xénocrate¹¹ –, renaît et trouve son origine chez les Stoïciens auxquels recourent les hommes de la Renaissance: selon eux, en effet, le Stoïcisme représente un point de contact avec le christianisme grâce à cette notion intermédiaire de Dieu-Providence. De plus, le stoïcisme offrait à cette époque, au travers des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, que traduit très tôt Ambrogio Traversari¹², des types d'hommes d'une grandeur et d'une beauté singulières, dans la gloire de leur seule vertu et encore grandis par le recul du passé. Cicéron et Sénèque n'offrent plus seulement le modèle d'un latin élégant et pur, ils servent également d'amis auprès desquels on peut trouver consolation et apprendre «l'art de vivre», si difficile en ces périodes troublées. Il est donc bon d'apprendre à s'endurcir contre les coups inattendus et, de surcroît, à les supporter le cas échéant.

La réconciliation entre théologie et éthique était donc déjà consommée à l'époque de Montaigne. À tous ces égards, Michel Eyquem ne se démarque nullement du sa-

11. Cf. p. ex: R. HEINZE, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, 1892, frag. 1.

12. Ambrogio Traversari, général de l'Ordre de Camaldules, traduisit sur les instances de Cosme de Médicis, les *Vies des philosophes* de Diogène Laërce. Celles-ci parurent ensuite dans l'édition corrigée de Benedetto Brognoli (Venise, 1475).

voir de son époque. Il lit les orateurs classiques¹³, il puise dans la Bibliothèque de son *ami* La Boétie, comme le montre la lettre écrite à son père au lendemain de la mort de son ami: «Et puis, trouvant son propos à moi: – mon frère, dit-il, que j’aime si chèrement, et que j’avais choisi parmi tant d’hommes pour renouveler avec vous cette vertueuse et si sincère amitié (...), je vous supplie, pour signal de mon affection envers vous, vouloir être successeur de ma bibliothèque et de mes livres que vous donne»¹⁴. Plutarque et Sénèque semblent ses modèles de prédilection. Le nom de Plutarque apparaît 89 fois dans les *Essais*, à côté de maints emprunts divers qui ne sont pas des citations explicites, et sans compter les trois dernières pages de *l’Apologie de Raimond Sebond* qui suivent Plutarque pour ainsi dire mot à mot. Un simple examen des titres des *Œuvres morales* de Plutarque dans la traduction d’Amyot montre à l’évidence que les deux auteurs offrent un grand nombre de thèmes communs¹⁵. D’ailleurs tous les *Essais* constituent

13. «Me trouvant inutile à ce siècle, je me rejette à cet autre», autrement dit je me tourne vers l’Antiquité (MONTAIGNE, *Essais* III, IX, p. 996).

14. MONTAIGNE, *Lettres*, Bordeaux, L’Horizon chimérique, 1991, p. 37.

15. Cf. B. C. BOWEN, «Montaigne et Plutarque», in K. CHRISTODOULOU (éd.), *Montaigne et la Grèce, Actes du Colloque de Calamata et de Messène, 23-26 septembre 1988*, Paris, aux Amateurs de Livres, 1990, pp. 26-33.

une ample discussion avec l'Antiquité grecque et latine. Montaigne dialogue avec les Anciens, reprend leurs problèmes, juge leurs solutions, les met en balance, les oppose, non pour faire de l'histoire de la philosophie, mais pour tenter de mieux définir son propre regard. C'est ainsi que par le legs de cette Bibliothèque, Montaigne a accès aux textes Stoïciens. Mais, dès lors, il ne cesse plus de lire les textes de ces derniers et de méditer sur les Anciens.

C'est de cette double rencontre entre des études qui privilégient la morale et une connaissance des textes qui passait essentiellement par les maximes des Anciens, qu'est née la vulgate qui régit les études montaigniennes jusqu'à aujourd'hui: Montaigne s'est surtout occupé du *moi*; il s'est moins intéressé à la philosophie en historien qu'il n'a puisé en elle des maximes pour se forger une morale personnelle ou un *art de vivre* auquel il donne le nom de sagesse¹⁶ ou de philosophie: «Quel que je soye, je le veux estre ailleurs qu'en papier. Mon art et mon industrie ont esté employez à me faire vouloir moy-mesme; mes estudes à m'apprendre à faire, non pas à escrire. J'ay mis tous mes efforts à former ma vie. Voylà mon mestier et mon ouvrage»¹⁷. C'est dans cette perspective que s'est développée l'hypothèse géné-

16. Cf. P. LESCHEMELLE, *Montaigne ou le mal à l'âme*, Paris, Imago, 1991, p. 185: «Quant à l'Antiquité, il en imprégna sa pensée».

17. MONTAIGNE, *Essais* II, XXXVII, p. 784: À Madame Duras.

tique de Pierre Villey concernant la genèse des *Essais*¹⁸. À l'en croire, il y aurait plusieurs périodes dans la vie de Montaigne, périodes auxquelles correspondent des strates dans les *Essais*. Il aurait commencé par être stoïcien, pour finir épicurien, après une période sceptique, puisque c'est seulement à condition de suspendre son jugement en ce qui concerne les choses dont on ne peut atteindre une connaissance certaine qu'on pourra parvenir à un semblant de bonheur¹⁹.

La première moitié du vingtième siècle est d'ailleurs marquée par ce débat autour du stoïcisme de Montaigne. En 1907, Armaingaud écrit «Le prétendu stoïcisme de Montaigne»²⁰, dans lequel il réfute la thèse de Fortunat Strowski²¹. Hugo Friedrich écrit à son tour en 1949: «la fameuse période stoïcienne de Montaigne n'existe pas»²². Francis

18. Cf. son Introduction aux *Essais* (MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, PUF, Quadrige, 1988, Introduction, pp. XXV-XXIX).

19. «Je suis de moy-mesme non melancholique, mais songe creux» (MONTAIGNE, *Essais* I, XX, p. 87).

20. «Nous passons notre vie à chercher la cause et à tirer des conséquences de faits qui n'ont jamais existé. C'est ce qui arrive, je crois, à M. Strowski. Comment établit-il le prétendu stoïcisme de Montaigne?» (Dr ARMAINGAUD, «Le prétendu stoïcisme de Montaigne. Discussion de la thèse de M. le Professeur Strowski», *Revue politique et Parlementaire*, septembre 1907, p. 6).

21. F. STROWSKI, *Montaigne, Vie publique et vie privée*, Paris, Alcan, 1906. (2^{ème} éd. par la Nouvelle Revue, 1938).

22. H. FRIEDRICH, *Montaigne*, trd. fr. R. Rovini. Paris, Gallimard, 1968, p. 78.

Jeanson, faisant le point sur ces questions, parle d'une séduction intellectuelle exercée par le stoïcisme sur Montaigne qui «n'a pas tardé à mettre en doute la vertu pratique», car, «au départ de sa réflexion, il a triché (...) et la raideur stoïcienne l'a un moment séduit»²³. Pierre Leschemelle, de son côté, constate que le stoïcisme de Montaigne n'est qu'une métaphore qui lui permet de se rapprocher spirituellement de son incomparable ami Etienne de La Boétie dont la mort l'a libéré; du stoïcisme qui «aurait sans doute contraint à l'excès le tempérament trop nonchalant et paresseux de Michel» et «il aurait rogné les ailes de l'audace de sa pensée»²⁴. Tous ces ouvrages critiques présentent un Montaigne qui s'intéresse à la philosophie, un humaniste qui essaie de survivre en des temps troublés et d'exercer son esprit pour s'affranchir des contraintes morales et sociales. Pourtant, si l'on regarde de plus près la construction et la genèse des *Essais*, on s'aperçoit, comme ces mêmes critiques qui s'inscrivent contre le stoïcisme de celui-ci l'ont du reste noté, que celui-ci continue d'étudier patiemment les textes anciens et particulièrement les textes stoïciens jusqu'à la fin de sa vie. Il corrige son ouvrage jusqu'au jour de sa mort. Il affirme que le sujet de sa

23. F. JEANSON, *Montaigne par lui-même*. Paris, Seuil, 1951, pp. 63 et 81.

24. P. LESCHEMELLE, *Montaigne ou le mal à l'âme*. Paris, Imago, 1991, p. 77.

recherche est l'homme. Et, tout au long de cette recherche, se développe un dialogue entre Montaigne et lui-même, dans la mesure où son projet explicite est de se connaître. Cette proposition elle-même ne saurait se comprendre que dans un éclairage stoïcien: cette position du moi – Montaigne – qui débat avec l'homme – Montaigne pris dans l'Univers – c'est celle où l'homme est Montaigne lui-même dans son rapport à l'Univers, où cet «empire dans un empire» trop souvent rebattu se trouve dans la recherche de Montaigne étendu aux dimensions de l'univers. C'est cette persistance du stoïcisme qui est patente dans l'écriture des *Essais* et que nous voudrions souligner ici, et ce à l'encontre des opinions contraires examinées plus haut, qui, à notre sens, ne rendent pas justice à la place qu'occupe le stoïcisme dans l'œuvre de Montaigne. Un simple regard sur la manière dont les *Essais* sont écrits nous fournit déjà un premier indice. Montaigne lit et relit les *Essais*, d'où les trois strates [A, B, C]. Mais en effectuant ces retouches, il «adjouste», il «ne corrige pas»²⁵. Ce point n'a peut-être pas été suffisamment souligné. Or, qu'ajoute-t-il? Si l'on regarde la strate [C], autrement dit la dernière correction qu'apporte Montaigne à son texte, on s'aperçoit qu'elle est presque toute entière faite d'emprunts à Cicéron et à

25. MONTAIGNE, *Essais* III, IX, p. 963.

Sénèque, dans une perspective strictement stoïcienne. Mais au-delà de ces considérations qui relèvent à l'évidence d'une lecture libérée de tout souci de ramener Montaigne à une thèse préétablie et montrent que, contrairement à l'opinion répandue, ce dernier n'a jamais cessé d'être stoïcien; on peut également établir que cette présence du stoïcisme, loin de concerner seulement l'approche morale, s'enracine plus profondément dans la logique, sous le double aspect de la dialectique et de la rhétorique, dont les considérations langagières de Montaigne apportent un témoignage. C'est cette position que nous essaierons de défendre dans le cadre de cette étude.

Page laissée blanche intentionnellement

PREMIÈRE PARTIE

Page laissée blanche intentionnellement

LA LOGIQUE STOÏCIENNE ET SA PLACE DANS LES ESSAIS

Montaigne est l'écrivain par excellence qui s'occupe du langage, de ce discours rationnel - λόγος - dont l'homme est doté. Il est conscient du rapport unissant la pensée et le langage, et, devançant les humanistes «cicéroniens» de son temps, il se rapproche plutôt de l'ancien stoïcisme pour puiser à ses sources son idéal de pensée. Plus que toute autre école antique, le stoïcisme a insisté sur le caractère de sa philosophie comme système (σύστημα). Ce système est tripartite; il se compose de trois sciences: la logique, la physique et la morale. Selon l'image classique utilisée par les Stoïciens, la philosophie est comme un animal dont l'ossature est la logique, la chair, la morale et l'âme, la physique¹. La logique fonctionne donc comme la base du système sans pour autant avoir une valeur plus grande que les deux autres sciences de cet ensemble. Pour les Stoïciens, la logique est l'étude de tout ce qui a rapport au λόγος, à la raison, au discours rationnel², et elle se divise en deux sciences: la dialectique et la rhétorique. La langue et la

1. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres* (désormais: D.L.) VII. 40.

2. Cf. A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy*, Londres, Duckworth, 1986², p. 118.

sylogistique constituent les deux attributs fondamentaux de la rhétorique, qui est définie comme l'art de bien converser, de bien dire dans les leçons expressément discursives, dans les longs discours, dans la macrologie³. Dans le discours rationnel, il y a un ordre qu'il faut suivre; cet ordre est conforme à l'ordre des choses et c'est à cet ordre que fait appel la rhétorique, comme art de bien dire. Les Stoïciens, classiquement, la divisent en trois parties: la délibérative, la judiciaire et la laudative. Elle est également divisée en invention, élocution, récit, réfutation et épilogue⁴. De plus, la rhétorique, par opposition au discours apodictique, a une fonction et un but pratiques.

1. Comment Montaigne se représente la rhétorique

Compte tenu des réflexions qui précèdent, le lecteur des *Essais* s'étonnera peut-être, de constater, dès la première lecture, à quel point Montaigne semble opposé à toute forme de rhétorique: «Je hay toute sorte de tyrannie, et la parlière et l'effectuelle. Je me bande volontiers contre ces vaines circonstances qui pipent nostre jugement par les sens»⁵. Cette phrase contient à elle seule tous les termes d'une définition montaignienne de la rhétorique: Montaigne

3. D.L. VII, 42.

4. D.L. VII, 42-43.

5. MONTAIGNE, *Essais* III, IX, p. 931.

la vit comme une tyrannie, une tromperie du jugement, une exploitation de l'affectif humain, et dans le meilleur des cas elle éveille son hostilité. Qu'est-ce donc qu'un rhéteur? Un tyran, un illusionniste, un trompeur de mœurs, un exploiteur, un vicieux qui pervertit les mœurs. Pourquoi donc parler de la rhétorique chez Montaigne quand celui-ci n'a pas de mots assez durs envers elle? En fait, ces traits ne sont pas un déni de la rhétorique comme telle. Montaigne s'emploie à dénoncer la rhétorique du «maistre ès arts» ainsi que de son «chaperon», sa «robe» et son «latin»⁶. Il refuse l'abus du langage à des fins ineptes. Il récuse le caractère scolastique, conséquence d'une certaine interprétation de la rhétorique aristotélicienne concernant la vraisemblance, car «tout homme peut dire veritablement; mais dire ordonnéement, prudemment et suffisamment, peu d'hommes le peuvent»⁷. Ce qu'il dénonce, c'est la rhétorique des orateurs et des avocats. À ce titre il se rapproche d'une autre forme de rhétorique, la rhétorique stoïcienne, qui insiste non sur le beau langage, mais sur le langage précis et clair – clarté et précision qui sont les qualités du bien dire –, c'est-à-dire du dire convenablement, rationnellement, raisonnablement et dans l'ordre. Le sage stoïcien dont le langage est en conformité avec la nature ne peut qu'être

6. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 927.

7. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 928.

rationnel et raisonnable, autrement dit vertueux. Le sage stoïcien, comme le pense Montaigne, accordera le bien dire athénien avec le bien faire spartiate⁸. C'est ce qui fait dire à Diogène Laërce que, pour les Stoïciens, seul le sage est orateur et lui seul a le droit d'affirmer⁹.

Aux antipodes du sage, Montaigne place le peuple, l'homme non instruit qui, en raison de son état et de son ignorance, est «facile à piper, facile à contenter»¹⁰. D'où son aversion pour les orateurs et l'éloge si appuyé de la vérité et de la sincérité qu'il fait dans les *Essais*. Et Montaigne sait de quoi il parle: pour s'être «frotté au barreau», il avait une connaissance consommée de la rhétorique judiciaire de son époque et ne la portait pas dans son cœur. Tout son projet semble guidé par cette haine d'une forme de rhétorique et par cette attirance et fascination pour une rhétorique qui a trait à la vérité. On décèle partout dans son œuvre des traces de cette horreur qu'il éprouve à l'égard des rhéteurs de la tradition classique, de leurs conceptions dogmatiques, de la «vertu scholastique»¹¹. Il veut défendre le monde entier de cette éloquence «pipereuse» car «la vérité et le mensonge ont leurs visages conformes, le port, le goust et les alleures pareilles: (...) nous (...) sommes (...) lâches à nous defendre

8. MONTAIGNE, *Essais* I, XXV, p. 143.

9. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (désormais: S.V.F.), II, 96.

10. MONTAIGNE, *Essais* III, VII, p. 928.

11. MONTAIGNE, *Essais* III, IX, p. 994.

de la piperie»¹². Il ne pouvait donc se tourner que vers une autre forme de rhétorique, guidée non par la seule persuasion, mais par la vérité.

C'est donc Montaigne lui-même qui nous guide dans la compréhension de la rhétorique à l'œuvre dans ses *Essais*. C'est lui-même qui nous met en présence des deux sortes de langage que développent chacune pour sa part les deux rhétoriques que nous avons signalées. Ces deux sortes de langage sont caractérisées dans son œuvre par deux mouvements: un mouvement diachronique, fourni par la tradition classique, où nous pouvons retrouver l'usage de la rhétorique classique; et un mouvement synchronique, dans lequel émerge un nouveau langage forgé par Montaigne au sein de son époque même. C'est ainsi que nous nous trouvons en présence d'une dualité dans son texte voire en l'homme lui-même, juge sévère des abus de la rhétorique à la quelle il a néanmoins recours¹³.

2. La rhétorique stoïcienne comme système d'éducation

Nous avons déjà signalé que Montaigne vit et écrit son

12. MONTAIGNE, *Essais* III, XI, p. 1027.

13. Pour une étude plus rigoureuse des développements de la rhétorique de son origine à l'époque de Montaigne, on pourra consulter avec profit l'article suggestif de R. BARTHES, «L'ancienne rhétorique. – Aide-mémoire», *Communications* 16 (1970) pp. 172-229.

œuvre pendant les jours de la «monstrueuse guerre»¹⁴, où les savants utilisaient leur sagesse et leur éloquence pour orienter «les âmes bonnes et genereuses vers le mal»¹⁵ et le malheur qu'engendrent les conflits. Montaigne est donc le spectateur d'un jeu de masques qui se déroule dans tous les domaines de la vie quotidienne. «Il blâme ceux qui portent le masque de la justice»¹⁶, ceux qui prennent «avec le congé du magistrat le masque de la vertu»¹⁷. Le thème du masque est également rapporté à la réalité observée, dont le masque est la guerre civile, et Montaigne proclame qu'«il faut hoster le masque aussi bien des choses que des personnes»¹⁸. Il a horreur du rhéteur qui se pare des qualités et du manteau du juge, du magistrat, du consul, mais plus encore, et surtout, du rhéteur-maître et formateur de l'esprit des jeunes. Étant donné qu'à son époque, l'homme instruit était destiné à jouer un rôle dans la vie politique, Montaigne estime qu'il doit avoir une instruction suffisante pour, au moins, ne pas nuire au bien commun. L'«honnête homme» de Montaigne dépend donc exclusivement de la «tête bien faite» de son précepteur.

14. MONTAIGNE, *Essais* III, XII, p. 1041.

15. MONTAIGNE, *Essais* III, XII, p. 1042.

16. H.-H. EHRLICH, *Montaigne : la critique et le langage*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 59.

17. MONTAIGNE, *Essais* III, XII, p. 1043.

18. MONTAIGNE, *Essais* I, XX, p. 96.

On relève ici une résonnance stoïcienne au sujet de l'éducation. Zénon, en effet, dans la lettre qu'il adresse au roi Antigone, explique que l'éducation véritable recherche l'utilité, la bonté, l'honnêteté¹⁹. Ce qui est bon est bien, selon les Stoïciens; ce qui est bien est utile; ce qui est bien et utile est une vertu. L'éducation est donc une vertu générée par l'exercice de la raison qui attache l'élève au maître, l'homme à l'homme à travers le langage²⁰. Le maître apprend à l'élève le bien qui, en tant que tel, est aussi convenable –*πρέπον*–; dans le cas contraire, le maître, à travers le langage, lui apprend l'*ἀπρέπεια*, qui est le résultat d'un enseignement non convenable, et, à ce titre, un enseignement «vulgaire» et sophistiqué, «qui effémine les âmes des jeunes gens»²¹. L'*ἀπρέπεια* stoïcienne est strictement liée à l'*ἔπος*, qui veut dire *λόγος*, c'est-à-dire raison. Montaigne dénonce les maîtres savants «du savoir d'autrui»²², c'est-à-dire emprunté aux livres, et non élaboré dans et par l'esprit. Il cite même un vers d'Euripide en grec, afin de mieux asseoir sa position sur un argument qui, paradoxalement est argument d'autorité: *Μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός*. En effet, un sophiste, un orateur a

19. D.L. VII, 8.

20. CICÉRON, *De officiis*, IV, 12.

21. D.L. VII. 8.

22. MONTAIGNE, *Essais* I, XXV, p. 138.

appris à dire «la justice, non à la faire». L'instituteur de Montaigne doit se pencher sur l'esprit de son élève, et, pour ce faire, il doit être autant «un habil homme qu'un homme sçavant»²³, de même que, pour Zénon, est maître celui qui ne ménage pas les efforts de ses élèves²⁴. Montaigne exige que la leçon produise le sens et la substance de la chose. Le maître doit pouvoir forger le jugement de son élève en lui faisant lire des livres, certes, mais on s'aperçoit rapidement que cette lecture s'oppose complètement aux études scolastiques par l'application constante de l'apprentissage à la vie pratique. Le but du sage-maître est de conduire son disciple à l'acquisition du vrai, autrement dit à l'acquisition de la vertu du sage²⁵. Pour y parvenir, le maître doit laisser libre l'esprit de l'élève, autrement dit le laisser se forger lui-même son jugement, sa raison, son *logos*. Dans l'enseignement, l'existence d'un *dia-logos* est nécessaire, nécessaire l'échange d'opinions subordonnées à la raison et à l'ordre du discours. Le maître ne doit pas «inventer et parler seul»: il faut «qu'il écoute son disciple»²⁶, et pour ce faire, il doit avoir «une ame bien forte»²⁷. La connaissance

23. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 150.

24. D.L. VII, 8.

25. D.L. VII, 8.

26. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 150.

27. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 150.

dépend, selon Montaigne, de l'entendement, du νοῦς, car c'est lui qui «règne» et «domine». C'est la raison qu'il faut exercer pour atteindre la vraie instruction, pour atteindre la vertu du vrai. En effet, «sçavoir par cœur n'est pas sçavoir»²⁸, c'est bien plutôt une «facheuse suffisance, qu'une suffisance purement livresque»²⁹. Un enseignement scolastique est un «ornement», un «fard», une éloquence vide, un discours de surface et sans fondement aucun. L'élève doit tirer de ses lectures la véritable substance, il doit exercer son jugement et non sa mémoire³⁰. C'est là une idée qui rejoint les positions zénoniennes. Zénon, parlant de l'enseignement, déclare en effet: «Il ne faut pas garder dans sa mémoire des mots et des phrases, mais exercer l'esprit sur l'intention morale de la formule et ne pas les avaler comme des mets tout cuits»³¹. Là, Zénon accuse l'enseignement vulgaire qui effémine les âmes des jeunes³², ici, Montaigne requiert «une société et familiarité forte et virile»³³, car «nous sommes nés à quester la vérité» et «le

28. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 150.

29. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 152.

30. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 156.

31. D.L. VII, 22.

32. D.L. VII, 8.

33. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 924.

monde n'est qu'une escole d'inquisition»³⁴. Et, si l'on en croit Diogène Laërce, Zénon avait nuit et jour l'esprit tendu à l'étude³⁵. En outre, Zénon accordait à celui qui «s'éprend de la philosophie une noblesse qui n'est pas seulement de naissance, mais de choix volontaire»³⁶. Or, les qualités de caractère sont aussi conçues par rapport au domaine des études. C'est ainsi que Fortunat Strowski peut écrire au sujet de la pédagogie de Montaigne: elle «ne peut s'appliquer qu'à des natures nobles et droites (...), il s'agit de l'aristocratie personnelle, non de l'aristocratie de sang ou d'argent»³⁷.

Outre celle conception commune aux Stoïciens et à Montaigne d'un enseignement qui vise à l'acquisition de la vertu, on peut également repérer deux autres méthodes-clés, également communes, en ce qui concerne l'apprentissage: la double utilisation de l'exemple et de l'ironie.

Zénon, on le sait, définit ainsi l'exemple: «Παράδειγμά ἐστι γενομένου πράγματος ἀπομνημόνευσις εἰς ὁμοίωσιν τοῦ νῦν ζητουμένου»³⁸, et il en use et en abuse dans son enseignement au point même qu'il disperse parfois des

34. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 928.

35. D.L. VII, 27

36. D.L. VII, 8.

37. F. STROWSKI, *Montaigne*, Paris, Alcan, 1934, p. 259.

38. S.V.F., I, 84.

leçons par gestes. Lorsqu'il veut faire usage d'un exemple, il introduit dans son discours la conjonction *comme*: «comme des mets tout cuits», «comme font les bavards», «comme font les bons artisans»... Ce procédé vise, d'une part, à renforcer le discours du récit rhétorique, et, d'autre part, à permettre à son auditoire d'imaginer le sens du récit comme un geste mental, en sorte que l'exemple a valeur de geste. Cette opération rhétorique est aussi très fréquente chez Montaigne. Sur ce point, il faut se référer à Aristote qui, dans sa *Τέχνη*, cite, de même que Montaigne, l'exemple au nombre des figures rhétoriques de base. Pour Aristote, la fonction propre de la rhétorique «n'est pas de persuader, mais de voir les moyens de persuader que comporte chaque sujet»³⁹, et, à ses yeux, il y a deux sortes d'exemples: ceux qui fondent leurs preuves sur des événements réellement arrivés; ceux qui s'appuient sur des choses qu'on a imaginées⁴⁰ soi-même. Montaigne, quant à lui, ne s'appuie pas sur la fable pour démontrer ce qui relève du vraisemblable aristotélicien; «puisque la pensée humaine n'est jamais tout à fait nouvelle, elle a une part dans l'histoire»⁴¹, et l'autre

39. ARISTOTE, *Rhétorique* I, 1, 1355 b 10-11.

40. Il s'agit des preuves que l'orateur peut élaborer lui-même grâce aux règles de la rhétorique.

41. H.-H. EHRLICH, *Montaigne: la critique et le langage*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 89.

dans l'expérience. En effet, «on apprend certaines choses par l'habitude, et d'autres en écoutant (ἀκούοντες)»⁴². L'importance du *logos* et de la persuasion dans l'éducation est manifeste. Montaigne, se rapprochant plutôt de la position stoïcienne et de son utilisation de l'exemple, emploie une forme rhétorique classique qui retient l'élément traditionnel de la pensée humaine. Ce qui explique la manière dont il utilise la fable, ou l'usage qu'il fait des exemples cicéroniens des abeilles, de l'essaim, des chevaux, etc.

Un autre point commun entre la mâle pensée de Zénon⁴³ et le discours viril de Montaigne est celui du recours à l'ironie dans l'enseignement. L'ironie existe dès lors qu'il est question de langage et de discours articulé visant le vrai. On peut utiliser l'ironie là où il est impossible de s'exprimer en termes clairs, là où des obstacles politiques ou naturels entravent ou empêchent la liberté d'expression. Dans ces cas, le rhéteur doit avoir recours à des procédés discursifs qui lui permettent de tourner ces difficultés; le discours ironique est un de ces procédés grâce auquel l'ouïe collabore avec la pensée pour interpréter le discours articulé jusqu'à parvenir au sens véritable des mots prononcés. Naît alors entre le maître et l'élève, entre le rhéteur

42. ARISTOTE, *Politique*, 1332 b 5-11.

43. D.L. VII, 30.

et son auditoire, entre le locuteur et l'auditeur une sorte de séduction réciproque. Le maître veut parler, mais en même temps il veut plaire à son auditoire, à son disciple. Il doit donc inventer des façons de s'exprimer, et des tournures diverses, qui lui permettent d'instruire en même temps qu'il plaît. Zénon, choisit l'ironie. Une ironie plus humoristique que caustique plutôt agréable que gênante. «Quand il blâmait quelqu'un, ce n'était pas franchement ni complètement, mais par une lointaine allusion»⁴⁴. En tout cas, pour le philosophe, l'ironie est un exercice méthodique qui sert à réfuter les fausses valeurs et à préparer le triomphe de la vérité. Chez Montaigne, cette ironie s'exprime plutôt par une raillerie de soi. Il affirme du même coup une vérité universelle: celle de la nature humaine. Les *Essais* sont une leçon, d'après la définition qu'en donne leur auteur lui-même: «la sagesse de ma leçon»⁴⁵. En conséquence, l'ironie de Montaigne, tout en s'exerçant contre lui-même, acquiert un caractère tout aussi affectif que tranchant. Maniant une ironie qui le vise, il s'attache à conduire et à instruire la pensée de son lecteur. Il en vient parfois même à exagérer afin de mieux frapper son lecteur. Ainsi, quand il écrit: «J'aymeroy mieux que mon fils apprint aux tavernes à

44. D.L. VII, 16.

45. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 887.

parler, qu'aux escholes de la parlerie»⁴⁶, il veut bien sûr que cette phrase soit percutante, mais il entend aussi souligner combien il est opposé à l'apprentissage de la rhétorique exclusivement formelle. Et force est de reconnaître que cette forme d'ironie comporte toujours une part d'absurde que le langage (λόγος), la raison, peut interpréter sous sa dimension rationnelle. Il n'en va pas autrement lorsque Zénon dit à son disciple: «tes oreilles se sont déversées sur ta langue»⁴⁷. Il veut que son message soit transmis de façon brève, concise, intelligente et agréable pour l'auditoire. Ou encore lorsque Montaigne nous informe qu'il veut heurter rudement sa tête avec une autre⁴⁸, il ne cherche qu'à montrer l'importance du διαλέγεσθαι dans la recherche du vrai. Quand Zénon montre du doigt la balustrade qui entourait l'autel à son auditoire resté massé au centre, en leur disant qu'elle aussi était jadis au milieu, mais qu'en raison de sa position gênante on l'avait enlevée, il invite ses disciples à se placer dans les coins du Portique, sans pour autant les inopportuner par une leçon sur l'art de se bien tenir pendant les cours. Certes, on pourra dire que la phrase de Zénon comporte une part d'exagération dans cette volonté

46. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, pp. 926-927.

47. D.L. VII, 21.

48. Cf. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 928.

délibérée de masquer le sujet traité, mais il est probablement plus adéquat d'y reconnaître la bienséance de la sagesse du maître.

Le comble de l'ironie est cependant atteint par Montaigne lorsqu'il écrit: «c'est chose de grand poix que la science; ils fondent dessous»⁴⁹. Par ces propos, Montaigne s'attache à faire le procès de la rhétorique classique des orateurs, des historiens et des moralistes. La nouvelle *technè* de Montaigne contre la rhétorique scolastique puise à la nouvelle *technè* stoïcienne s'opposant à celle d'Aristote. En d'autres termes, «Montaigne dénonce la corruption et l'hypocrisie pour rectifier les abus»⁵⁰. La rhétorique stoïcienne, toujours à la recherche du vrai, lui sert pour acquérir le savoir, et en tant qu'elle est elle-même un savoir, lui sert à trouver la vertu, car celle-ci selon presque tous les Stoïciens, peut être enseignée⁵¹, et, comme, par ailleurs, la vertu suffit au bonheur⁵², par cet enseignement qu'il prodigue à ses contemporains, Montaigne vise à un bonheur universel.

49. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 931.

50. H.-H. EHRLICH, *Montaigne : la critique et le langage*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 125.

51. D.L. VII, 91. Les Stoïciens suivent ici la théorie socratique de la vertu: cf. p. ex. PLATON, *Mén.*, 70a.

52. D.L. VII, 129.

3. La signification de la rhétorique stoïcienne dans les Essais de Montaigne

C'est en ce sens que Montaigne était tenu de chercher son modèle rhétorique non chez les orateurs mais chez ces maîtres de vérité qu'étaient les Stoïciens. Diogène Laërce déclare que seule la philosophie stoïcienne rend les citoyens bons⁵³, c'est-à-dire vertueux, car elle est une constante recherche de la vérité. Le sage étant infaillible, il va nécessairement convaincre son auditoire puisque rien n'est plus convaincant que la vérité⁵⁴, car son adhésion au vrai est irréfutable. Il n'en reste pas moins que les hommes sont si insensés que, parfois, ils refusent de donner leur adhésion, leur accord, même à une chose évidente⁵⁵. Il faut alors que le sage parle aux fous comme à des fous, car «autant peut faire le sot celui qui dict vray, que celui qui dict faux»⁵⁶. Ainsi, dans certains cas, la rhétorique de Montaigne s'accordant avec celle des Stoïciens s'accorde également avec celle des orateurs classiques, mais uniquement au nom de la vérité, et non au nom de la seule persuasion. Il faut parfois que le rhéteur aille jusqu'à son auditoire dût-il pour cela simuler la

53. S.V.F., III, 125.

54. S.V.F., III, 99.

55. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, V, 1-5.

56. MONTAIGNE, *Essais* III, VII, p. 928.

folie. Il faut qu'il sache parler conformément aux capacités intellectuelles de son public, du public qu'il a devant lui, dans la mesure où cet auditoire requiert un langage adapté à son niveau pour pouvoir participer à la recherche de la vérité⁵⁷. Ainsi, la rhétorique a le droit de mentir quand il s'agit d'améliorer les individus, de rendre les citoyens bons. Mais seul le sage est habilité à le faire, car lui seul en est capable et uniquement dans ce but. Le sage orateur parvient à cette perfection par une longue et constante institution de son auditoire⁵⁸. La rhétorique est donc bien la science du bien dire comme nous l'avons déjà signalé. Aussi est-ce elle que Zénon désigne par sa main ouverte⁵⁹ pour montrer les multiples voies de cette science, tandis que ses doigts repliés, poing fermé, indiquent la densité et la brièveté de la dialectique. Le poing désignant probablement aussi l'amorce d'un combat dans le discours⁶⁰.

On peut procéder de multiples façons dans les discours rhétoriques. Zénon permet même les solécismes, car un discours négligé et sans ordre, mais dense au point de vue

57. Cf. CICÉRON, *De officiis*, II, X, 35 : «l'exactitude qui accompagne la recherche de la vérité elle-même dans la discussion n'est pas celle qui convient à un langage qui s'adapte à l'opinion commune».

58. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, 937.

59. Cf. S.V.F., I, 75 ; CICÉRON, *De finibus*, VI, 17.

60. A. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, II, 207.

du sens vaut mieux qu'un discours soigné⁶¹. Le discours poursuit toujours un but: celui de l'acquisition du vrai. Le vrai est une vertu et, en tant que vertu, il est un bien. Aussi Plutarque, rapportant la pensée des Stoïciens, peut-il écrire: «Quand on veut attacher le bien, il ne faut pas tenir compte des obscurités, des solécismes et des omissions»⁶². Le solécisme ne s'attache pas seulement au langage; pour Zénon, il peut tout aussi bien concerner toute sorte de comportement incompatible avec la τάξις. Le solécisme est donc ἀταξία.

C'est à cette ἀταξία que Montaigne s'attache délibérément quand il veut frapper avec le langage. Il compare le désordre dans la parole à l'habillement des jeunes. C'est ce manque de respect de l'ordre – du *cosmos* – qui suscite l'opinion commune à l'égard des jeunes négligemment habillés. C'est à travers cette négligence, qui frappe l'œil, que le jeune entend manifester sa présence. Et Montaigne en fait autant dans le langage: l'ἀτάκτως φέρεσθαι⁶³, lui permet de se faire remarquer, car «nous faisons bien de gauchir un peu sur le naïf et mesprisant»⁶⁴. Cette façon de s'exprimer est donc consciente; c'est une feinte, elle est fictive et se donne pour but d'attirer plus facilement son auditoire et de le conduire à son insu dans la voie de sa pensée. Le *logos*, le

61. D.L. VII, 18.

62. PLUTARQUE, *De St. repug.*, XXVIII.

63. S.V.F., I, 82.

64. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 172.

langage raisonnable, est par lui-même un ornement – autre sens du terme *cosmos* d'où dérive d'ailleurs le français *cosmétique*. Il y a donc dans le bien parler un ornement en soi, car on ne peut bien parler que lorsqu'on parle *κοσμίως*. Il découle de là que le bien parler ne dépend pas de l'ordre dans l'apparence, mais de l'ordre dans le *logos*. Or, ce *logos* ne doit se présenter que sous la forme d'un *dia-logos*, un discours avec ce *dia*, qui est en même temps la forme du discours du sage stoïcien avec le tout, avec le monde. C'est avec cet ordre et à travers lui que Montaigne veut élaborer son discours: «Ce n'est pas tant la force et la subtilité que je demande, comme l'ordre. L'ordre qui se voit tout les jours aux altercations des bergers et des enfans de boutique, jamais entre nous»⁶⁵. Il renonce toujours à un discours absurde et insensé, car il est évident que par cette «conférence» il n'atteindra pas «l'instruction» à laquelle il vise. «Quand la dispute est trouble et des-reglée, je quitte la chose et m'attache à la forme avec despit et indiscretion»⁶⁶. Il y a dans ces propositions, toute une syllogistique stoïcienne. S'il y a un discours trouble et déréglé, je me mets en colère, or, il y a un discours trouble et déréglé, donc je me mets en colère. Cette situation défavorable donne lieu à une

65. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 925.

66. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 925.

série de vices. D'abord, il y a le trouble, qui est le résultat d'une parole dérégulée et précipitée; de ce fait, il y a la confusion qui nous empêche d'être raisonnables; il y a la colère qui se manifeste par le dépit et l'indiscrétion, car nous n'avons pas atteint notre but qui était «l'instruction» [«la chose»]; ce besoin n'étant pas atteint, cette perfection n'étant pas accomplie, notre action est mise en échec, ce qui génère tous ces vices⁶⁷. Pour Montaigne, celui qui n'est pas capable de tenir un ordre rationnel dans le discours est un sot, et par conséquent, on ne peut le «traitter de bonne foy»⁶⁸. Pour les Stoïciens également, celui qui n'est pas sage est fou⁶⁹; la rhétorique est une science consacrée, comme la dialectique, à la recherche du vrai. En conséquence, elle n'est pas seulement l'art de bien parler dans n'importe quel but. Elle ne se réduit pas à une simple technique. C'est, au contraire, parce qu'elle consiste à dire la vérité qu'elle est une science. Selon Chrysippe, quand elle fait de la politique, elle peut mentir, ou du moins ne pas dire la vérité; mais, dans ce cas, le but poursuivi est autre: il s'agit de rendre les citoyens bons. L'idée platonicienne concernant l'homme politique est ici évidente: «le philosophe doit savoir mentir pour des raisons d'État»⁷⁰. La rhétorique est la science qui, selon l'auditoire,

67. Cf. D.L. VII, 112-114.

68. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 925.

69. D.L. VII, 124.

70. PLATON, *République*, 389 b - 415 d.

peut s'adresser aux φιλολόγους ainsi qu'aux λογοφίλους⁷¹.

La rhétorique est donc toute entière du côté du langage, et elle s'intéresse à son pouvoir de conviction. La conviction peut provenir d'une série de τεχνάσματα qui s'expriment par l'altération de la voix, par des gestes et par des paroles, par le changement de couleur du visage. Chez les Stoïciens, l'usage des exemples dans le récit rhétorique est très fréquent de même que celle de gestes. Zénon montre ce qu'est la science en utilisant ses mains⁷², et Montaigne emprunte à Zénon ce même exemple pour la même raison⁷³. Il reconnaît l'insuffisance du langage, dans certaines circonstances, pour démontrer une thèse. Dans ces cas, il s'agit d'être le plus précis possible et la rhétorique du geste se substitue à celle de la parole. À l'époque de Montaigne, la langue française subit des modifications importantes et le langage en général des transformations très fréquentes. Montaigne se méfie donc du langage qu'il utilise. Il écrit son livre «à peu d'hommes et à peu d'années»⁷⁴ et le lecteur

71. S.V.F., I, 300, ainsi que MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, 173.

72. CICÉRON, *Acad. Pr.*, IV, XLVII.

73. MONTAIGNE, *Essais* II, XII, 503: «Zenon peignoit de geste son imagination sur cette partition des facultez d'ame: la main espandue et ouverte, c'estoit apparence; la main à demy serrée et les doigts un peu croches, concentement; le poing fermé, prehantion; quand, de la main gauche, il venoit encore à clorre ce poing plus estroit, science».

74. MONTAIGNE, *Essais* III, IX, 982.

des *Essais*, dit-il, s'apercevra facilement que leur auteur a «tout dit et tout désigné», car ce qu'il ne peut «exprimer», il le «montre du doigt». Mais, montrer du doigt veut dire manifester l'évidence et ne signifie en aucun cas se laisser aller à la facilité d'une feinte, par une expression gestuelle fictive et formellement rhétorique.

Raymond Lebègue a donc raison de conseiller aux naïfs qui prendraient au pied de la lettre, fût-elle polypodique, le dédain affecté de Montaigne pour la rhétorique, de n'être pas dupes⁷⁵. Le double mouvement que nous signalions au début de notre exposé semble confirmé par l'analyse des textes. Luttant contre les abus d'une rhétorique désuète et figée par une tradition scolastique incapable de se défaire d'une forme rigide pour aller à la vérité, Montaigne est amené à se rapprocher d'une rhétorique négligée par la tradition tant philosophique que littéraire. La tradition stoïcienne, à tort délaissée, aujourd'hui encore par les commentateurs des Stoïciens qui préfèrent s'en tenir à une récupération de leur dialectique dans les termes de la logique formelle contemporaine, lui fournit la matière et la forme d'une investigation rhétorique renouvelée.

75. Cf. P. MICHEL, qui cite cette opinion dans: « Montaigne vu par Raymond Lebègue », *B.S.A.M.*, 14 , avril-juin 1968, p. 45.

DEUXIÈME PARTIE

Page laissée blanche intentionnellement

LA DIALECTIQUE STOÏCIENNE: UNE DÉFENSE CONTRE UN ADVERSAIRE

1. *La dialectique stoïcienne comme moyen d'acquisition du vrai*

Montaigne est souvent présenté comme «éveilleur des esprits»¹. Il considère que l'homme est le plus privilégié du monde car il est doué de raison². Du fait de ce privilège, non seulement il est capable de se former des représentations dont il porte l'empreinte dans l'âme³, mais il est également capable de réagir par rapport aux effets que ces représentations causent en lui. De même que chaque homme à l'évidence, produit ses propres représentations par l'intermédiaire de sa conscience⁴, de même il est clair que celle-ci peut se tromper: «elle nous fait trahir, accuser et combattre nous mesme»⁵. C'est encore grâce à ce même privilège

1. Cf. G. LANSON, *Les Essais de Montaigne*, Paris, Mellotée, 1930, pp. 11-14.

2. Cf. MONTAIGNE, *Essais* II, XII, p. 450, où Montaigne cite Cicéron (*De natura deorum* II, LIV).

3. MONTAIGNE, *Essais* I, XXI, p. 98.

4. MONTAIGNE, *Essais* II, V, p. 366: «tant est merveilleux l'effort de sa conscience».

5. MONTAIGNE, *Essais* II, V, p. 367.

apporté par la raison que chaque homme se forge son propre jugement, différent en chacun bien qu'il porte sur des événements identiques: «Jamais deux hommes ne jugent pareillement de mesme chose, et il est impossible de voir deux opinions semblables exactement»⁶. Il est manifeste que cette position est directement liée à la philosophie stoïcienne. Selon les Stoïciens, «à cause des erreurs de jugement survient dans la pensée la perversion», qui est une passion, «un mouvement de l'âme déraisonnable»⁷. Or, l'homme qui se trompe ne peut jamais être vertueux (ἐνάρετος), car, restant dans cet état d'erreur, d'illusion ou de tromperie, il devient vicieux (φαῦλος). Mais Dieu lui a donné en outre une autre qualité, celle du langage articulé. Il peut donc exprimer sa pensée, et, par le discours, la communiquer aux autres; c'est ainsi également que Diogène Laërce définit la dialectique des Stoïciens: «discussion correcte dans les leçons par questions et par réponses»⁸. Par cet exercice du dialogue, l'homme se donne les moyens de modifier son opinion et de se transformer de φαῦλος en ἐνάρετος (vertueux), car la vertu peut être enseignée⁹, et que la dialectique est elle-même une vertu¹⁰. C'est donc par

6. MONTAIGNE, *Essais* III, XIII, p. 1067.

7. D.L. VII, 110.

8. D.L. VII, 42.

9. D.L. VII, 91.

10. D.L. VII, 46.

questions et réponses, selon la définition classique du dialogue comme *dialegesthai*, qu'on procède à la recherche du vrai, lequel est d'ailleurs la vertu suprême du sage¹¹. On pourrait croire là à une approche platonicienne, puisque le dialecticien est pour Platon celui qui utilise le *technasma* des questions – réponses, et par là conduit l'interlocuteur où il le désire. Mais, plus encore, il faut reconnaître dans cette procédure une stratégie macrorhétorique: c'est, en effet, à travers cette communication philosophique que le philosophe chemine vers l'acquisition de la vérité. En réalité, cette approche n'est pas à proprement parler platonicienne, car les Platoniciens croyaient à l'existence des Idées et procédaient par questions et réponses pour concevoir celles-ci comme des choses en soi. Or la philosophie stoïcienne commence par montrer qu'au-dessus de la catégorie des idées, il y a une autre catégorie, celle du quelque chose, qui regroupe les corps et les incorporels, qui tout en existant sont toutefois pas des corps¹². Les Stoïciens affirment que la dialectique est la science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre¹³. À ce titre, pour eux comme pour Platon, elle reste une science mais, à ce titre également, elle reste

11. D.L. VII, 47-48 et 83.

12. Ce point est bien mis en évidence par A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy*, Londres, Duckworth, 1974, 1986², pp. 122 sq.

13. D.L. VII, 42.

éloignée de la conception des Académiciens qui exigent d'elle qu'elle les conduise à la contemplation des Idées. Ils ne se rapprochent pas pour autant d'Aristote, pour lequel la dialectique, rapportée au vraisemblable, n'était pas la dialectique elle-même, même si elle était nécessaire pour y parvenir. Pour les Stoïciens, le dialogue ne se fonde pas sur une nécessité logique de type aristotélicien, mais sur sa supériorité instrumentale.

La connaissance que Montaigne a de Cicéron, ne pouvait lui faire oublier que Cicéron rapporte la dialectique, non à Aristote ou à Platon, mais aux Stoïciens. Selon Diogène Laërce, Chrysippe était devenu si fameux parmi les dialecticiens que, s'il y avait une dialectique chez les dieux, ce ne pouvait être que la sienne¹⁴. Lorsque la tradition moderne s'applique à reconnaître aux Stoïciens la dialectique qui leur revient, elle n'en retient que l'aspect strictement formel, et la rapportant à ce que nous appelons *logique*, oublie que ce que les Stoïciens appellent Logique comprend le domaine plus vaste du λόγος, du langage, la dialectique étant réservée à une partie de ce domaine plus général de la logique qui contient aussi la rhétorique et la grammaire. La logique comprend donc tout le discours rationnel, tant sous son aspect phonétique que sémantique,

14. Cf. D.L. VII, 180.

relevant de l'expression ou du style, de la composition des phrases comme de l'élaboration des raisonnements. Limiter l'étude au seul chapitre de la logique formelle, c'est faire peu de cas de la logique stoïcienne et encore moins de leur dialectique.

À ce titre, Montaigne est paradigmatique. En rupture avec l'enseignement de l'École et de ses raisonnements fallacieux, pour lesquels il n'a pas de mots assez durs, Montaigne, quand il s'intéresse à la logique sous sa modalité dialectique, comprend l'une et l'autre dans le sens même qu'elles ont chez les Stoïciens. La logique stoïcienne, on le sait, comprend deux parties: la dialectique et la rhétorique. Nous avons traité dans la *Première Partie* de la rhétorique, et nous n'y reviendrons donc pas ici; la dialectique, quant à elle, est examinée par Montaigne au sens strict de l'étymologie que lui accordent les Stoïciens, au sens du *dialegesthai*, de l'art de dialoguer, de l'art de la discussion. Elle vise tout autant à démontrer une thèse qu'à persuader un interlocuteur ou à se défendre contre des adversaires. Ce n'est rien d'autre que se propose Montaigne lorsqu'il entreprend ce dialogue avec lui-même et cette persuasion tout autant de soi que des autres en laquelle consistent les *Essais*. Ce n'est pas par hasard, qu'en conformité avec la pratique stoïcienne, il s'adresse à lui-même, à la seconde personne comme Marc Aurèle, rappelant par là la liaison du tout avec tout. Il n'est pas jusqu'à ce qu'on a voulu voir comme une succession d'anecdotes qui ne rappelle ce lien

universelle de toutes choses, que la dialectique rend évidente. On ne trouve pas moins d'anecdotes chez Épictète pour faire comprendre qu'il ne s'agit pas d'abord d'étudier la physique, mais la logique, si l'on veut rendre compte de ce lien universel. Comme chez les Stoïciens, tout a un lien avec tout chez Montaigne. C'est rabaisser l'art de Montaigne que de réduire les anecdotes à de simples exemples littéraires, quand cette accumulation de cas particuliers n'est que sa manière stylistique de renouer avec le style stoïcien.

On comprend dès lors l'importance accordée au langage. Le langage, pour Montaigne comme pour les Stoïciens, est la composition et l'ordonnancement des signifiants. La raison, la capacité de discerner et de combiner des signifiés et des représentations¹⁵. Ces représentations sont articulées par la raison sous deux aspects, celui du langage intérieur et celui du langage extérieur. Les représentations rationnelles sont celles des animaux rationnels, les irrationnelles, celles des animaux irrationnels. Les représentations sont liées les unes aux autres par la raison humaine, de la même façon que les êtres sont liés entre eux par la raison universelle. Le langage intérieur, conçu comme système de représentations, et le langage extérieur, conçu comme système d'expression et de communication de la pensée, sont à

15. CICÉRON, *De fato*, XXIII, 42.

leur tour liés. Or, le langage est pourvu d'une signification (φωνὴ σημαντική) provenant de la pensée¹⁶. La pensée fonctionne donc en un sens comme productrice du λέγειν, et articule le langage intérieur (ἐν αὐτῷ λέγειν), la réflexion (διανοεῖσθαι), l'élaboration du son (ἐν αὐτοῖς φωνήν), afin de produire le langage extérieur (ἐκτὸς ἐκπέμπειν) par la voix¹⁷. Langage intérieur et langage extérieur sont les résultats de la pensée, se produisant dans la poitrine qui, selon les Stoïciens, est le siège de la partie hégémonique de l'âme¹⁸, et que Montaigne l'appelant cœur, et en accord avec eux, présente comme le lieu «où loge la cognoissance de nostre volonté et de nostre meilleure valeur»¹⁹. En effet, le cœur reçoit les significations et choisit le langage qui, ensuite, par le son, va se transformer en langage articulé²⁰. Ce dernier, en tant que langage articulé, s'adresse nécessairement à un ou plusieurs interlocuteurs et a pour but la communication, tandis que l'écrit est l'image du langage articulé²¹, car «la

16. D.L. VII, 56.

17. S.V.F., II, 903 et 911.

18. Sur cette question, cf. l'article fort intéressant de L. COULOU-BARITSIS, «La psychologie chez Chrysippe», in Fondation Hardt (éd.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Entretiens sur l'Antiquité Classique XXXII, Vandœuvres-Genève 26-31 août 1985, pp. 99-146.

19. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 932.

20. S.V.F., II, 144.

21. S.V.F., II, 143.

spéculation dialectique commence par la question de la voix», laquelle «est l'air qui reçoit un choc, ou s'identifie à l'ouïe, selon Diogène de Babylone dans son *Art de la voix*»²².

L'homme a donc la capacité de communiquer ses pensées du fait de sa constitution qui le dote du langage. Montaigne qualifie cette capacité d'exercice fructueux et naturel²³. Chez les animaux, également, il y a apparemment un langage proféré²⁴, mais ce langage n'est nullement le résultat d'une pensée, non plus qu'il n'est l'élaboration d'un langage intérieur et rationnel; il est tout simplement l'expression d'un sentiment dépourvu de toute capacité dialectique. Tout au contraire, la raison humaine concourt grâce au langage à former une nature de dialogue. Un sens énoncé par le langage désire être communiqué par celui qui l'exprime et exige question ou réponse de celui qui l'entend. Ainsi, alors que pour Platon, la dialectique est le mode de recherche privilégié de la vérité, pour les Stoïciens, elle est la

22. D.L. VII, 55.

23. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 922: «Le plus fructueux et naturel exercice de nostre esprit, c'est à mon gré la conférence. J'en trouve l'usage plus doux que d'aucune autre action de nostre vie».

24. Les corbeaux, les perroquets et les pies peuvent proférer des voix articulées (cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VIII, 127).

connaissance même du vrai²⁵. Or, cette dialectique est d'abord la profération d'une représentation, en sorte que les Stoïciens ne s'efforcent pas tant de prouver la réalité d'une thèse que d'amener à une conviction qui résiste à toute argumentation opposée²⁶.

La dialectique est donc aussi, et par là même, une arme défensive permettant d'échapper aux adversaires. Ainsi, selon Diogène Laërce²⁷, parmi les vertus dialectiques stoïciennes énumérées, se trouvent l'ἀπροπτωσία, l'art de ne pas céder trop promptement, l'ἀνεικαιότης, la circonspection, l'ἀνελεγξία, l'art de ne pas pouvoir être amené à l'opinion opposée. On observe donc que, dans toutes ces définitions, il y a l'idée d'un combat. C'est en ce même sens que Montaigne, au chapitre VIII du Livre III des *Essais*²⁸, explique comment il considère, quant à lui, le rôle de la *conférence*, de la conversation, du dialogue. «La parole», note-t-il, «est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute»²⁹. Ce que Montaigne recherche à travers cet échange des pensées, c'est la vérité. «Je festoye et caresse»,

25. Cf. É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, Alcan, 1971³, p. 64.

26. Cf. CICÉRON, *Acad. Pr.*, II, XXIX, 94.

27. D.L. VII, 46 (= S.V.F., II, 130).

28. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 924.

29. MONTAIGNE, *Essais* III, XIII, p. 1088.

dit-il, «la vérité en quelque main que je la trouve, et m'y rends alaigrement, et luy tends mes armes vaincues, de loing que je la vois approcher»³⁰. Ces «armes vaincues» sont bien évidemment ses idées en tant qu'elles ont été mises en question par la méthode dialectique à l'œuvre dans la conversation. Plus loin, dans le même chapitre³¹, on retrouve l'idée du combat dialectique: «Je me sens bien plus fier de la victoire que je gaigne sur moy quand, en l'ardeur mesme du combat, je me faicts plier soubz la force de la raison de mon adversaire». Tous ces mots sont manifestement choisis par Montaigne pour indiquer la signification que la «conférence» a pour lui. Ainsi, Montaigne, en accord avec les Stoïciens sur les vertus dialectiques, accepte que la recherche de la vérité et son acquisition requièrent toute une stratégie qui se développe sur le champ de bataille du langage, dans cette conversation où les interlocuteurs sont des adversaires et les opinions qui s'échangent, leurs armes. La conversation, poursuit un seul: celui de la démonstration des opinions vraies. Or, il est question dès le début d'un conflit qui s'enracine dans le champ dialectique où les adversaires-interlocuteurs se battent, ou discutent, chacun avec ses propres armes, sa puissance dialectique et ses

30. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 924.

31. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 925.

idées, afin de faire plier son adversaire, c'est-à-dire de le persuader de la vérité de ses opinions. À ce moment là, le vaincu deviendra vainqueur, parce qu'au cours de cette *conférence*, il a vaincu son ignorance, il a réussi à échapper, il a atteint la sagesse; il n'est plus φαῦλος, mais il est devenu ἐνάρετος, puisque, nous l'avons déjà signalé, la vertu peut être enseignée. Ainsi donc, Montaigne, en accord avec les Stoïciens, estime nécessaire «de frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui»³². Il privilégie volontiers l'art de la conversation, recherchant la fréquentation de ses semblables, y puisant du plaisir et en tirant profit.

Selon Diogène Laërce, Chrysippe était si pénétrant en philosophie et si doué en dialectique, que grâce précisément à sa force dialectique, il pouvait s'abstenir de la fréquentation de Cléanthe, «à qui il disait souvent qu'il suffisait qu'on lui enseignât les dogmes et qu'il trouverait bien tout seul les démonstrations»³³. Le risque de l'absence de fréquentation est celui de toute école, sa transformation en dogmatisme, par le seul effort de la démonstration des dogmes, par le simple fait de les renforcer et de les rendre plus cohérents. Cela n'ôte rien au caractère redoutable de Chrysippe qui fut l'un des plus brillants dialecticiens de

32. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 153.

33. D.L. VII, 179.

l'antiquité. «Sans Chrysippe pas de Portique», car il est « le couteau tranchant des lacets académiques»³⁴. La position de L. Stein, selon laquelle Chrysippe «n'est pas inventif et se contente de combler les lacunes; il n'était pas assez original pour fonder une école, mais seulement pour continuer et défendre»³⁵ est très en retrait par rapport à l'importance de la dialectique dans l'élaboration de la doctrine de l'École. La revendication du dogme dans le passage de Diogène Laërce précédemment cité³⁶ n'enferme pas pour autant la position de Chrysippe au sein d'un dogmatisme étroit. Il s'agit ici pour Diogène Laërce de mettre en évidence des divergences au sein de l'École, en particulier entre Cléanthe et Chrysippe, qui font simplement placer un soupçon concernant la stricte unité de l'École, et au mieux nous amènent à nous demander s'il convient de parler du Stoïcisme ou des Stoïciens. Mais cela ne remet en question ni l'originalité de Chrysippe ni la force de la dialectique pour les Stoïciens. Loin d'imposer des dogmes – c'est-à-dire des opinions humaines qui dépassent les opinions – les Stoïciens répon-

34. PLUT., *De St. repug.*, II, 1033 E (= S.V.F., II, 3b); cf. aussi *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, p. 94 (Plutarque) et n.1, p. 1261 (de la p. 94).

35. L. STEIN, *Psych. der Stoa*, 1er vol., Berlin, Verlag von S. Calvary & C^o, 1886, p. 177.

36. D.L. VII, 179.

dent par la théorie des notions communes et naturelles³⁷. Celles-ci semblent être les garantes de la vérité à partir d'une raison universelle qui échoit en partage à tous et à tout. Les prénotions sont communes à tous les hommes et aucune d'entre elles n'est en contradiction avec une autre. Car, qui d'entre nous ne pose que le bien est utile³⁸, qu'il est souhaitable et qu'en toute circonstance il faut le rechercher et le vouloir? Qui d'entre nous ne pose que le juste est chose belle et convenable?³⁹

Ainsi se trouve confirmée la formule «seul le sage est un dialecticien»⁴⁰, et «le sage est toujours dialecticien»⁴¹. La dialectique, comme la logique dont elle est une partie, est une vertu. Cette vertu permet de donner son assentiment ou non quand il le faut⁴², c'est-à-dire ne pas le donner avant de comprendre et le donner dans le cas des représentations *kataleptiques*. C'est cette capacité de donner ou non son assentiment qui dépend de nous. Grâce à cette possibilité, l'homme acquiert une fermeté inébranlable, qui est la

37. É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F. et Gordon & Breache, 1971³, p. 65.

38. Cf. CIC., *De officiis*, XXVII, 94.

39. Cf. EPICTÈTE, *Entretiens* I, XXII, 1.

40. ALEX., D'APHR., in *Aristot. Top.*, p. 3 Ald. p. 1, 8 Wal. (=S.V.F., II, 124).

41. D.L. VII, 83.

42. D.L. II, 46.

«fermeté de la raison à l'égard du vraisemblable (εἰκός), de sorte qu'on ne lui accorde pas de crédit»⁴³. Le dialecticien en effet ne s'arrête pas au vraisemblable, mais au vrai, en sorte que la dialectique stoïcienne ne saurait être rapprochée de celle d'Aristote dont nous avons montré qu'elle concernait le vraisemblable. La dialectique stoïcienne en tant qu'elle contient la capacité de discerner le vrai du faux permet de dévoiler le vrai. Du même coup, on comprend sa force et ce par où elle est redoutable: elle «consiste en une force de raisonnement telle qu'on ne puisse pas en être détourné par le raisonnement opposé»⁴⁴. Le sage, du même coup, ne peut changer d'avis car son jugement n'est pas une opinion, mais la connaissance certaine de la vérité. En sorte que le sage ne se trompe jamais⁴⁵. Tout acte de la vie est question de talent dialectique, car il se fonde sur un jugement correct qui suit l'exercice de la dialectique. En sorte que la dialectique, en tant que vertu et en tant que science, est une certaine disposition de l'âme, et plus particulièrement de sa partie hégémonique⁴⁶ qui la rend apte à discuter, à raisonner et à connaître de manière infaillible et irréfutable en ramenant toute représentation à ce critère qu'est la raison droite. Ce

43. D.L. II, 46.

44. D.L. II, 47.

45. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 69.

46. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 39.

faisant, la dialectique ne se contente pas d'être une propédeutique à la vérité ou une méthode de recherche de la vérité, elle est la science, la vérité et, en un certain sens, la raison elle-même quand elle est effectivement à l'œuvre dans l'intellect du sage. On voit bien en quel sens le texte d'Épictète cité précédemment peut rapporter la question des prénotions à la recherche du bien en tant qu'utile. C'est que la dialectique ne se réduit à un appendice théorique, elle engage la pratique même d'une sagesse à l'œuvre. Par là, elle ne se distingue en aucune façon de la définition globale de la philosophie par les Stoïciens comme «manière de vivre» et non comme simple discours théorique. Et c'est également sur ce point que Montaigne rejoint les Stoïciens. Pour lui aussi, la philosophie est «l'enseignement à vivre et à apprendre à traicter les arts»⁴⁷. C'est en ce sens de philosophie pratique que la dialectique lui vient en aide pour asseoir dans leur fermeté inébranlable les vérités acquises à l'aide du raisonnement. C'est grâce à elle qu'il les établit, qu'il les communique à un disciple, qu'il les amène à résister à toute argumentation opposée⁴⁸. Cette dialectique qui conduit à la vérité doit lui servir également de vertu. En effet, la raison intervient comme indispensable, comme condition *sine qua non*, pour découvrir des choses vraies et

47. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 167.

48. Cf. É. BRÉHIER, *loc. cit.*

s'en saisir: «utiliser la raison à la recherche du vrai, c'est un devoir», écrit Chrysippe dans le *Traité De l'usage de la raison*⁴⁹. Dans cette recherche, le Stoïcien essaie de mettre en valeur sa thèse puisque c'est elle seulement qui peut être acceptée et qui est valable pour tous. Montaigne⁵⁰ explique que, quand il s'entretient avec quelqu'un qui reste ferme sur ses positions, «un roi de jousteur», il estime cette manière de discuter car, en étant ferme on montre que la personne avec laquelle on débat ou dispute a atteint la vérité, après avoir élaboré son opinion à l'aide de la raison et qu'ayant ainsi découvert une chose vraie, elle a découvert la sagesse.

Ainsi, la dialectique sert à découvrir la vérité, même si elle demeure contenue dans des strictes limites d'un point de vue stoïcien. Lorsque Chrysippe admet qu'il faut utiliser la raison pour découvrir les choses vraies⁵¹, il étend le domaine de la dialectique et montre que celle-ci n'est pas un simple moyen de dialoguer mais également l'issue pour parvenir à la vertu morale qui est, pour les Stoïciens comme pour Montaigne, le sommet de la philosophie, si toutefois on peut parler de sommet à propos de philosophes qui utilisaient plutôt l'image de l'œuf ou de l'enclos. Comme les Stoïciens, Montaigne admet que la sagesse acquise est le

49. PLUTARQUE, *De St. repugn.*, cp. 10, p. 1037 B (=S.V.F., II, 129).

50. Cf. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 923.

51. PLUTARQUE, *Ibid.*

résultat de ce dialogue qui prend le nom de dialectique et transforme l'opinion en vérité⁵².

2. *Le style de la dialectique stoïcienne à l'œuvre dans les Essais*

Pour les Stoïciens, la sagesse est la science des biens, des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre⁵³. La dialectique a déjà été définie comme la science des choses vraies, des choses fausses et de celles qui ne sont ni l'un ni l'autre⁵⁴, et, dans la mesure où elle est le moyen de fuir le vice et d'atteindre la vertu⁵⁵, on peut considérer le διαλέγεσθαι comme bien et par conséquent la dialectique comme sagesse.

Montaigne estime que fuir la tromperie signifie être capable de «conférer»; il «ayme et honore le sçavoir autant

52. C'est en ce sens que O. NADEAU, *La pensée de Montaigne et la composition des Essais*, Paris, Droz, 1972, p. 104, peut écrire: «la communication est plutôt ici une réalité qui touche au plus profond de l'être (...) et qui entraîne une participation de tous les êtres dans l'Être», ce qui est à rapprocher de la sympathie stoïcienne, malgré les inflexions édifiantes du livre de O. Nadeau.

53. D.L. VII, 92.

54. D.L. VII, 62.

55. D.L. VII, 91.

que ceux qui l'ont»⁵⁶, car il est un « tres-utile accessoire à une ame bien née»⁵⁷. L'homme, pour suivre la droite raison, doit avoir la maîtrise de soi⁵⁸ qui lui offre «la subtilité à découvrir sur-le-champ ce qui convient»⁵⁹, ce qui au plan du discours revient à être interprété comme ce qu'il convient de répondre à une question posée. Cette subtilité consiste pour Montaigne à répondre à propos: «on répond toujours trop bien pour moy, si on répond à propos»⁶⁰. Par conséquent, le διαλέγεσθαι, pour Montaigne comme pour les Stoïciens, n'a pas seulement le sens d'ὀρθῶς διαλέγεσθαι, mais égelement et avant tout d'ἐγκαίρως διαλέγεσθαι, respectant toujours les qualités du discours, autrement dit suivant toujours les normes qui constituent ses qualités.

Selon les Stoïciens⁶¹, ces qualités sont: la grécité, qui donne accès à un discours précis et sans défaut; la clarté, qui est la faculté d'exprimer sa pensée intelligemment; la brièveté, qui permet de manifester l'objet du discours; la convenance, qui consiste à choisir les mots adaptés au sujet qu'on veut exploiter; la construction, qui élimine toute

56. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 927.

57. *Ibid.*

58. D.L. VII, 93.

59. *Ibid.*

60. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 925.

61. D.L. VII, 59.

vulgarité dans le discours. Quand Montaigne reprend ces qualités, il leur applique les noms en usage à son époque tout en conservant le sens que leur confèrent les Stoïciens; ce sont: la modestie⁶²; le silence⁶³; la façon soldatesque⁶⁴, qu'il entend comme brièveté et clarté stoïcienne; et encore: l'ordre dans le discours, la prudence et la suffisance⁶⁵. Il est aisé de voir que Montaigne puise sa pensée directement dans Cicéron quand ce dernier parle de la convenance – τὸ πρέπον – dans le discours⁶⁶. Le sage stoïcien est sans feinte et il évite tout faux-semblant dans la parole⁶⁷ car il essaie toujours d'encourager la vertu⁶⁸. Le sage n'a pas de craintes⁶⁹, car la crainte engendre dans le discours le trouble de la pensée, elle-même aboutissant à une parole précipitée, qui, comme telle, est privée d'élaboration raisonnable, autrement dit est une passion. Or, le sage dialecticien n'a pas non plus de passions; par conséquent, il ne saurait avoir de craintes, il est donc libre. Cette liberté lui donne le

62. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 154.

63. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 932: «il vaut mieux se taire quand on est incapable, par ignorance, de parler».

64. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 172.

65. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 928.

66. CICÉRON, *De officiis*, I, p. 98.

67. D.L. VII, 118.

68. D.L. VII, 121.

69. D.L. VII, 116.

pouvoir d'agir à sa guise⁷⁰, car il ne peut pas tomber dans le péché pas plus dans son comportement que dans ses discours. D'où les qualités que les Stoïciens attribuent à leur sage: «seul le sage est roi, faiseur de lois, stratège, juste, religieux, aimé des dieux»⁷¹. Il n'est pas seulement aimé des dieux, il est divin lui-même, parce que «si on se souvient que le sage s'égale, par la puissance de la raison, à Zeus lui-même», régent de l'Univers, on comprendra aisément que le sage stoïcien soit roi, et, par conséquent, stratège⁷². Dans la dialectique, le sage est le roi de la discussion, car, étant infaillible, il peut commander aux discours sous la forme de la sagesse royale. Et, tout comme l'*hegemonikon* régit les parties de l'âme, le sage – roi dans la discussion – régit les parties du discours.

L'apport de cette idée stoïcienne est manifeste chez Montaigne, lequel se donne cette même qualité: «Moy qui suis Roy de la matiere que je traicte, et qui n'en dois conte à personne»⁷³. Dans cette phrase, outre la qualité royale que Montaigne s'accorde à lui-même, on retrouve aussi la même idée stoïcienne de la liberté. Cette liberté du sage stoïcien,

70. D.L. VII, 121.

71. D.L. VII, 122 (= S.V.F. III, 332).

72. G. ROMEYER DHERBEY, «La stratégie du sage», *Diotima*, 20, 1992, pp. 77-80.

73. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 943.

qui lui non plus ne doit aucun compte à personne, qui lui aussi agit à sa guise, est interprétée par Montaigne dans ses *Essais* dans ce même sens. C'est pourquoi il signale, en accord une fois encore avec les Stoïciens, que ses idées sont élaborées dans «sa poitrine», «où loge la connaissance de notre volonté et de notre meilleure valeur»⁷⁴. Elles sont donc indiscutables, puisqu'élaborées dans son *hegemonikon*, et, comme telles, elles ne peuvent être remises en question, puisque le sage, ayant atteint le vrai, est libre de l'exprimer et que c'est dans cette vérité qu'il puise la fermeté de son opinion.

Ainsi, la capacité du sage à transmettre le vrai à son adversaire est due, outre les qualités techniques déjà mentionnées, à des qualités également formelles, c'est-à-dire à des qualités inhérentes à la morphologie du langage. Les Stoïciens, comme on le sait, sont les premiers à définir les parties du discours⁷⁵ et à inventer des mots nouveaux – néologismes – qui simplifieraient la transmission de leur théorie du langage et de leur philosophie. Il existe même à ce propos une anecdote très connue qu'Hécaton, disciple de Panétius, raconte au sujet des inventions langagières des Stoïciens⁷⁶. Zénon, le chef de l'École, avait le goût de la

74. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 932.

75. D.L. VII, 57-58.

76. D.L. VII, 172: «Hécaton raconte dans ses «Bons Mots» qu'un

recherche et du langage précis⁷⁷. C'est à lui qu'est attribuée l'invention du terme grec τὸ πρέπον, le convenable⁷⁸, et c'est lui qui forgea lui-même le terme de τὸ προηγμένον, le préférable, que Cicéron traduit par «praepositum vel praecipitum»⁷⁹. Or, on pourrait définir cette élaboration du langage comme une nouvelle technique qui aurait pour but la transmission des idées philosophiques du Portique⁸⁰. Le fait que tous les chefs de l'École aient laissé un très grand nombre d'ouvrages⁸¹ s'accorde avec cette idée.

On retrouve ces idées chez Montaigne. À la Renaissance, on accorde une extrême importance à la manière de parler et de s'exprimer. Cette importance est manifeste tout au long des *Essais*. Le langage est porteur de pensée et instrument de communication. Montaigne insiste sur le rapport entre le langage et la pensée, d'une part, et le rapport entre le langage et la communication, d'autre part. Mais il veut également faire comprendre à ses contemporains que, pour corriger les abus de la guerre et des mœurs, il faut commencer

jeune et beau garçon lui dit: «Si ce lui qui se frappe le ventre est dit “gastrizein”, se lui qui se frappe les cuisses doit être dit “mérizein”»...

77. D.L. VII, 15.

78. D.L. VII, 108.

79. CICÉRON, *De finibus* III, XVI, 53 (= S.V.F., III, 130).

80. Cf. CICÉRON, *De finibus* III, II, 5: «Zénon a inventé moins d'idées que de mots nouveaux».

81. D.L. VII, 180.

par dénoncer les abus de langage. «Ce questionnement du langage débouche sur une mise en procès des structures sociales consacrées, du savoir, du pouvoir»⁸². D'une part, il informe le lecteur qu'il veut qu'on le voie «en» sa «façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice»⁸³; d'autre part, il se soucie au plus haut point de trouver de nouveaux mots, de corriger ses anciens écrits, de remonter au plus haut de l'Antiquité latine pour y puiser les tournures d'expression qui conviennent le mieux. Parfois même, il dénonce la langue française: «j'avois trainé languissant apres des parolles Françoises, si exangues, si descharnées et si vuides de matiere et de sens»⁸⁴. D'autres fois, il méprise la manière qu'ont ses contemporains de changer «un mot pour un autre mot et souvent plus incogneu»⁸⁵. En réalité, la langue française n'est pas celle qui lui convient le mieux pour avoir «assez d'estoffe, mais un peu faute de façon»⁸⁶. Il ne se soucie guère de l'orthographe⁸⁷, ni de la ponctuation, son ouvrage étant adressé, comme il le dit, «à peu d'hommes

82. Cf. D. RODOMAR, La rhétorique de Montaigne, *Études françaises*, 27, 2, 1991, pp. 25-33, notamment p. 26.

83. MONTAIGNE, *Essais* I, *Au lecteur*, p. 3.

84. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 147.

85. MONTAIGNE, *Essais* III, XIII, p. 1069.

86. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 874.

87. MONTAIGNE, *Essais* III, IX, p. 963.

et à peu d'années»⁸⁸. Alors, s'il en est bien ainsi, pourquoi Montaigne se préoccupe-t-il tant de la forme de la phrase, pourquoi demande-t-il que la parole frappe le lecteur sinon pour lui transmettre ses idées, ses expériences, ses connaissances intellectuelles? Même s'il hésite à le reconnaître finalement, il ne peut s'empêcher de dire qu'en réalité il fait une leçon⁸⁹ qui a pour but l'enseignement de la vérité et de la liberté en leur essence. Pour ce faire, il se penche sur les mots, il choisit ceux qui lui vont le mieux, quelle que soit la langue à laquelle ils doivent être empruntés pour autant qu'elle lui est accessible (français, italien, latin, grec, et même une phrase en espagnol). À défaut de langue existante, il invente ses mots propres, il forge des néologismes, «parmi lesquels, une douzaine n'ont pas été rencontrés jusqu'ici dans un texte antérieur aux *Essais*»⁹⁰. Montaigne n'hésite pas à utiliser un terme nouveau, s'il est plus percutant, mieux que l'ancien. C'est ainsi qu'il introduit des néologismes verbaux de formation française, qui, ce n'est pas un hasard, concernent la langue; pour ne prendre qu'un exemple, soulignons celui de baliverner: «ils s'en vont

88. MONTAIGNE, *Essais* III, IX, p. 982.

89. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 887.

90. J. COPPIN, *Étude sur la grammaire et le vocabulaire de Montaigne, d'après les variantes des Essais*, Lille, Fac. Catholique, 1925, p. 99.

balivernant et trainant»⁹¹. Et, si c'est nécessaire, Montaigne utilise également un mot de formation populaire pourvu qu'il exprime mieux sa pensée, au quel cas il ne craint pas le néologisme. Il a blâmé tous ceux qui «gorgiassent à la nouvelleté, il ne leur chaut de l'efficace»⁹². Car, «au rebours, c'est aux paroles à servir et à suyvre, et que le Gascon y arrive, si le François n'y peut aller»⁹³.

91. MONTAIGNE, *Essais* I, X, p. 35.

92. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 874.

93. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 171.

Page laissée blanche intentionnellement

TROISIÈME PARTIE

Page laissée blanche intentionnellement

MONTAIGNE, LES STOÏCIENS ET LA SIGNIFICATION

1. *La voix et le discours*

Nous avons déjà vu que «la dialectique se divise en deux lieux, les choses signifiées (περὶ τῶν σημαινόμενων) et la voix (φωνή)»¹. Le lieu des choses signifiées se divise lui-même en deux: les lieux sur les représentations et tous les exprimables qui en sont issus. Il y a donc, d'une part, le lieu qui relève de la φωνή, de la voix humaine qui, dans ce qu'elle a de proprement humain n'est pas seulement émise par un choc dû à l'inclination mais par un choc dû à la pensée, d'où son articulation, qui n'est pas seulement celle des sons, mais également celle de la pensée (ce qui implique que le *logos endiathetos* est articulation de la pensée selon une *phantasia* qui produit des inférences), voix qu'il faut distinguer du mot et de la chose (D.L. VII, 57), et, d'autre part, le lieu qui relève des σημαινόμενα. Il peut donc sembler dans l'exposé de Diogène Laërce (VII, 55-62) que les *lekta* sont renvoyés dans un autre lieu. Le § 45 développe la représentation, et les §§ 63 et 82, la théorie des exprimables. Cette manière de procéder laisse à penser que, peut-être le lieu de la

1. D.L. VII, 43-44 et 55.

représentation, à son tour, ne fait pas vraiment partie des *semainomena*. En effet, le § 63 développe les *semainomena* au sens strict et considère qu'il en a assez dit de la représentation. Les §§ 63-76 traitent des exprimables et de la distinction entre les exprimables incomplets et les prédicats complets que sont les axiomes, les syllogismes et les définitions, autrement dit, on ne peut réduire les *lekta* au signifié au sens moderne; et les §§ 76-81 traitent des raisonnements (*logoi*), autrement dit de ce qui développe et enchaîne les exprimables complets.

Les deux lieux, de la voix et des *lekta*, concernent le *semainon* et les *semainomena*. Le premier terme renvoie à la voix, c'est ce qui signifie, le véhicule matériel de la signification: c'est un corps; il ne faut donc pas le confondre avec le signifiant de type linguistique moderne saussurien. Le second terme concerne les choses signifiées. Les deux lieux renvoient à la distinction entre grammaire et logique. La voix et son étude renvoient à la grammaire. L'étude du *lekton* renvoie à la logique. Le lien entre les deux parties est naturel. Les Stoïciens ne sont pas conventionnalistes; ils considèrent qu'il existe une relation naturelle entre le mot et la chose, même si cette relation naturelle ne concerne que les mots primitifs et si les mots d'aujourd'hui sont des dérivations par voisinage, ressemblance ou analogie, comme c'est le cas des néologismes qui sont des mots nouveaux formés par analogie. Le *lekton*, quant à lui, n'est pas non plus une image de la chose, une copie. Le *logos* pose

problème car il appartient aux deux *topoi* de la *phonè* et du *lekton*. La signification, quant à elle, provient de l'articulation de la pensée elle-même. Cette articulation est en rapport avec les choses, ce qui n'est pas le cas de toute articulation. Ainsi, *blituri*, *skindapsos*, sont des mots dénués de sens. C'est donc la question du sens de ce qu'on dit qui commande la distinction entre *dire* (*legein*) et *proférer* (*prophoresthai*) des paroles ou des sons. Dès lors, parler c'est manier des exprimables (*lekta*). On pourrait traduire *lekton* par dicible. Et manier des *lekta*, c'est en même temps faire quelque chose qui porte sur les choses. Il y a donc chez les Stoïciens une relation de similarité entre l'expression et ce qu'elle signifie. Qu'est-ce donc que parler des choses? Les difficultés sont clairement exprimées par Sextus Empiricus: «Les Stoïciens (...) soutenant qu'il y a trois choses liées ensemble: ce qui est signifié (*σημαινόμενον*), ce qui signifie (*σημαῖνον*) et le *τυγχάνον* (la chose existante, le référent). Le *σημαῖνον* est la voix (*φωνή*), le *σημαινόμενον* est la chose actuelle (*πρᾶγμα*) indiquée par là et que nous appréhendons comme existante en dépendant de notre pensée (*διάνοια*), tandis que les Barbares, bien qu'entendant ce son vocal, ne le comprennent pas. Et la chose existante (*τυγχάνον*) est l'objet extérieur: par exemple, Dion lui-même. De cela, deux sont des corps, le son vocal et la chose existante, et un est un incorporel, c'est-à-dire la chose signifiée et exprimable, laquelle est fausse ou vraie»².

2. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VIII, 11 (= S.V.F., II, 166) .

Il y a dans ce texte une sorte de linguistique ternaire. On serait assez tenté de retrouver la distinction: signifiant, signifié, référent, s'il n'y avait le terme de τυγχάνων qui renvoie à *tuchè*, à ce qui se rencontre par hasard, à ce qui arrive, à un événement. Ce terme renvoie donc moins à un référent qu'à ce qui, dans l'objet extérieur, est susceptible d'être exprimé de telle ou telle façon. Il revient à cet objet extérieur d'être exprimé comme ceci ou comme cela, d'être exprimé dans un exprimable, dans un dicible, lequel est issu de la *phantasia* et conserve, grâce à la sensation, quelque chose du poids ontologique de la chose, sans être toutefois un corps lui même. L'introduction de l'exprimable permet d'échapper aux sophismes qui concluent que, puisque ce que je dis passe par ma bouche, si je dis maison, la maison passe par ma bouche, car ce n'est pas la chose elle-même qui sort par ma bouche, c'est ce que j'ai dit à propos d'elle. Cette doctrine du *lekton* qui permet d'instituer une linguistique ternaire est si neuve que les commentateurs alexandrins d'Aristote n'arrivent pas à la comprendre ni à en percevoir l'utilité et concluent régulièrement qu'Aristote a raison, car il n'est pas nécessaire d'introduire entre les choses et les mots un intermédiaire³. Par rapport à la nouveauté de la doctrine des *lekta* le reste de l'exposé sur les

3. AMMONIUS, *In Aristot., De Interpret.*, p. 17, 24 (= S.V.F., II, 168).

qualités du discours (grécité, clarté, brièveté, convenance, construction) est très classique.

La doctrine des *lekta* repose sur l'ontologie stoïcienne dont le genre le plus général n'est pas l'être mais le *quelque chose* (*τί*). Ce quelque chose se divise en corporels et incorporels (S.V.F., II, 331). Les incorporels, qui ne sont pas des êtres, ne sont toutefois pas rien, ils sont quand même *quelque chose*. Autrement dit, si tout être est corps, ce que nous avons dans l'esprit, par exemple les notions, ne sont pas des corps, ce sont des non-êtres, mais non pas des néants. Tel semble être l'avis de Zénon⁴. Le *τί* est une abstraction. Avec l'étude des *lekta*, les Stoïciens donnent un statut à l'incorporel. Reste à savoir s'il existe un troisième genre qui ne soit ni un néant ni un *τί*. Et, en effet, il y a certaines entités qui ne sont ni des êtres, ni des incorporels, ni des néants, ce sont les *ennoemata*. Ce sont des οὐ τινα, des non quelque chose, des quasi quelque chose, des sortes de fiction de l'âme, «celles-ci avaient été appelées par les Anciens des *Idées*»⁵. Quel est le statut de réalité du cheval quand nous y pensons? C'est encore moins qu'un incorporel du point de vue ontologique. Mais dans la mesure où il est réceptacle de tous les événements, il est tout de même un

4. STOB., *Ecl.*, I, p. 136, 21 W. (= S.V.F., I, 65).

5. *Ibid.*

quelque chose. On voit assez bien l'embarras des Stoïciens pour dire leur ontologie.

L'analyse stoïcienne des *lekta* en s'inscrivant dans une analyse de la proposition qui brise le schéma aristotélicien et réduit celle-ci au sujet et au prédicat, repère le privilège exorbitant de l'ontologie aristotélicienne qui supprime au profit du verbe *être* tous les autres verbes, et, au contraire, en faisant disparaître le verbe *être* de la proposition, tout en conservant l'idée que le verbe est le mot essentiel de celle-ci, réduit le jugement de trois termes (Aristote) à deux: le sujet et l'attribut. Tout verbe, dans cette perspective est un attribut car il renferme l'idée d'existence, et réciproquement. C'est cet attribut ou verbe qui est *lekton*. Le *lekton* est un incorporel, il n'a pas la densité de l'être, tout en demeurant quelque chose. Cet exprimable exprime un événement⁶.

Quel est le statut ontologique des *lekta*? Il en est du *lekton* comme du *semeion*. Il n'existe pas de façon matérielle, ce qui ne signifie pas qu'il ne provient pas de quelque chose de matériel⁷. L'exemple des Barbares qui, entendant le son «Dion», ne comprennent pas alors même qu'ils voient l'objet «Dion», permet de mieux cerner le *lekton*. Ce que les Barbares ne comprennent pas c'est la relation entre

6. Cf. É. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, Paris. Vrin, 1989⁸.

7. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, 261.

le son et le référent. Or, c'est précisément cette connexion qu'est le *lekton*, et c'est pourquoi, c'est seulement lui qui peut être faux ou vrai. Le *lekton* est donc plutôt ce qui est dit que ce qui est signifié⁸. Il est ce qui est dit à propos de quelque chose.

Ces exprimables peuvent être complets ou incomplets. «Caton marche» est une proposition complète. Pourquoi? La caractéristique d'une proposition complète d'être est plus claire qu'une proposition incomplète comme *graphie*⁹, pour laquelle il faut encore poser la question: qui? pour savoir qui écrit. On voit bien que c'est seulement ce qui est dit à propos de quelque chose qui peut être vrai ou faux, ce qui introduit la question des propositions dans la logique stoïcienne. Pour conclure sur ce point, il faudrait ajouter que le rapport des *lekta* aux pensées est un rapport de coexistence ou de dépendance. En somme, le *lekton* est «ce qui est issu» (ὑφίστάμενον)¹⁰ d'une *phantasia logikè*, c'est ce qui est «supposé par» une raison rationnelle, et également son «contenu» en ce sens que le *lekton* renvoie au contenu objectif des actes de pensée. Il s'ensuit que le *lekton* relève aussi d'une théorie de l'esprit qui élimine toute subjectivité parasite. Les *lekta* véhiculés par les mots sont

8. Cf. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 117, 1-33.

9. D.L. VII, 63.

10. D.L. VII, 43 et 63.

ce que précisément les autres peuvent saisir. Il s'ensuit que le *lekton* en tant que tel ne porte aucune trace du locuteur, puisque quiconque dit «il fait jour» semble juger qu'il fait effectivement jour¹¹. Pour reprendre à son compte le contenu de la proposition, il faut parler à la première personne, mais en tant que *lekton*, la proposition est impersonnelle et se contente d'obéir aux règles de la logique. L'originalité de Montaigne lorsqu'il reprend la théorie des *lekta* des Stoïciens est d'illustrer comment cette théorie impersonnelle de l'esprit s'incarne dans une pensée privée.

2. Plutarque et Montaigne face à la théorie du langage

La source par excellence à laquelle Montaigne s'abreuve pour instituer un lien avec l'Antiquité, nous l'avons déjà signalé, est Plutarque. «Je n'ay dressé», écrit-il, «commerce avec aucun livre solide, sinon Plutarque (...), où je puise comme les Danaïdes, remplissant et versant sans cesse»¹². François Rigolot affirme que c'est peut-être bien pour rendre un hommage implicite aussi bien qu'explicite à Plutarque, qui utilise la métaphore du tonneau des Danaïdes dans *Le Banquet des Sept Sages*, que Montaigne emploie lui

11. D.L. VII, 65 .

12. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 146.

aussi cette expression¹³. Nous avons déjà remarqué que, depuis qu'Amyot a traduit Plutarque, en français, Montaigne ne cesse d'en faire usage¹⁴, utilisant les mêmes exemples que lui, imitant son style, se rapprochant de son enseignement par ses écrits. Pour Montaigne, d'ailleurs, Plutarque est facile à lire, car, en essayiste qu'il est, il lui offre des textes brefs. On connaît en outre l'attitude de Montaigne à l'égard des livres en général: «si ce livre me fasche, je prends un autre»¹⁵. Il est impatient dans la lecture, faible de mémoire et indifférent par rapport aux difficultés textuelles: «je feuillette les livres, je ne les estude pas»¹⁶; la mémoire «elle me manque du tout»; «les difficultez, si j'en rencontre en lisant, je n'en ronge pas mes ongles, je les laisse là»¹⁷. Voilà pourquoi Plutarque est «son homme», pourquoi «Plutarque est admirable par tout»¹⁸. Une analyse plus attentive des points communs entre les deux auteurs, révèle que les sujets traités sont identiques: Plutarque, *La manière de supprimer la colère*; Montaigne, *De la colere* –

13. F. RIGOLOT, *Le texte de la Renaissance: Des Rhétoriciens à Montaigne*. Genève, Droz, 1980, p. 250.

14. Cf. Introduction, n. 6.

15. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 409.

16. Cf. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 409; XVII, pp. 649, 651.

17. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 416.

18. MONTAIGNE, *Essais* II, XXXI, p. 714.

Plutarque, *Les vertus des femmes*; Montaigne, *De trois bonnes femmes* – Plutarque, *Le grand nombre des amis*; Montaigne, *De l'amitié* – Plutarque, *De l'amour et de la charité naturelle des pères et des mères envers leurs enfants*; Montaigne, *De l'affection des peres aux enfans*; etc. On pourrait conclure à partir d'une telle comparaison à une parenté intellectuelle et morale entre les deux auteurs. D'ailleurs, plusieurs *Œuvres morales* de Plutarque ressemblent par leur titre même à celles de Montaigne. Pourtant, de nombreuses différences se font jour à une lecture plus précise des textes. Plutarque évoque un grand nombre d'amis, Montaigne ne parle que de *son ami*. Tous deux parlent certes du mariage, mais l'un (Plutarque) le rattache à l'amour, l'autre (Montaigne), non¹⁹. Que trouve donc Montaigne dans Plutarque qui justifie sa phrase: «c'est mon homme que Plutarque»? Il y a chez Plutarque tout un arsenal d'histoires relatives à des personnages de l'Antiquité dans lequel Montaigne peut puiser quand il veut soutenir une thèse concernant un sujet qu'il veut exploiter. Ainsi, Plutarque lui est utile bien plutôt à titre d'historien que de compagnon de pensée. Et on peut aisément distinguer dans les emprunts que Montaigne fait à Plutarque, la part d'inter-

19. Cf. MONTAIGNE, *Essais* I, XXXV.

prétation, voire d'altération du texte primitif lorsque ce texte ne lui sert pas d'appui. Sur ce point, il convient de citer deux exemples pour étayer notre thèse. Le chapitre XXXI du Livre II des *Essais* s'ouvre, comme chacun sait, sur le nom même de Plutarque. Montaigne rapporte les idées de ce dernier sur le rôle de l'éducation, sur la laideur, sur l'injustice et la folie qu'il y a dans la colère et sur l'utilité qu'il y a à se dominer. Bref, il s'appuie sur le début des *Vies* et sur le traité qui correspond aux idées développées: *De la mansuétude, comment refréner sa colère*. Il est aisé de voir comme Montaigne s'y prend pour détourner totalement le sens d'une image²⁰. Prenons, par exemple, le texte où Plutarque blâme la curiosité; il écrit: «les vents que les hommes craignent le plus, sont ceux qui les descouvrent. Il faut rebrasser ce sot haillon qui couvre nos mœurs»²¹. Dans ce texte, Plutarque insiste sur le verbe *rebrasser* en son sens le plus concret et figuratif. Montaigne, quant à lui, commence par changer le premier verbe: «les vents que les hommes craignent le plus»; il coupe ensuite la phrase en deux parties; au lieu de répéter le verbe *rebrasser*, il emploie d'abord un verbe synonyme de moindre intensité; jusque là,

20. Sur ce point, nous suivons les analyses de I. KONSTANTINOVIC, *Montaigne et Plutarque*, thèse dactylographiée, Paris-Sorbonne, 1982, pp. 69, 118-119, puis éditée sous le même titre à Genève (Droz, 1989).

21. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 846.

apparemment, la phrase se déroule dans le même sens que celle de Plutarque, mais précisément le verbe rebrasser surgit à nouveau, alors qu'on ne s'y attendait plus, dans la deuxième partie de la phrase, détruisant alors le message que l'image empruntée se proposait de donner: «il faut rebrasser ce sot haillon ...». L'image est devenue un très puissant «emprunt»: en premier lieu, ce mouvement brusque permet de découvrir simultanément la profonde corruption sociale qui se cache derrière le paravent de la discrétion; en second lieu, cette image introduit habilement la défense des *Essais* à la fois devant les Huguenots et devant les Catholiques. On a là un exemple caractéristique du rapport qu'entretient Montaigne avec les textes qu'il a à sa disposition. Il les altère, si cela lui paraît nécessaire: «Je tors bien plus volontiers une bonne sentence pour la coudre sur moy, que je ne tors mon fil pour l'aller querir»²². On voit donc que ce qui intéresse Montaigne, c'est l'usage de la parole. Son plus grand souci est la précision dans son propre texte; il essaie de corriger son style, tandis que «Plutarque, comme l'Antiquité en général ne réfléchit pas beaucoup sur sa propre écriture, ni sur son rapport avec le lecteur»²³. Pourtant, les idées des deux auteurs se rejoignent sur de

22. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 171.

23. B. C. BOWEN, « Montaigne et Plutarque », in K. CHRISTODOULOU (éd.), *Montaigne et la Grèce*, Actes du Colloque de Calamata et de Messène 23-26 septembre 1988, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990, p. 32.

nombreux points concernant le langage, et les paroles «que (les) gens appellent jugement, langage»²⁴. Pour Montaigne, les beaux mots sont les riches conceptions, les objets qui sont «vifvement empreints en l'ame», car ils rendent l'acquisition d'une vérité plus «claire que la vérité elle-même». C'est pour cette raison que «Plutarque dit qu'il veid le langage latin par les choses»²⁵; «le sens esclaire et produict les parolles», les idées ne sont plus de vent, mais «de chair et d'os»²⁶. Montaigne signale en fin de compte, qu'«elles signifient plus qu'elles ne disent». Tout ce développement vient suivre une pensée qui sonne plutôt comme une maxime: quand Plutarque dit qu'il vit le langage latin par les choses il y a, de toute évidence, comme une opposition. Voir-langage d'autant plus frappante qu'elle brise l'unité voir-chose. Cependant, cette traduction de Montaigne parle précisément du langage et des procédés qui expriment ses propres pensées dans les *Essais*. Ceux-ci sont bâtis en forme d'antithèse: mot-sens, savoir par cœur-savoir, savoir dire sa leçon-savoir la faire, tête bien faite-tête bien pleine. Plutarque ne se préoccupe guère de ces antithèses. Il discute assez longuement le parler prompt ou tardif, sujet qui intéresse aussi Montaigne. Il enseigne,

24. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 873.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

comme Montaigne d'ailleurs, le fait après lui, comment utiliser un langage correct, ce qui veut dire utiliser sa raison, le νοῦς, le λόγος, étant donné que pour «Plutarque la parole est essentiellement quelque chose de public, pour Montaigne de privé»²⁷. On s'aperçoit donc que l'admiration de Montaigne pour Plutarque n'implique pas toujours une ressemblance de style ni une coïncidence de pensée.

3. *La valeur de la voix*

La phrase qui caractérise les *Essais* et qui est spontanément énoncée par qui veut montrer une connaissance de l'œuvre de Montaigne est la suivante: «Le parler que j'aime, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche»²⁸. Cette phrase, d'une part, qualifie le langage de Montaigne qui n'a rien à voir avec une «courtoise reverence»²⁹, et, d'autre part, elle qualifie l'œuvre de Montaigne lui-même en soulignant qu'il y est question d'un langage articulé (le parler à la bouche) doté de certaines qualités (le parler simple et naïf)³⁰. Les Stoïciens réservent à ces deux qualités du langage rappelées par Montaigne les termes de

27. B. C. BOWEN, *op. cit.*, p. 30.

28. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 171.

29. MONTAIGNE, *Essais* I, XLII, p. 266.

30. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 171.

grécité et de convenance. Nous avons déjà montré que la grécité équivalait à une élocution sans défaut et sans recherche et la convenance au bon choix des mots³¹. Pour avoir un langage, il faut qu'il y ait des mots avec du son, mais également que ces mots relèvent de la rationalité; il faut donc des λέξεις ἑλλογοί. Ces mots logiques dépendent cependant de la voix qui est comme le son du mot³². La voix est donc indispensable puisqu'elle fonctionne comme formatrice des mots dont le langage fait usage. Montaigne puise dans la théorie du langage des Stoïciens pour produire la sienne propre: «Il y a le nom et la chose: le nom, c'est une voix qui remerque et signifie la chose; le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estrangere jointe à la chose, et hors d'elle»³³. On a déjà dit que Diogène de Babylone, dans son *Art de la voix*, définit celle-ci comme de l'air qui reçoit un choc. Et, comme la substance, au début est en elle-même et se change en eau par l'intermédiaire de l'air pour devenir raison spermatique du monde, ainsi, l'air par l'intermédiaire d'un choc devient *phonè*, laquelle, dans le cas du langage est une voix rationnelle à savoir, munie de raison. Donc, l'air, intermédiaire dans les deux cas, fonctionne comme porteur dans le cas de la voix,

31. D.L. VII, 59.

32. D.L. VII, 57.

33. MONTAIGNE, *Essais* II, XVI, p. 618. Cf. aussi D.L. VII, 135-136.

de la raison spermatique, dans l'autre cas, comme porteur de la semence de l'univers. La définition de la voix est donc d'être ἄηρ πεπληγμένος³⁴, de même que pour Montaigne «la voix est contrainte dans l'étroit canal d'une trompette»³⁵. Il va de soi que Montaigne emprunte cette définition aux Stoïciens; d'ailleurs, lui même l'attribue, de manière erronée à Cléanthe. À cet égard, il s'inscrit dans la tradition humaniste. En effet, on observe chez les humanistes, en général, une tendance à attribuer au langage un prestige démesuré. Ceux qui s'inspirent de Cicéron, par exemple, soutiennent que le «meilleur langage garantit l'ordre le plus pur de l'intelligence»³⁶. Chez les Stoïciens, la voix est l'équivalent de la beauté: τὸ κάλλος εἶπε τῆς φωνῆς ἄνθος εἶναι· οἱ δὲ τοῦ κάλλους τὴν φωνήν³⁷. On sait que, pour les

34. D.L. VII, 55 (= S.V.F., I, 74).

35. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 146.

36. Cf. H. FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 94-95.

37. D.L. VII, 23 (=S.V.F., I, 330). Nous conservons τὸ κάλλος εἶπε τῆς φωνῆς ἄνθος εἶναι· οἱ δὲ τοῦ κάλλους τὴν φωνήν. Il s'agit de la phrase transformée par Cobet (1850), suivi par Wilamowitz, lit: σωφοροσύνης... σωφοροσύνην. Le texte de Diogène Laërce que Montaigne avait à sa disposition était une traduction latine d'Ambrogio Traversari (1386-1439), théologien humaniste de l'ordre des Camaldules qui, avec l'autorisation de Cosme de Medicis (1389-1464), traduisit *Les vies des philosophes*, de Diogène. L'exemplaire de 1556

Stoïciens, la beauté est l'une des qualités du sage: «seul le sage est beau»³⁸ et «la beauté est la fleur de la vertu»³⁹; il s'ensuit donc que la voix est la fleur de la vertu intellectuelle du sage, car, le sage, avec sa voix, et à travers elle, communique avec les autres afin de leur montrer la voie de l'acquisition du vrai. Zénon, d'ailleurs, admet que le sage doit avoir les qualités d'un acteur pour attirer son public et pour discuter avec lui. «Il faut, dit-il, avoir de la voix et une grande force physique»⁴⁰. Or, le sage-rhéteur doit imposer son apparence, sa convenance dans l'allure, ainsi que son discours, qui doit être bref et dense de sens, sans laisser de marge, c'est-à-dire attirer l'auditoire en le rendant attentif ⁴¹.

qu'utilise Montaigne est une réédition de cette traduction latine qui donne: *Pulchritudinem dixit vocis florem esse, alii vero pulchritudinis vocem* (D.L. VII, 23). Après Cobet (1878), R.D. Hicks (1950) ainsi que H.S Long (1964) suivent cette leçon. En revanche, le texte de Henricus Gustavus Huebnerus, in *Diogenes Laertii de vitis...* (Lipsiae, 1828, p. 99) reprend la traduction de A. Traversari et l'édition récente de M. Gigante des *Vite dei filosofi*, conserve également la leçon que nous retenons, avec une note explicative des raisons de ce retour à un texte plus ancien que celui édité par Cobet (cf. p. 532).

38. D.L. VII, 100.

39. D.L. VII, 130

40. D.L. VII, 20.

41. *Ibid.*

Montaigne, lui aussi, quand il parle, exige que son auditoire soit attentif: «J'ay le parler un peu délicatement jaloux d'attention et de silence (...) qui m'interrompt m'arreste»⁴². Chrysippe, définissant la rhétorique, dit qu'il faut donner à la voix l'accent convenable⁴³, et Cicéron définit la voix comme l'instrument de la parole qui, comme telle, doit avoir des qualités pour attirer l'auditoire: il lui faut «la netteté et l'agrément»⁴⁴. La netteté de Cicéron est la clarté de Zénon, l'efficacité dans l'expression de la pensée qui consiste toujours à rechercher le vrai. L'homme qui fait preuve de convenance dans l'expression et qui s'entraîne à mieux exprimer sa pensée, communique plus aisément avec les autres. Cette communication avec les autres aboutit toujours à l'instruction. Montaigne aussi, fidèle à son projet, demande que, par le discours, l'on «tire» le «suc» et la «substance»⁴⁵. Il se définit par contre coup comme ennemi de l'éloquence pour l'éloquence, il se présente comme l'anti-rhétEUR par excellence (même si, comme nous l'avons vu, il convient de faire des réserves à cet égard): ce qu'il «demande», en effet, c'est de devenir plus sage, non plus «sça-

42. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 876.

43. PLUTARQUE, *De St. repug.*, XXVIII.

44. CICÉRON, *De officiis* I, XXXVII, p. 133.

45. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 414.

vant et plus éloquent», car «ces ordonnances logiciennes et Aristoteliques ne sont pas à propos: je veux, (dit Montaigne), qu'on commence par le dernier point. Je cherche des raisons bonnes et fermes d'arrivée, qui m'instruisent à en soustenir l'effort. Ny les subtilitez grammairiennes, ny l'ingenieuse contexture de parolles (...) n'y servent»⁴⁶. Il est évident que Montaigne exige pour le discours, la précision, l'instruction et la fermeté d'opinion; il désapprouve la rhétorique de la vraisemblance aristotélicienne et s'accorde avec les positions stoïciennes dans la recherche et l'acquisition du vrai. Les termes qu'il utilise pour exprimer sa pensée: *à propos, des raisons bonnes et fermes, l'instruction, le suc, la substance, le point, chercher*, sont tous proches de ceux des Stoïciens: le sage parlera toujours avec précision, il parlera clairement; il sera toujours ferme à suivre la droite raison, il aura la maîtrise de soi, il aura la subtilité et la disposition à découvrir sur-le-champ ce qui convient, il encouragera la vertu par la recherche du vrai⁴⁷. Dans cette recherche, «la mignardise du langage et la polissure reluisent à l'aventure», mais elles sont inutiles, car les sages sont sans feinte; ils évitent le faux-semblant dans leur parole⁴⁸. En sorte que le sage mènera la vie d'un

46. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 414.

47. Cf. D.L. VII, 93 et 121.

48. D.L. VII, 118.

cynique⁴⁹ dans le comportement comme dans la façon de parler: ὁ σοφὸς εὐθυρορημονήσει⁵⁰, «que l'on peut traduire: le sage parera sans détours, ou sans ambages, sans circonlocution ou périphrase, sans fard ou encore, parlera crûment»⁵¹, car la droiture de la raison existe par nature⁵² et donc, le sage parlant droit, doit parler naturellement, rationnellement et raisonnablement. Il en est nécessairement ainsi puisqu'il n'y pas d'obscénité dans la chose désignée, dans le référent. En sorte que la honte n'est pas dans la chose, pas plus qu'elle ne peut l'être dans le nom⁵³, car les noms des choses, disent les Stoïciens, viennent par nature⁵⁴. On sait d'ailleurs que «les Stoïciens ont été des donneurs de noms. Ils ont hardiment forgé des mots nouveaux lorsque la langue ne leur offrait pas une analyse suffisante de la réalité. Ces mots forgés étaient pour eux

49. D.L.VII, 121.

50. S.V.F. I, 77.

51. G. ROMEYER DHERBEY, «Zénon appelle les choses par leur nom. – La chasteté de la langue d'après les Stoïciens», *Mesure* 3 (1990) pp. 47-59.

52. D.L. VII, 128.

53. Nihil esse obsenum, nihil turpe dictu; nam, si quod sit in obscenitate flagitum, id aut in re esse aut in verbo; nihil esse tertium. In re non est: non ergo in verbo est; docui autem in re non esse; habes scholam stoicam; ὁ σοφὸς εὐθυρορημονήσει (S.V.F. I, 77).

54. S.V.F. II, 146.

naturels, puisque désignant droitement un secteur encore anonyme de la nature; nous sommes ici toujours dans le souci d'appeler chaque chose par son nom»⁵⁵. Montaigne, dans toute son œuvre essaie de préciser son discours, de préciser son langage, et de communiquer le sens de sa pensée en l'éclaircissant par la parole⁵⁶. En s'opposant à l'éloquence de Cicéron, il «confesse» que ses «préfaces», «définitions», «partitions», «étymologies», composent l'ensemble de son ouvrage et, dans son souci de se montrer éloquent, il supprime tout ce qu'il y a de «vif et de moelle»⁵⁷. Il ne s'interdit pas, pour autant, d'affirmer qu'en contestant la façon d'écrire de Cicéron, il a franchi les bornes de l'imprudence et qu'il «n'y a plus de bride»⁵⁸. Ainsi, fidèle au portrait du sage stoïcien, Montaigne prône un discours dense de sens de sorte que «les choses... remplissent de façon l'imagination de celui qui écoute, qu'il n'aye aucune souvenance des mots»⁵⁹. Zénon, bien avant Montaigne, affirmait déjà que «les bons discours ne devaient pas laisser de marge»; l'auditeur doit devenir assez

55. G. ROMEYER DHERBEY, «Zénon appelle les choses par leur nom. – La chasteté de la langue d'après les Stoïciens», *Mesure* 3 (1990) pp. 47-59; cf. p. 57.

56. Cf. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 873.

57. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 413.

58. *Ibid.*

59. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 171.

attentif à ceux-ci «pour ne pas prendre le temps de les annoter»⁶⁰. En ce qui concerne Cicéron, Montaigne estime que, non seulement il verse dans des discours qui servent d'exemple à une école de rhétorique⁶¹, mais, qu'en outre, il ne traite pas de sujets intéressants: «ils languissent autour du pot», la densité leur fait défaut et chacun peut les suivre facilement même s'il est distrait pendant quelque temps, car, «il est facile rencontrer le fil»⁶², s'agissant de discours qui ne «frappent» pas. D'une part, donc, le «philosophe» Cicéron est insuffisant dans le traitement de sujets sérieux; d'autre part, le rhéteur Cicéron est aussi insuffisant même sur le plan de sa pensée de la rhétorique; son enseignement contre tout ce qui «choque les yeux ou les oreilles»⁶³ ne trouve guère d'écho chez Montaigne qui se prononce en faveur d'un langage «court et serré non tant délicat et peigné comme véhément et brusque»⁶⁴. Or, «c'est aux paroles à servir et à suivre, et que le Gascon y arrive, si le François n'y peut aller»⁶⁵; car le but d'un discours est l'instruction et pas la «sauce», dont il n'a d'ailleurs pas besoin, puisqu'il «mange bien la viande toute crue». Les réparties éloquentes

60. D.L. VII, 20.

61. «Ils sont bons pour l'escole» (MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 414).

62. MONTAIGNE, *Essais* II, X., p. 414.

63. CICÉRON, *De officiis*, I, XXXV, p. 128.

64. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 171.

65. *Ibid.*

l'«affadissent»⁶⁶. Zénon voyait, lui aussi, dans l'instruction le moyen d'atteindre la sagesse, étant donné que les sages ne le sont pas d'emblée et que, dans les domaines où ils ne le sont pas, c'est grâce à l'instruction qu'ils peuvent y parvenir, car, la sagesse étant une vertu, peut être enseignée⁶⁷. Pour ce faire, il lui faut la précision du langage, l'ἀκρίβεια, qui ne va pas nécessairement de pair avec un langage fleuri, souvent même bien au contraire: ce «langage dit Montaigne, n'a rien de facile et de poly: il est aspre et desdaigneux, ayant ses dispositions libres (...) et me plait ainsi»⁶⁸; d'ailleurs, il continuera de qualifier son langage en disant: «Moy, qui ay toujours la bouche si effrontée»⁶⁹. Les Stoïciens, selon Diogène Laërce, gardent, dans leur dialectique, un lieu particulier qui concerne l'harmonie de la voix⁷⁰. La voix, qualité principale du discours, et émetteur du langage intérieur, subit des transformations considérables selon les auditeurs. Les Stoïciens se sont beaucoup intéressés à ce sujet, du fait de leur théorie du langage, si importante qu'elle mérite presque le non de philosophie du langage. On a déjà vu les qualités que Zénon attribuait à la voix tout comme Chrysippe qui considérait que ses

66. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 414.

67. D.L. VII, 91.

68. MONTAIGNE, *Essais* II, XVII, p. 638.

69. MONTAIGNE, *Essais* I, III, p. 18.

70. D.L. VII. 44.

transformations (ainsi d'ailleurs que les modifications de la couleur du visage et les gestes qui font partie de *l'elocutio*) étaient indispensables au discours rhétorique. En sorte qu'on peut considérer qu'il s'agit là encore d'une arme à laquelle a recours le sage quand il discute, ou, pour reprendre la jolie formule de Zénon, qu'il s'agit de «la robe de l'acteur». Montaigne reconnaît que la nature offre à ce langage sa forme naturelle et admet que les qualités extérieures telles que «le port, le visage, la voix, la robe, l'assiette»⁷¹ contribuent à la communication des choses à travers celui-ci. Il sait que ce qui «poind, touche et esveille mieux que ce qui plaist»⁷². À l'agrément cicéronien et à la défense du courage contre l'obscénité et l'effronterie des choses, Montaigne oppose le langage qui «frappe et qui perse» et «le ton aigre»⁷³, le «discours scandaleux» qu'il est incapable de tenir, aimant la «modestie», car «c'est la Nature qui l'a choisi»⁷⁴ pour lui. Chez les Stoïciens, les choses ont pris leur nom par nature (φύσει); c'est donc la nature qui domine en matière de langage, et Montaigne s'en souvient lorsqu'il s'adresse à la Nature ou l'évoque en utilisant un *N* majuscule, signifiant par là qu'il s'agit là de la

71. MONTAIGNE, *Essais* II, XVII, p. 638.

72. MONTAIGNE, *Essais* III, VII, p. 912.

73. MONTAIGNE, *Essais* III, XIII, p. 1087.

74. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 889.

Nature-Dieu, de la Nature-*Logos*. Si c'est elle qui a choisi, il ne reste qu'à la suivre: en effet, en ce qui le concerne, c'est son être naturel et il communique ainsi, en tant que c'est son «être universel, comme Michel de Montaigne»⁷⁵. A. A. Long voit à juste titre dans cette position naturaliste une justification de la sentence zénonienne qui nous invite à «appeler un chat un chat»⁷⁶ et Pierre Leschemelle, critiquant Montaigne, écrit: «C'est donc de propos délibéré qu'il nous parle de son comportement amoureux et appelle un chat un chat. Et s'excuse du caractère scabreux de ses confessions»⁷⁷.

75. MONTAIGNE, *Essais* III, II, p. 805.

76. Cf. G. ROMEYER DHERBEY, *op. cit.*, p. 62.

77. P. LESCHEMELLE, *op cit.*, p. 91.

Page laissée blanche intentionnellement

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il semble donc que Montaigne ait fait preuve dans son œuvre d'une conscience linguistique exemplaire. Il connaît le pouvoir du langage, sa force créatrice et destructrice. Il vit tous les jours l'influence d'une rhétorique scolastique exercée par des personnes capables d'altérer et de détruire la vérité, car personne «n'est exempt de dire des fadaises. Le malheur est de les dire curieusement»¹. Il se penche donc sur les textes anciens pour y trouver un appui solide: la philosophie, qui lui permettra d'affronter les malheurs d'une vie privée et sociale. Émile Bréhier affirme dans son introduction aux Stoïciens que «l'histoire de la philosophie est une partie de l'histoire de la civilisation»², et Philip Hallie que «to read the *Essays* without looking at the physically and morally suicidal century in which he lived is to read them ill»³. Dans ce siècle de suicide moral et physique, Montaigne essaie donc de donner dans et à travers son œuvre une leçon contre la rhétorique formelle, contre l'«eschole» qui «pipe notre

1. MONTAIGNE, *Essais* III, I, p. 790.

2. *Les Stoïciens*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1962. p. LXVI.

3. Ph. HALLIE, *The Scar of Montaigne, An Essay on Person and Philosophy*, Middletown, Wesleyan University Press, 1966, p. 4.

jugement par les sens»⁴ car cette «doctrine amande assez les bourses, rarement les âmes»⁵ et elle enseigne à l'homme à utiliser l'«avantage de sa voix et de ses poulmons»⁶. Nous avons mis en lumière les passages des *Essais* qui invitent à penser que Montaigne était parfaitement conscient de sa propre recherche de la vérité et de sa proximité avec les positions stoïciennes. Dans cette recherche sa rencontre avec les Stoïciens s'opère essentiellement à travers leur philosophie du langage comme moyen d'acquisition de la vérité, même s'il est possible, par ailleurs, comme on l'a fait, de comparer les doctrines morales. Il fait de Diogène Laërce son compagnon de tous les jours. Il utilise la traduction latine de Ambrogio Traversari. Il cite à maintes reprises des phrases entières empruntées au doxographe⁷. Il l'admire et affirme qu'il est «bien marry que nous n'avons une douzaine de Laertius, ou qu'il ne soit pas plus estendu ou plus entendu»⁸.

Ainsi, Montaigne a réussi à trouver dans la philosophie stoïcienne le sens vrai du langage, du λόγος, qui est le

4. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 931.

5. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 927.

6. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 926.

7. Plus de 160 fois selon P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais*, Paris, Hachette, 1933, t. 1. p. 126.

8. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 416.

système des représentations dans la partie hégémonique de l'âme, et la capacité de penser droitement. Ce qu'il justifie en affirmant: «c'est la gaillardise de l'imagination qui enleve et enfle les paroles (...). Cette peinture est conduite non tant par dextérité de la main comme pour avoir l'objet plus vivement emprunt dans l'ame»⁹. Le langage est donc le fondement de la sagesse humaine. «Nos gens appellent jugement, langage»¹⁰. Or, la base de la philosophie stoïcienne se résume à un exercice sur les représentations et les raisonnements. Pour les Stoïciens, la rhétorique et la dialectique sont des sciences, et la science est définie comme une compréhension qui ne change pas¹¹. Car, une fois qu'on a décélé la vérité ou la fausseté d'une chose et que le probable et l'ambigu sont débrouillés, le sage restera infaillible en son raisonnement¹². La sagesse est une vertu, le sage est vertueux et, pour Montaigne, «la vertu est une qualité plaisante et gaye»¹³. La vertu est, pour les Stoïciens, un bien, et la science, un bien simple¹⁴. Comme bien, elle est utile et étant utile, elle est juste; or, en tant que vertu, elle suffit pour rendre l'homme heureux¹⁵. Voilà donc une fois

9. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 873.

10. *Ibid.*

11. D.L. VII. 47.

12. D.L. VII, 47.

13. MONTAIGNE, *Essais* III, V, p. 845.

14. D.L. VII. 78.

15. D.L. VII, 127.

encore comment la pensée de Montaigne trouve un point de convergence avec celle des Stoïciens qui conçoivent pourtant la rhétorique comme une vertu théorique contribuant à l'acquisition du vrai. Pour eux, seul le sage est orateur¹⁶, et il peut, quand c'est nécessaire, utiliser le faux ou se taire, car ces réactions appartiennent, elles aussi, à la rhétorique¹⁷. Montaigne apprécie lui aussi le silence dont il dit: «Le silence et la modestie sont qualitez très – commodés à la conversation»¹⁸. De même, Zénon, qu'on interrogeait sur la raison de son silence, avait répondu, qu'il voulait que le roi sache qu'il y avait là quelqu'un qui «savait se taire»¹⁹. Les Stoïciens pensent à cet égard que le sage se sert du faux sans lui donner son assentiment. Il peut mentir quand il veut instruire son auditoire, les citoyens, «dans la prévision de ce qui est utile»²⁰.

Le sage est infallible en son raisonnement, car il est précis, clair, bref dans ses questions comme dans ses réponses, simple dans son discours. «La voye de la vérité est une et simple» dit Montaigne²¹ et un «parier ouvert tire un autre

16. D.L. VII, 122.

17. STOBÉE, *Contre les Math.*, VII, 38 (= S.V.F., 132, 42-44).

18. MONTAIGNE, *Essais* I, XXVI, p. 154.

19. D.L. VII, 21.

20. S.V.F. III, 554.

21. MONTAIGNE, *Essais* III, I, p. 795.

parier et le tire hors, comme faict le vin et l'amour»²². Montaigne est toujours soucieux de la valeur des mots dans le langage. Il se veut toujours en apprentissage et en épreuve. «Le repli sur les mots»²³ représente l'ultime acquisition d'un droit à la parole, par la référence au plaisir du jeu, plaisir ambigu en ce qu'il n'efface jamais la visée première, la vérité, car, «la vérité n'est pas donnée, elle est à construire méthodiquement»²⁴.

Pour Montaigne, tout est lié à la question du langage et à son usage dans la recherche du vrai. Il reconnaît sa force même à titre d'avantage contre les plus faibles. Il lui accorde avec admiration les qualités de l'«honneur» et de la «dignité». On l'accuse de n'avoir «pas réussi à prendre ses distances avec la rhétorique qu'il jugeait corrompue de son temps – et de tous les temps de la guerre civile – qu'à force de science autant que de génie»²⁵. Montaigne, pourtant, n'a jamais renoncé à la rhétorique, il a renoncé à un type de rhétorique, celle qu'il considère comme «folie» de la part des hommes, celle qui essaie de «ruiner et choquer les opinions communes», «l'art de l'affectation». Toujours

22. MONTAIGNE, *Essais* III, I, p. 794.

23. J.-Y. POUILLOUX, *Les Essais de Montaigne*, Paris, Maspero, 1970, p. 117.

24. *Ibid.*, p. 86.

25. F. LESTRINGANT (éd.), *La rhétorique de Montaigne*, Paris, Champion, 1986, p. 5.

fidèle à la convenance zénonienne dans le comportement, il «hay à mort de se sentir flatteur»²⁶. Il n'en admire pas moins l'éloquence de César qui s'accordait avec ses actions et sa grandeur, «le considérant luy mesme par ses actions et le miracle de sa grandeur (...), la pureté et inimitable polissure de son langage qui a surpassé (...) Cicero mesme»²⁷. L'éloquence de César n'est pas trompeuse, car elle s'accorde avec ses actes. Aussi, Montaigne peut-il lui reconnaître une façon de parler «soldatesque» au sens que les Stoïciens donnent à «concis». Il aime que les mots aillent où va la pensée, il dénonce «la tendreur du son ceremonieux des parolles (...) il ayme une société et familiarité forte et virile»²⁸. La récompense d'un discours, pour lui, est l'instruction qui porte le nom de *sagesse* dans la doctrine stoïcienne. Il avance en tâtonnant dans chaque discours car il reconnaît l'existence des «opinions vulgaires» qu'il faut fuir. Tout ce qui se dit doit donc être jugé «par la voye de la raison, non par la voix commune»²⁹. C'est ainsi que Montaigne se retrouve seul avec la raison. Et de fait, c'est avec elle qu'il dialogue, car «les discours sont à moy et se tiennent par la raison»³⁰. Se donnant ainsi les qualités du sage

26. MONTAIGNE, *Essais* I, XL, p. 253.

27. MONTAIGNE, *Essais* II, X, p. 416.

28. MONTAIGNE, *Essais* III, VIII, p. 924.

29. MONTAIGNE, *Essais* I, XXXI, p. 202.

30. MONTAIGNE, *Essais* I, XXXI, p. 204.

stoïcien, il reconnaît dans «la maîtrise de soi (...) une disposition invincible à suivre la droite raison»³¹. Mais, la raison est la nature elle-même, car la nature est un être rationnel et raisonnable et l'homme, une parcelle de cet être. Aussi, Montaigne, en communiquant avec la raison et en dialoguant avec elle, communique avec le monde, c'est-à-dire avec l'univers, par son «être universel, comme Michel de Montaigne», étant donné que «chaque homme porte la forme de l'humaine condition»³². La perfection conforme à la nature, c'est que l'homme soit raisonnable comme elle l'est elle-même³³. Dans la plupart des chapitres des *Essais*, Montaigne, conseille à l'homme de vivre à la manière des Stoïciens, de «suivre la nature», de «se conformer avec elle»³⁴, ce qui ne veut rien dire d'autre que de vivre à la fois rationnellement et raisonnablement, de faire en sorte que *les actes soient conformes aux paroles*, que, dans cet entretien entre lui et le lecteur, dans son «avis au lecteur», il y ait également une «conférence» entre lui et le monde: «c'est moy que je peins», «je suis moy-mesme la matière de mon livre, lecteur». Il y a là un réel *topos* stoïcien: le tutoiement. Les *Essais* commencent et finissent sur ce *topos*. Montaigne

31. D.L. VII, 93.

32. MONTAIGNE, *Essais* III, II, p. 805.

33. Cf. D.L. VII, 94.

34. MONTAIGNE, *Essais* III, XII, p. 1060.

clôt son œuvre par un Hymne à Apollon, protecteur de la sagesse et de la santé. Il finit sa phrase par un verbe à la première personne du pluriel: «recommandons», avec l'invocation à un dieu, à Apollon, protecteur de la sagesse, mais qui, en plus, est «gaye et social». Tels sont les derniers mots de Montaigne, communiquant avec son «être universel», avec Dieu, avec la Nature, avec la Raison, car Dieu est rationnel et raisonnable, il est sage et gaye, il est libre et étant sage, il est heureux; car seul le sage est heureux, nous disent les Stoïciens. Il est ici encore très proche de Marc-Aurèle écrivant dans ses *Pensées* qu'«il est utile à chaque être de se conformer à sa constitution et à sa nature propre et ma nature est celle d'un être raisonnable et sociable»³⁵. Ici encore, on le sait, la communication avec l'être universel passe par le dialogue avec soi-même. Enfin, l'«honneste homme» de Montaigne est l'homme qui a la «forme naturelle» de tout le monde, le «modèle commun et humain, qui doit suivre avec ordre»³⁶. Être honnête, c'est donc, pour Montaigne comme pour les Stoïciens, vivre conformément à la nature, c'est-à-dire selon la raison, ou pour le dire encore autrement λογικῶς ζῆν.

35. MARC AURÈLE, *Pensées*, VI, 44.

36. MONTAIGNE, *Essais* III, XIII, p. 1116.

MONTAIGNE

1. Œuvres

Les Essais, le Journal de Voyage, la Correspondance, les Sentences, éd. A. THIBAUDET et M. RAT, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

Les Essais, éd. P. MICHEL avec une orthographe modernisée, Paris, Le Livre de Poche, 3 vol., 1965.

Les Essais, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume, l'explication des termes vieillis et la traduction des citations, une étude sur Montaigne, une chronologie de sa vie et de son œuvre, le catalogue de ses livres et la liste des inscriptions qu'il avait fait peindre dans sa librairie, des notices, des notes, un appendice sur l'influence des *Essais*, et un index par Pierre Villey (sous la direction) et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, P.U.F. [Collection «Quadrige» n^{os} 94-95-96], 1988.

Concordance des *Essais* de Montaigne, préparé par R. E. LEAKE, D. B. LEAKE et A. EDLER LEAKE, Tomes I et II, Genève, Librairie Droz, 1981.

Journal de voyage, éd. F. GARAVINI, Paris, Folio, 1983.

Lettres, Bordeaux, L'Horizon chimérique, 1991.

2. Collectifs

Bulletin de la Société des Amis de Montaigne (paraît depuis 1912)

MARCHAND, J., *Le livre de raison de Montaigne*, Paris, Compagnie française des arts graphiques, Le Benthier, 1948.

Mémorial du 1^{er} Congrès International des Études montaignistes, Bordeaux, Taffard, juin 1963.

Montaigne, n^o spécial de la revue *Europe*, Paris, Éditeurs Français

Réunis, 1972.

Montaigne et les Essais, Actes du Congrès de Bordeaux 1983, Paris, Champion, Slatkine, 1983.

Montaigne et l'accomplissement des Essais, Actes du Congrès de Paris, 1988 (B.S.A.M.)

Poètes et prosateurs de la Renaissance, Mélanges offerts à R. Aulotte, Paris, SEDES, 1988.

Montaigne, Paris, Messidor, 1990.

3. Études

Dr. ARMAINGAUD, M. A., «Le prétendu stoïcisme de Montaigne. Discussion de la thèse de M. le Professeur Strowski», *Revue politique et Parlementaire*, septembre 1907.

AULOTTE, R., *Amyot et Plutarque: la tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1965.

BAILLON, E., Une critique du jugement, *Revue Internationale de philosophie*, vol. 46, n. 181, 2/1992, pp. 138-156.

BAILLY, A., *Montaigne*, Paris, Fayard, 1942.

BALSAMO, J., ««Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy»: La Boétie et Montaigne» *Montaigne Studies*, vol. XI, 1999, pp. 5-28.

BARTHES, R., «L'ancienne rhétorique. – Aide-mémoire», *Communications*, 16, 1970, pp. 172-229.

BATTISSE, J., *Montaigne et la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

BILLESKOV, J., *Sources vives de la pensée de Montaigne, Étude sur les fondements psychologiques et biographiques des Essais*, Copenhague, 1935.

BLANCHARD, M., «L'écrivain et son fantasme» *Montaigne Studies*, vol. I, 1989, pp. 120-124.

BOON, J.-P., *Montaigne gentilhomme et essayiste*, Paris, Éditions Universitaires, 1971.

- BOTOUDOU, Chr., *Montaigne*, Paris, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1984.
- BOWEN, B. C., «Montaigne et Plutarque», in K. CHRISTODOULOU (éd.), *Montaigne et la Grèce. Actes du Colloque de Calamata et de Messène*, 23-26 septembre 1988, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990, pp. 26-33.
- BRAGUE, R., *La sagesse du monde, histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.
- BRUNSCHVIG, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, N. York, 1944.
- BRUSH, G. B., *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Skepticism*, La Haye, Nijhopff, 1966.
- CHARPENTIER, F., «Un langage moins ferme», *Montaigne Studies*, vol. II, n° 1, 1990, pp. 48-59.
- CHOMARAT, J., *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 2 tomes.
- CHRISTODOULOU, K., «Sur le grec de Montaigne», *Montaigne Studies*, vol. IV, 1992, pp. 19-39.
- CONCHE, M., *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, Seghers, 1964.
- CORNILLIAT, F., «Des vertus et des mots: sur une leçon de l'édition posthume des *Essais*», *Montaigne Studies*, vol. VII, 1995, pp. 69-88.
- CRESSON, A., *Montaigne, sa vie et son œuvre*, Paris, PUF, 1947.
- CROUZET, D., *La nuit de la Saint-Barthélemy: un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994.
- COPPIN, J., *Étude sur la grammaire et le vocabulaire de Montaigne, d'après les variantes des Essais*, Lille, Fac. Catholique, 1925.
- DEFAUX, G., «À propos 'Des couchés' de Montaigne (III, 6): de l'écriture de l'histoire à la représentation du moi», *Montaigne Studies*, vol. VI, 1994, pp. 135-162.

- DELHAYE, Ph., *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Universit tes Friburg, 1988.
- DESAN, Ph., «Brève histoire de Montaigne dans ses couches», *Montaigne Studies*, vol. VII, 1995, pp. 35-52.
- DESAN, Ph., «La philosophie et Montaigne», *Montaigne Studies*, vol. XII, 2000, pp. 3-4.
- DREANO, M., *La renommée de Montaigne en France au XVIII^e siècle*, Angers,  ditions de l'Ouest, 1952.
- DUHAMEL, R., *Lecture de Montaigne*, Ottawa,  d. de l'Université, 1965.
- EHRlich, H.-H., *Montaigne: la critique et le langage*, Paris, Klincksieck, 1972.
- EMERSON, R. W., *Montaigne, or the Sceptic*, in *Emerson's Essays and Representative Men*, London & Glasgow, Collins, s.d. [avant 1946].
- ESPEZEL, P. d', *Présence et actualité de Montaigne* (  propos d'une nouvelle édition des *Essais*), Paris, Union latine d' ditions, 1957.
- FAGUET, E., *Montaigne*, Paris, Boivin, s.d. [avant 1946].
- FORD, Ph., «Montaigne's Homer: Poet or Myth?», *Montaigne Studies*, vol. XVII, 2005, pp. 7-16.
- FRAME, D., *A Biography*, New York, Harcourt, Brace and World (cop. 1965).
- FRIEDRICH, H., *Montaigne*, tr d. fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.
- GARAVINI, F., *Itinerari a Montaigne*, Firenze, Sansoni, 1983.
- GIDE, A., *Les pages immortelles de Montaigne*, Paris, Corr a, 1948.
- GIRAUD, Cl., *La critique littéraire, le problème, les théories, les méthodes*, Paris, Aubier, 1945.
- GIRAUD, V., *Maîtres d'autrefois et d'aujourd'hui*, Essais d'histoire morale et littéraire, Montaigne, Paris, Hachette, 1912.

GLAUSER, A., *Montaigne paradoxal*, Paris, Nizet, 1972.

GRAVATT, P., Montaigne et les «Gous sauvages», *B.S.A.M.*, juillet-déc. 2004, n. 35-36, pp. 36-43.

GRAY, F., «The Women in Montaigne's Life: Autobiography and the Rhetoric of Misogyny», *Montaigne Studies*, vol. VIII (1996), pp. 9-22.

HALL, M. L., «Diverse Ways: Montaigne's *Ethos* and the Rhetoric of Indirection», *Montaigne Studies*, vol. XIV, 2002, pp. 65-80.

HEATH, M. J., Montaigne, Lucinge, and the Tesoro politico, *BHR*, 45, 1982.

HELLIE, Ph. P., *The scar of Montaigne*, Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1966.

HOFFMANN, G., Le monopole Montaigne, *Études sur les Essais de Montaigne*, C. Blume - A. Tournon (éd.), Paris, Champion, 1997, pp. 99-131.

JANSEN, H., *Montaigne fidéiste*, Nijmegen, Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1930.

JEANNERET, M., Rabelais et Montaigne: l'écriture comme parole, *L'esprit créateur*, Vol. XVI, 4, 1976, pp. 78-94.

JEANSON, F., *Montaigne par lui-même*, Paris, Seuil, 1951.

JURDIN, R., *Montaigne*, Paris, Seghers, 1971.

KONSTANTINOVIC, I., *Montaigne et Plutarque*, Genève, Droz, 1989.

KRISTELLER, P.-O., *Renaissance Thought and the Arts*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1990.

KRITZMAN, L., *Destruction-Découverte* (Le fonctionnement de la rhétorique dans les *Essais* de Montaigne), Kentucky, French for Publishers, Lexington, 1980.

KUSHNER, E., Monologue et Dialogue dans les deux premiers livres des *Essais*, *Actes du colloque international Montaigne 1580-1980*, Paris, Nizet, 1983.

LANSON, G., *Les Essais de Montaigne*, Paris, Mellotée, 1930.

- LARMORE, Ch., *Montaigne, Dictionnaire d'éthique et de morale*, M. Canto-Sperber (dir.) PUF, 1996/2000, pp. 983-984.
- LAWRENCE, «Montaigne», *L'esprit Créateur*, 20-1 (printemps 1980), n° spécial.
- LEBLENTÉ, E., *Essais sur Montaigne*, Paris, SEDES, 1967.
- LEGROS, A., «Travail de deuil et art de vivre: les deux inscriptions votives de la tour de Montaigne», *Montaigne Studies*, vol. XI, 1999, pp. 137-154.
- LEGROS, A., *Essais sur poutres: peintures et inscriptions chez Montaigne*, préf. M.A. Screech, Paris, Klincksieck, 2000³.
- LESCEMELLE, P., *Montaigne ou le mal à l'âme*, Paris, Imago, 1991.
- LESTRINGANT, F., *La rhétorique de Montaigne*, Actes réunis par F.L. Ouvrage, Paris, Champion, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C., En relisant Montaigne, in *Histoire de lynx*, chap. 18, Paris, Plon, 1991.
- MACLEAN, I., *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1996.
- MAGNIEN, C., «Montaigne et les Anciens», *Montaigne Studies*, vol. XVII, 2005, pp. 3-6.
- MAGNARD, P., *Le vocabulaire de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2002.
- MARION, J.-L., Qui suis-je pour ne pas dire ego sum, ego existo?, in *Montaigne scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, 2004, pp. 229-266.
- MATHIAS, P., «Montaigne; une philosophie de gai savoir», *Montaigne Studies*, vol. XII, 2000, pp. 123-136.
- MICHA, A., *Le singulier de Montaigne*, Paris, Nizet, 1973.
- MICHEL, P., *Montaigne*, Bordeaux, G. Ducros, 1969.
- MICHEL, P., «Montaigne vu par Raymond Labèque», *B.S.A.M.*, 14, avril-juin 1968.
- MICHEL, P., La Boétie, Montaigne, Machiavel, *B.S.A.M.*, 21, janv.-mars 1962, pp. 54-60.

- MIERNOWSKI, J., «Le 'beau jeu' de la philosophie», *Montaigne Studies*, vol. XII, 2000, pp. 25-44.
- MOREAU, P., *Montaigne, l'homme et l'œuvre*, Paris, Harier-Boivin, 1953.
- MUELLER, A., *Montaigne*, Paris, DDB, 1965.
- NAKAM, G., *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984.
- NAKAM, G., *Montaigne et son temps*, Les événements et les *Essais*, Paris, Nizet, 1982.
- NADEAU, O., *La pensée de Montaigne et la composition des Essais*, Paris, Droz, 1972.
- NACAS, A., Le sens du mot «einai» et les intentions de Montaigne, *B.S.A.M.*, 6, n. 3-4, juillet-déc., 1980, pp. 87-96.
- NICOLOT, M., *Le courage de Montaigne*, Paris, Les éditions du Scorpion, 1961.
- NEYEARK, J., *Montaigne*, Genève, Slatkine, 1969 (réimpr. de l'éd. de Bergerac, 1904).
- PANAGIA, D., *The Force of Political Argument*, Canada, Trent University, 2004, en forme PDF.
- PANICHI, N., *Michel de Montaigne. L'immaginazione*, Firenze, Olschki, 2000.
- PINCHARD, B., «Montaigne: essai de lecture dialectique», *Montaigne Studies*, vol. XII, 2000, pp. 63-74.
- PLATTARD, J., *État présent des études de Montaigne*. Paris, Belles Lettres, 1935.
- PLATTARD, J., *Montaigne et son temps*, Paris, Boivin, 1933.
- POUILLOUX, J.-Y., *Lire les Essais de Montaigne*, Paris, Maspero, 1969.
- ARGOT-DUTARD, F., *Essais, Livre III, Montaigne*, Paris, Armand Colin, 2002.
- POULET, G., *Études sur le temps humain*, t. 1: *Montaigne*, Paris, Plon, 1949.

- PROTOPAPAS, M., «Le dernier acte: le mort chez Montaigne», *La vie et la mort, Actes du XXIV^e Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Poitiers, Société Poitevine de Philosophie, 1996, pp. 311-314.
- PROTOPAPAS M., «Montaigne et les Stoïciens: sur une influence stoïcienne dans l'écriture des *Essais*», *Revue française de l'histoire du livre*, n. 78-79, 1993, pp. 163-167.
- QUINT, D., *Montaigne and the Quality of Mercy. Ethical and Political Themes, in the «Essais»*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- RAYMOND, M., *Génies de France*, Neuchâtel, La Baconnière, 1942.
- RENARD, F., *Zigzags dans les parterres de Montaigne*, Paris, Renée Lacoste, 1951.
- REYNOLDS, L.D. - WILSON, N.G., D'Homère à Erasme. – La transmission des classiques grecs et latins, Paris, éd. du CNRS, 1988.
- RODAMAR, D., La rhétorique de Montaigne, *Études françaises*, 27, 2, 1991, pp. 25-33.
- RIGOLOT, F., *Le texte de la Renaissance: Des Rhétoriciens à Montaigne*, Genève, Droz, 1980.
- RIGOLOT, F., *Les Métamorphoses de Montaigne*, Paris, PUF, 1988.
- SIMONIN, M., «Rhetorica ad lectorem»: lecture de l'avertissement des *Essais*, in *Montaigne Studies*, I, 1989, pp. 61-72.
- STAROBINSKI, J., *Montaigne en mouvement*, Paris, NRF, 1982.
- STAPFER, P., *Montaigne*, Paris, Hachette, 1939.
- STROWSKI, F., *Montaigne*, Paris, Alcan, 1906.
- STROWSKI, F., *Michel de Montaigne*, Paris, Alcan, 1934.
- SUPPLE, J.-J., *Les Essais de Montaigne. Méthode(s) et méthodologies*, Paris, Champion, 2000.
- THIBAUDET, A., *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1963.
- TOLDO, P., «L'homme sage de Montaigne», in *Mélanges offerts par ses*

- amis et ses élèves à G. Lanson*, Paris, Hachette, 1922, pp. 102-132.
- TOURNON, A., *Montaigne, la glose et l'essai*, P.U.L., (1983) 2000².
- TREMBLAY, B., «Connaissance et utilisation des premiers philosophes grecs chez Montaigne», *Montaigne Studies*, vol. XVIII, 2006, pp. 183-222.
- TREMBLAY, B., «Tableau des renvois aux premiers philosophes grecs dans les *Essais* de Montaigne», *Montaigne Studies*, vol. XIX, 2007, pp. 199-211.
- TRINQUET, R., *La jeunesse de Montaigne*, Paris, Nizet, 1972.
- TRUC, G., *Montaigne*, Paris, Aux armes de France, 1945.
- VIEILLARD-BARON, J.-L., La formation du jugement, *Qu'est-ce que l'éducation? Montaigne, Fichte et Lavelle*, Paris, Vrin, 1994, pp. 79-84.
- VILLEY, P., *Montaigne devant la postérité*, Paris, Boivin, 1953.
- VILLEY, P., *Les sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne*, 2 t., Paris, Hachette, 1933.
- WEILER, M., *La pensée de Montaigne*, Paris, Bordas, 1948.
- ZANTA, L., *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1914.
- ZWEIG, S., *Europäisches Erbe (Montaigne)*, Frankfurt am Main, 1960.

STOÏCIENS

1. Éditions et traductions

IOHANNES VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Indices par M. ADLER, 4 vol. Leipzig, Teubner, 1903-1905, 1924 (réed. Stuttgart, 1964).

The Fragments of Zenon and Cleanthes, éd. & comm. par A. C. PEARSON, London C. J. Clay and Son, 1891.

CHRYSIPPE, De la partie hégémonique de l'âme (= S.V.F., II, 911), trad. introd. et notes par Georges BLIN & Monette KEIM, *Mesures* 2 (1989).

I frammenti degli Stoici antichi, I. Zenone; II. Aristone, Apollonane, Erillo, Diogene d'Eraclea, Perseo, trad. [it.] e annot. da N. FESTA, Bari, Laterza, 1932-1935; III. *I frammenti morali di Crisippo*, trad. [it.] da R. ANASTASI, Padova, 1962.

K. HUELSE, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vol., Stuttgart, 1987.

A. A. LONG & D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1: *Translations of the principal sources with philosophical commentary*; vol. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge, 1987. (Il existe une traduction italienne du vol. 1).

Les Stoïciens, Textes choisis par J. BRUN, Paris, P.U.F., 1957.

Les Stoïciens, Textes traduits par É. Bréhier et édités sous la direction de P.-M. SCHUHL, Paris, Gallimard, 1962.

Les Stoïciens. Passions et vertus, Fragments, Traduction du grec et du latin, notes et préface de P. MARÉCHAUX, Paris, éd. Payot et Rivages, 2003.

ÉTUDES

- AUBENQUE, P. et ANDRÉ, J.-M., *Sénèque*, Paris, 1964.
- BABUT, D., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969.
- BABUT, D., *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974, chap. VI.
- BALDRY, H.C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965.
- BOYANCÉ, A., *Étude sur le Songe de Scipion*, Limoges, 1936.
- BRÉHIER, É., *Chrysippe*, Paris, F. Alcan, 1910. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Nouvelle édition revue, Paris, P.U.F., 1951. (P.U.F. et Gordon & Breach, 1971³).
- BRÉHIER, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989⁸.
- BROCHARD, V., «La logique des Stoïciens», deux études dans *Études de philosophie antique et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, pp. 220-251.
- BRUN, J., *Le stoïcisme*, Paris, PUF, 1989¹⁰.
- BRUNDSCHWIG, J., «Stoïcisme» dans *Encyclopedia Universalis*, vol. 15, Paris, 1973, pp. 394-397.
- BRUNDSCHWIG, J., «Le modèle conjonctif» dans *Les stoïciens et leur logique*, Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 Septembre 1976, Paris, Vrin, 1978, pp. 58-86.
- BRUNDSCHWIG, J., «Proof defined», dans *Doubt and Dogmatism*, éd. Schofield, Burnyeat & Barnes, Oxford, 1980.
- BRUNDSCHWIG, J., «Remarques sur la théorie stoïcienne du nom propre», *Histoire, Epistémologie, Langage*, no 6, 1984.
- CAPASSO, M., «Il saggio infallibile (P. Herc. 1020 col. I)» dans *La regione sottarrata del Vesuvio. Studio e prospettive. Atti del Convegno Internazionale 11-15 novembre 1979*, Naples, 1982, pp. 445-470.

- CAVINI, W., Περί ἀποφατικῶν, *Studi su papiri greci di logica e medicina, Studi*, LXXXIV, Académie Toscane des Sciences et Lettres, La Colombraria, 1985.
- CELLUPRICA, V., «La logica stoica in alcune recenti interpretazioni», *Elenchos*, n° 3 (1980), pp. 123-150.
- CELLUPRICA, V., «L'argomento dominatore di Diodoro Crono e il concetto di possibile di Crisippo», *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, ed. Giannantoni, Bologne, 1977.
- CELLUPRICA, V., «Necessità megarica et fatalità stoica», *Elenchos*, n° 3 (1982), pp. 361-385.
- COULOUBARITSIS, L., «La psychologie chez Chrysippe», dans: *Aspects de la philosophie hellénistique. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. XXXII, Vandœuvres/Genève 26-31 août 1985.
- DARAKI, M., *Une reliogité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989.
- DE LACY, Ph., «The Logical Structure of the Ethics of Epictetus», *Classical Philology*, n° 38 (1943), pp. 112-125.
- DE LACY, Ph., «Stoic Categories as Methodological Principles», *American Philological Association Transactions*, vol. 76 (1945), pp. 246-263.
- DE LACY, Ph., «Some Recent Publications in Hellenistic Philosophy» *Classical World*, n° 52, (1958), pp. 8-15, 25-27, 37-39, 59.
- DE LACY, Ph., et Estelle A. DE LACY, *Philodemus: On Methods of Inference*, Lancaster, Lancaster Press, 1941.
- EDELSTEIN, L., *The Meaning of Stoicism*, (tr. gr. R. Berkner), Thessaloniki, Θύραθεν, 2002.
- DUHOT, J.-J., *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.
- FESTUGIÈRE, A. J., *La révélation d'Hermès Trismegiste*, t. II: *Le Dieu cosmique*, Paris, Galbada, (1986², Paris, «Les Belles Lettres», réédition de l'éd. Galbada), 1949, pp. 260-340.
- GIGANTE, M., *Diogene Laerzio*, Rome-Bari, 1976².

- GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1977³.
- GOLDSCHMIDT, V., «Logique et rhétorique chez les Stoïciens», dans *Logique et analyse*, 1963, Louvain-Paris, pp. 450-456.
- GOULD, J. B., *The philosophy of Chrysippus*, Leiden, Still, 1972.
- GOULD, J. B., «Chrysippus: on the criteria for truth of a conditional proposition», *Phronesis*, XII (1967), pp. 156-161.
- GOULD, J. B., «Deduction in Stoic Logic», dans *Ancient logic and its modern interpretation*, éd., J. Corcoran, Boston, 1974.
- GOURINAT, J.-B., *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, P.U.F., 1996.
- GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris, «Les Belles Lettres», 1978.
- HADOT, P. «La notion de «cas» dans la logique stoïcienne», dans *Actes du XX^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Genève, 1966, pp. 109-112.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987², pp. 119-172 (sur Marc-Aurèle).
- HADOT, P. *La citadelle intérieure. Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997².
- IMBERT, C., «Connaissance de la logique ancienne», *Critique*, avril 1965, pp. 342-357.
- IMBERT, C., «Sur la méthode en histoire de la logique», *Lectures notes in Mathematics*, Berlin, 1975.
- IMBERT, C., «Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien», dans *Les stoïciens et leur logique, op. cit.*, pp. 223-249.
- JAGU, A., *Zénon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, 1946.
- KIDD, I. G., «Posidonius and logic», dans *Les Stoïciens et leur logique, op. cit.*, pp. 273-295.
- KNEALE, W. & M., *The development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

- KNEALE, M., «Logical and metaphysical Necessity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 38, 1937-38, pp. 255-6.
- KNEALE, M., (Martha HURST), «Implication in the Fourth Century B. C.», *Mind*, vol. 44 (1935), pp. 484-495.
- LONG, A. A., «Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* I-XIV», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 52 (1970), pp. 247-268.
- LONG, A. A., «Language and Thought in Stoicism», dans *Problems in stoicism*, (A. A. Long éd.), London, The Athlone Press, 1971, pp. 75-113.
- LONG, A. A., «The Logical Basis of the Stoic Ethics», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970-1971, pp. 85-104.
- LONG, A. A., *Hellenistic philosophy*, Londres, Duckworth, 1974.
- LONG, A. A., «The Stoic distinction between Truth and the True», dans *Les stoïciens et leur logique*, op. cit., pp. 297-315.
- LUKASIEWICZ, J., «Contribution à l'histoire de la logique des propositions» (1934), dans Jean LARGEAULT, *Logique mathématique, Textes*, Paris, A. Colin, 1972.
- MANSFELD, J., «Diogenes Laertios on Stoic Philosophy», *Elenchos*, n° 7 (1986), pp. 295-388.
- MANSFELD, J., «*Techne*: A New Fragment of Chrysippus», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n° 24 (1983), pp. 57-65.
- MARRONE, Livia, «Testi stoici ercolanesi», dans *Cronache ercolanesi*, n° 17, 1987, pp. 181-184.
- MARRONE, Livia, «Testi stoici ercolanesi II», dans *Cronache ercolanesi*, n° 18, 1988, pp. 223-225.
- MATES, B., «Diodorean Implication», *The Philosophical Review*, vol. 58 (1949), pp. 234-242.
- MATES, B., «Stoic Logic and the text of Sextus Empiricus», *American Journal of Philology*, vol. 70 (1949), pp. 290-298.
- MATES, B., *Stoic Logic*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1961².

- MIGNUCCI, M., *Il significato della logica stoica*, Bologne, R. Patron, 1965.
- MIGNUCCI, M., «Sur la logique modale des stoïciens», dans *Les stoïciens et leur logique*, op. cit., pp. 317-346.
- MONTONERI, L., *I Megarici, Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Symbolon, 1984.
- MOREAU, J., «Immutabilité du vrai, nécessité logique et lien causal», dans *Les stoïciens et leur logique*, op. cit., pp. 347-360.
- MORETTI, G., *Acutum Dicendi Genus. Brevità, Oscurità, Sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologne, Pàtron editore, 1995.
- MUELER, I., «Stoic and Peripatetic Logic», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n°51 (1969), pp. 173-187.
- MUELER, I., «The Completeness of Stoic Logic», *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1977.
- MULLER, R., «Signification historique et philosophique de l'argument Souverain de Diodore», *Revue de Philosophie ancienne*, II, 1, 1984, pp. 3-37.
- MULLER, R., *Introduction à la pensée des Mégariques*, «Cahiers de philosophie ancienne n° 6», Paris (Vrin) – Bruxelles (Ousia), 1988.
- OGEREAU, F., *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris, encre marine, 2002².
- PASQUINO, P., «Le statut ontologique des incorporels», dans *Les stoïciens et leur logique*, op. cit., pp. 375-386.
- PINBORG, J., «Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik», *Classica et Mediaevalia*, 23 (1962), pp. 148-177.
- PROTOPAPAS-MARNELI, M., *La rhétorique des Stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- ROMEYER-DHERBEY, G., «La chasteté de la langue. Théorie du langage chez Zénon de Cittium», *Mesure* 3 (1990), pp. 47-59.
- ROMEYER-DHERBEY, G. (dir.) – GOURINAT, J.-B. (éd.) *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005.

- ROSEN, S., «La critique aristotélicienne des Mégariques», dans *Études philosophiques*, 1982-3, pp. 309-330.
- SCHMIDT, R. T., *Stoicorum Grammatica*, Halle, 1839.
- SCHUHL, P.-M., *Le Dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960.
- SEDLEY, D. N., «Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203 (1977), pp. 74-120.
- SEDLEY, D. N., «On Signs», dans *Science, speculation*, éd. J. Barnes etc., Cambridge-Paris, 1982.
- SEDLEY, D. N., «The negated conjunction in Stoicism», *Elenchos*, n° 5 (1984), pp. 311-316.
- SEDLEY, D. N., «The Stoic Theory of Universals», dans *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics*, *Southern Journal of Philosophy*, XXIII suppl., 1985.
- SHARPLES, R. W., «Aristotle and the Stoic conception of necessity in the *de fato* of Alexander of Aphrodisias», *Phronesis*, n° 20 (1975), pp. 247-274.
- SHARPLES, R. W., *The Stoics*, éd. John M. RIST, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1978.
- STEIN, L., *Erkenntnistheorie der Stoa*, Berlin, 1886.
- THAMIN, R., *Un problème moral dans l'Antiquité. Étude sur la casuistique stoïcienne*, Paris, Hachette, 1884.
- TARSKI, A., «Le concept de vérité dans les langages formalisés» (1933), dans *Logique, sémantique, métamathématique*, art. trad. sous la direction G. G. GRANGER, Paris, A. Colin, 1972, I, pp. 157-269 (Le menteur, pp. 164 sqq).
- VIRIEUX-REYMOND, A., *La Logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, 1950.
- VIRIEUX-REYMOND, A., «Points de contacts entre la logique stoïcienne et la logique russellienne», *International Congress of the Unity of Science*, Paris, 1936.