

Bérengère BASSET

DE LA ΠΟΛΥΠΡΑΓΜΟΣΥΝΗ À LA CURIOSITÉ : RÉCEPTION DU
TRAITÉ DE PLUTARQUE DE LA CURIOSITÉ À LA
RENAISSANCE – FABLES, EXEMPLA ET ANECDOTES DANS
LA RÉFLEXION MORALE SUR LA CURIOSITÉ
AU XVI^E SIÈCLE

PRÉSENTATION DU TRAITÉ DE PLUTARQUE *DE LA CURIOSITÉ*¹

Ce court traité de Plutarque situe la curiosité à un niveau purement humain, « humain trop humain » pourrait-on dire. Le terme grec devenu éponyme est *πολυπραγμοσύνη*, terme sans réel équivalent dans les autres langues, le français, mais aussi le latin². Si le terme « curiosité » est insatisfaisant pour le traduire, tout particulièrement au XVI^e siècle, c'est que la *πολυπραγμοσύνη* du traité de Plutarque se distingue considérablement de l'appétit de savoir de l'intellectuel, de sa soif de connaissances, de sa volonté de percer les mystères de l'univers. Comme l'écrit Gérard Defaux « la *Polypragmosyne* [*sic*] est en quelque sorte une forme généralisée et considérablement dégradée de la *discendi cupiditas*³ ». Et il poursuit en expliquant la différence qui sépare ces deux formes de curiosité :

Là où le *curiosus*, c'est-à-dire l'intellectuel, le savant, le philosophe, se perd dans la contemplation des mystères de l'univers et cherche audacieusement à pénétrer les secrets interdits de Dieu, le *polypragmon* [*sic*], lui, passe son temps à découvrir ce que les autres ne songent qu'à lui cacher⁴.

La différence est d'autant mieux marquée dans le traité de Plutarque que le philosophe propose, comme remède – remède qu'il sait inefficace – à la *πολυπραγμοσύνη* une conversion de ce vice en exploration du macrocosme ou à défaut du microcosme. Il montre en effet que le vice dont il traite se caractérise par son association à la médisance, ou à la calomnie, à ce que les Grecs appellent l'*ἐπιχαιρεκακία*, terme que l'on pourrait traduire par « perversité » puisque ce mot composé désigne le plaisir que suscite en nous les maux dont on voit les autres affligés. Adoptant la posture du directeur de conscience, Plutarque stigmatise donc, à travers la *πολυπραγμοσύνη*, une forme de voyeurisme, de goût pour les « cancans ». De là les rapprochements qu'il opère avec un autre vice dont il traite également dans un opuscule des *Moralia*, le bavardage. Dans cette perspective, la *πολυπραγμοσύνη* est un contre modèle de l'attitude attendue du philosophe, laquelle est définie à partir de celui qui fait autorité en matière de philosophie, Socrate. De fait, Plutarque montre que cette appétence pour les maux et les vices d'autrui conduit à se décentrer de soi, à s'oublier soi-même, éloigne du *γνώθι σεαυτόν* dont elle serait l'envers.

¹ Pour le texte, on se reportera à l'édition de la C.U.F (texte établi et traduit par J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas) : *Œuvres morales*, tome VII, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

² Voir notamment les remarques qu'Aulu-Gelle consacre à ce terme grec dans ses *Nuits Attiques*, livre XI, chapitre XVI.

³ G. Defaux, *Le curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI^e siècle. L'exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*, Lexington Kentucky, French Forum Publishers, 1982, p. 143.

⁴ *Ibidem*.

Et Plutarque de nous rappeler à cette première nécessité philosophique. Il s'agit en effet pour lui de convertir, au sens premier du terme, le lecteur curieux : le conduire à détourner son regard de l'extérieur – la recherche des maux d'autrui – vers l'intérieur, de prendre en compte ses propres maux pour s'en corriger. Ce faisant, Plutarque adopte une démarche qui entre en parfait écho avec la définition qu'il donne de la philosophie de Socrate : celle-ci avait pour fin de connaître ses propres défauts et de s'en corriger⁵.

Le traité suit une progression conforme à la visée parénétiq ue que poursuit Plutarque et à la posture de directeur de conscience qu'il adopte : il commence par définir le vice dont il traite et par dépeindre le *πολυπράγμων* dans ses agissements de recherche indiscrete ; il évoque des remèdes qui seraient un moyen de « sublimer » la curiosité ou de la rendre inoffensive avant d'en montrer l'inanité. Cela le conduit à proposer une définition plus précise et plus exacte de la *πολυπραγμοσύνη* : il indique son lien avec le goût pour le scandale, pour la rumeur publique, pour la médisance. C'est alors qu'il propose d'autres remèdes pour se corriger de ce vice en invitant à des exercices progressifs. Au terme de son traité, il opère des rapprochements avec des « races haïssables », sycophantes et calomniateurs, dernière tentative pour emporter l'adhésion du lecteur curieux et l'inviter à s'amender. La démonstration est émaillée d'exemples, de nature diverse, qui mettent en scène des personnages fabuleux, mythologiques ou historiques. Procédés rhétoriques, ces exemples s'insèrent dans le dispositif d'ensemble et témoignent de l'inscription du traité dans le genre de la prédication morale. Nous reviendrons sur leurs caractéristiques et sur leur portée, notamment dans les réemplois qui en sont faits à la Renaissance, car ce sont eux qui vont intéresser au premier chef les humanistes. Mais avant d'aborder ces réemplois, portons notre attention sur les traductions proposées au XVI^e siècle de ce traité de Plutarque, voyons les humanistes aux prises avec les difficultés lexicales que posent la *πολυπραγμοσύνη* et les éléments qui servent à la caractériser.

TRADUIRE LA ΠΟΛΥΠΡΑΓΜΟΣΥΝΗ À LA RENAISSANCE : ERASME, AMYOT, ELIZABETH I

Comme nous l'indiquions, le terme *πολυπραγμοσύνη* pose des problèmes de traduction auxquels se heurtent les hommes de Renaissance ; ils les résolvent diversement selon la langue qu'ils manient et l'interprétation qu'ils font de cette notion. Nous nous proposons de le mesurer à travers trois traductions : celle proposée par Érasme en latin, celle d'Amyot en français, enfin celle en anglais de la Reine Élisabeth I⁶.

Si, conformément au titre du traité, c'est le terme *πολυπραγμοσύνη* qui revient le plus souvent dans le discours de Plutarque, le philosophe use aussi de termes voisins, mais non équivalents : *περιεργία* et *φιλοπραγμοσύνη*. Ces deux derniers termes semblent revêtir un sens négatif, ils sont utilisés quand il s'agit de montrer les méfaits de la curiosité, son association à d'autres vices⁷. Le terme éponyme paraît en revanche plus « neutre »,

⁵ ἥς ἦν τέλος ἐπιγῶναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι (Plutarque, *De la curiosité*, p. 268, 516c).

⁶ Nous utilisons les éditions suivantes : pour Érasme, *Opera omnia Desiderii Erasmi Rotterdami*, IV, 2, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company (édition dite ASD), 1977 (la traduction du traité de Plutarque qui nous intéresse occupe les pages 291 à 303) ; pour Amyot, Plutarque, *Œuvres morales*, traduction J. Amyot, Paris, Vascosan, 1575, 63a-67f (le texte est disponible en ligne sur le site de la Bnf : www.gallica.bnf.fr) ; pour la reine Élisabeth I, *Queen Elizabeth's Englishings of Boethius, Plutarch and Horace*, Elibron classics, 2005 (cette édition reproduit celle de C. Pemberton parue à Londres en 1899, la traduction du traité de Plutarque figure entre les pages 121 et 141).

⁷ *La Souda*, dont dispose de manière certaine Érasme, note la différence entre la *πολυπραγμοσύνη*, qui peut être le fait d'un homme de bien, et la *φιλοπραγμοσύνη*, incompatible avec les qualités requises d'un homme de bien : « *Si quidem πολυπράγμων est ille, qui in multis rebus volbitur, versatur, multisque negociis occupatur. Hoc enim etiam casu quodam alicui viro bono contingere potest. At φιλοπράγμων i. negociorum-amans, affectionem, et propensionem*

dépourvu de dimension axiologique en bonne ou en mauvaise part. C'est du reste cette neutralité axiologique qui permet à Plutarque d'opérer un renversement, de proposer comme remède la transformation d'une mauvaise *πολυπραγμοσύνη* en une bonne. Or, les traducteurs renaissants, tout en se montrant sensibles à ces différences lexicales, ne les reproduisent pas dans leur exactitude : ils tendent à uniformiser le lexique en traduisant d'un même terme les trois substantifs dont use Plutarque. La variété lexicale la plus grande se trouve sans doute chez la Reine Élisabeth mais elle est sans relation avec les distinctions de Plutarque. Aux termes *curius* et *curiosity*, la traduction anglaise ajoute en effet les expressions *busy man* et *busy care*. On note par là une proximité plus grande avec le terme grec, l'accent mis sur l'activité effrénée ; c'est un moyen de détacher la *πολυπραγμοσύνη* de la curiosité intellectuelle pour la ramener au niveau purement humain qui est le sien en grec et, notablement, dans le traité de Plutarque. Mais la traduction anglaise n'est pas toujours cohérente et elle peut aussi pratiquer, par les choix lexicaux, une forme de confusion entre les deux curiosités, intellectuelle et purement « mondaine ». C'est que la Reine Élisabeth semble suivre d'assez près les propositions d'Érasme dans sa traduction latine du traité de Plutarque.

Or, Érasme traduit de manière uniforme les termes grecs par *curiositas* dont il décline le paradigme (il emploie notamment l'adjectif *curiosus* qu'il substantivise assez souvent). La notion devient donc susceptible d'une double interprétation, bonne ou mauvaise, et surtout englobe, sans distinction apparente, d'une part l'activité intellectuelle qui consiste à percer les mystères de l'univers et, d'autre part, le goût mesquin pour les secrets du voisin. Érasme, traitant de la *πολυπραγμοσύνη* mondaine dont il est question dans le traité de Plutarque, semble tributaire, dans ses choix de traduction latine, du discours de la patristique, de Saint Augustin et de Saint Bernard notamment. De fait, dans l'emploi généralisé et uniforme qu'il fait des termes *curiositas* et *curiosus*, il se voit contraint, de manière régulière, de spécifier, par l'ajout d'un terme clairement défini d'un point de vue axiologique, les usages condamnables de cette activité : aussi parle-t-il fréquemment de *curiositatis vitium* ou de *morbum curiositatis*, renchérissant souvent sur le texte grec. Ces expressions font écho au discours des Pères de l'Église qui stigmatisent avec force une curiosité qui est alors un appétit de savoirs⁸. Et d'autres formules érasmienne témoignent de l'inscription de sa traduction dans la filiation de la patristique et par là de la confusion entre une noble et haute curiosité, celle de l'intellectuel et du philosophe, et une basse et vile curiosité, celle du mouchard et du voyeur. Ainsi, dès l'ouverture du traité, pour traduire *πάθος*, terme par lequel Plutarque indique la catégorie dans laquelle il « range » la *πολυπραγμοσύνη* Érasme donne pour équivalent *cupiditate*⁹ ; et plus bas il traduit le préfixe *φιλο-* du terme grec *φιλοπευστία* par *libido*, donnant pour équivalent à l'expression grecque *φιλοπευστία τῶν ἐν ἀποκρύψει καὶ λανθανόντων*, *libido audiendi secreta retusaque*¹⁰. Clairement connotée, la traduction proposée par Érasme opère une confusion entre « curiosité mondaine » et *libido sciendi*, enveloppant l'une et l'autre dans une même condamnation. Cette confusion est prolongée par les choix de traduction pour les termes

ad res gerendas, et studium et voluntatem indicat. Quod a viro bono est alienum » (*Suidas Lexicon*, Coloniae, apud Petrum de la Roviere, 1619, p. 652. « Or est *poliipragmon* celui qui traite et manie bien des choses, s'occupe d'un grand nombre d'affaires, qualité qui peut échoir à quelque homme de bien. En revanche, le *philopragmon*, c'est-à-dire celui qui aime les affaires, fait preuve d'un goût et d'une inclination pour le traitement des affaires, de zèle et de passion en la matière, dispositions étrangères à qui est homme de bien », nous traduisons.).

⁸ Voir, par exemple, Saint Augustin, *Confessions*, X, 35. Sur le discours sur la curiosité dans l'Antiquité et au Moyen Âge, voir le chapitre IV de l'ouvrage de G. Defaux, *Le curieux*, p. 69-87.

⁹ Érasme, *Opera omnia*, p. 291, l. 14

¹⁰ *Ibidem*, p. 296, l. 161.

relatifs à l'activité enquêrante du curieux, exprimée chez Plutarque par les termes grecs *φιλομάθεια* ou *πολυμάθεια*. Érasme propose comme équivalent latin *cognoscendi studium*¹¹ ; et c'est aussi en ces termes qu'il traduit, quelques lignes plus bas, *πολυπραγμοσύνη*, ajoutant à l'expression *istam curiositatem*¹². Certes, le terme *studium* est neutre et ne comporte pas en soi de condamnation ; de même, le verbe au gérondif est habile et prépare le renversement de la curiosité malsaine en application du précepte delphique et socratique. Mais l'expression érasmiennne rejoint aussi les condamnations de la *libido sciendi* opérées par les Pères de l'Église. Étudiant cette appréhension de la *discendi cupiditas*, Gérard Defaux cite ainsi, pour témoigner de la condamnation dont elle fait l'objet, les propos de Saint Anselme dans son *Liber de similitudinibus* :

Curiositas est studium perscrutandi ea quae scire nulla est utilitas

La curiosité est le désir d'explorer des choses dont la connaissance n'est d'aucune utilité¹³ ;

ou encore ceux de Guillaume d'Auvergne dont il précise que Nicolas Béraud publie encore les *Œuvres* en 1516 :

Est autem curiositas libido sciendi, seu cognoscendi non necessaria, & quorum cognitio nihil operatur, vel adjuvat ad salutem.

Quant à la curiosité, c'est la passion de savoir ou d'apprendre des choses superflues dont la connaissance est inutile et n'aide en rien à notre salut¹⁴.

Ainsi Érasme applique à la curiosité mondaine les formules de condamnation que les Pères de l'Église appliquaient à la curiosité intellectuelle. Or, cette dernière est évoquée dans le traité de Plutarque comme un moyen de faire un bon usage de la *πολυπραγμοσύνη*. Quand Érasme traduit ce passage, il emploie, comme équivalents des mots de la famille de *πολυπραγμοσύνη*, des mots de la famille de *curiositas* : *curiose perquire*, *curiosus esto*. Cette activité, curiosité de philosophe et de savant, valorisée chez Plutarque, reçoit en retour, dans le texte d'Érasme, une forme de condamnation qui naît de la confusion qu'opère son texte entre la curiosité mondaine, objet de la critique plutarquienne, et le discours de la patristique qui vilipende la *discendi cupiditas*.

La traduction d'Amyot semble soucieuse d'éviter cette confusion et les choix lexicaux qu'opère l'humaniste français permettent d'établir un partage entre l'activité intellectuelle d'une part, d'autre part une activité cancanière, mesquine et malsaine. En effet, Amyot tend à réserver le terme « curiosité » à la *πολυπραγμοσύνη* décriée par Plutarque ; il tend à le donner comme un synonyme d'« indiscretion » et l'écarte de l'activité intellectuelle, de la *discendi cupiditas*. Cette entreprise lexicale est manifeste dans le passage où Plutarque traite du bon usage de la *πολυπραγμοσύνη* tournée vers l'exploration de l'univers¹⁵. Là où Érasme

¹¹ *Ibidem*, p. 291, l. 20.

¹² *Ibidem*, l. 23. Ce doublet, *cognoscendi studium et istam curiositatem*, est sans équivalent dans le texte grec et témoigne de la volonté d'Érasme d'assimiler la curiosité mondaine et la passion de savoir. Le *et* latin est peut-être à comprendre moins comme une conjonction de coordination que comme un adverbe signifiant « c'est-à-dire ».

¹³ *Liber S. Anselmi Similitudinibus*, chap. XXVI, cité par G. Defaux, *Le curieux*, p. 81. Nous traduisons et nous soulignons.

¹⁴ *Guillemi Alverni Episcopi Parisiensis [...] Opera omnia*, Paris, L. Billaine, 1674, cité par G. Defaux, *Le curieux*, p. 83. Nous traduisons et nous soulignons.

¹⁵ Voir Plutarque, *De la curiosité*, 517c-e.

parle de cette activité en termes de *curiositas*, Amyot recourt à des formules qui lui permettent de distinguer l'activité indiscreète du curieux de celle, noble et haute, de l'intellectuel. Les injonctions que le philosophe grec donne au lecteur pour l'inviter à faire bon usage de sa *πολυπραγμοσύνη* deviennent dans le texte français d'Amyot : « recherche », « enquiers »¹⁶. Et lorsqu'il traduit les mauvaises enquêtes que mènent les curieux, il ajoute au verbe « rechercher » l'adverbe « curieusement » : « ceux qui curieusement vont rechercher les imperfections¹⁷ » traduit ainsi le *οἱ πολυπραγμοῦντες* qu'Érasme rend par un simple *qui curiosi sunt*. Inversement, pour rendre le bon usage que font les médecins de la *πολυπραγμοσύνη*, il use du terme « curiosité » mais lui joint, surtraduisant le texte grec, « le soin de bien particulièrement enquérir¹⁸ ». Par ce partage qu'il établit, il peut s'autoriser à traduire les différents termes auxquels recourt Plutarque pour désigner la curiosité mondaine – le terme neutre *πολυπραγμοσύνη* ou ceux, connotés péjorativement, *φιλοπραγμοσύνη* et *περιεργία* – par le même mot de « curiosité » ; et, à la différence d'Érasme ou de la reine Élisabeth, il ne ressent pas le besoin de préciser l'acceptation dans laquelle il l'emploie au moyen d'un terme qui viendrait en indiquer la nature vicieuse. C'est le signe que, dans son français, « curiosité » fait l'objet d'un emploi restreint pour désigner la seule indiscretion. Peut-être est-ce pour la même raison qu'il ôte l'image valorisante qu'adjoint Plutarque à la curiosité, celle d'une lame et d'une pointe, quand il indique la part qu'elle a au désir de savoir¹⁹. La réduction qu'opère Amyot à cet endroit du texte pourrait être imputable au partage qu'il établit entre la curiosité, dont il fait un défaut, et la soif intellectuelle de connaissances. La condamnation à l'encontre de la curiosité que contient le traité de Plutarque se trouve limitée, dans la traduction d'Amyot, aux emplois mondains qui en sont faits alors que les choix de traduction d'Érasme tendent à étendre cette condamnation à la curiosité intellectuelle.

Tout en réduisant à sa dimension mondaine la *πολυπραγμοσύνη*, Amyot rend sans ambages la condamnation dont elle fait l'objet dans le traité de Plutarque. Mais, ici encore, il opte pour des choix de traduction originaux qui marquent un certain écart avec le texte original comme avec les traductions latines et anglaises que proposent respectivement Érasme et la Reine Élisabeth. Chez le philosophe grec, la condamnation morale de la *πολυπραγμοσύνη* s'observe par le réseau lexical, parfois imagé, qui est déployé. Ainsi, la *πολυπραγμοσύνη* est rangée au nombre des *πάθη* et est traitée comme une maladie : les termes *νόσημα* et *νόσος* qui caractérisent d'ordinaire les maux dont souffrent le corps sont sollicités. Érasme et la Reine Élisabeth, qui semble le suivre dans ses propositions, uniformisent la traduction des termes grecs et font le choix de l'image médicale qui décrit la curiosité comme un mal corporel : les termes *morbum* en latin et en anglais *disease* ou son synonyme *maladie* viennent ainsi traduire indifféremment le grec *πάθος* et *νόσος* ; et les deux traducteurs renchérisent sur le texte original dans l'emploi de cette image, l'introduisant même quand rien ne l'appelle dans la version grecque. Par ce choix de traduction, ils rencontrent à nouveau le discours de la patristique. Amyot uniformise aussi le lexique mais il évince l'image médicale du mal corporel : la curiosité n'est pas présentée comme une maladie mais comme un « vice » ; et lui aussi renchérit sur le texte grec dans l'usage qu'il fait de ce terme. La notion de vice est présente dans la traduction d'Érasme et dans celle de la Reine Élisabeth, mais c'est véritablement dans le texte d'Amyot qu'elle s'impose et qu'elle se généralise. Amyot ancre son discours dans le strict domaine moral, dans la psychologie et non dans la physiologie, pourrait-on dire. Dans l'abolition de cette

¹⁶ Plutarque, *Œuvres morales*, trad. J. Amyot, 64h.

¹⁷ *Ibidem*, 66b.

¹⁸ *Ibidem*, 65e.

¹⁹ Voir Plutarque, *De la curiosité*, 521a.

image du mal corporel, on pourrait voir un effort de rationalisation, une minimisation de la portée alarmiste et catastrophique du discours de prédication²⁰. L'effort accompli par Amyot est contrarié dans l'édition Goulard²¹. Le sommaire et les manchettes qui agrémentent le texte de Plutarque traduit par Amyot inscrivent en effet le traité sur la curiosité dans le discours contre les concupiscences²². Le lexique, étranger au texte d'Amyot, témoigne d'une condamnation virulente et fait écho aux sermons fustigeant la *miseria hominis* : le ton adopté rappelle celui du *debellator* et la visée recherchée semble relever du *flectere*. Qui plus est, dans son sommaire, Goulard, soucieux de cohérence et d'organisation, place le traité dans la continuité de celui qui le précède et qui est consacré à la colère : il s'emploie à établir des liens, quelque peu forcés, entre ces deux traités et par là entre les « passions » dont ils traitent respectivement. Cette proximité a pour conséquence une notable stigmatisation de la curiosité : le danger qu'elle présente est souligné ; à l'instar de la colère devenue sa jumelle, elle est rangée au nombre des fureurs.

LES UTILISATIONS DU TRAITÉ DE PLUTARQUE CHEZ ÉRASME ET RABELAIS : DE LA ΠΟΛΥΠΡΑΓΜΟΣΥΝΗ À LA PHILAUTIA

Nous ne prétendons pas à l'exhaustivité dans cette étude de la réception du traité de Plutarque. Il s'agit simplement pour nous d'aborder quelques cas notables pour faire apparaître certains traits saillants dans l'interprétation de ce texte. Cette dernière est essentiellement morale, comme en témoignent les emprunts qu'en font Érasme et Rabelais. Érasme le convoque dans les *Adages*, notamment dans le développement, relativement long, qui accompagne l'adage 585 *Aedibus in nostris quae prava aut recta geruntur* (« Tout ce qu'il a pu survenir en notre palais de maux et de bonheurs »)²³. Du traité de Plutarque, Érasme extrait, d'une part, une définition de la *πολυπραγμοσύνη*, « le plaisir d'apprendre les maux d'autrui²⁴ », d'autre part ce qui s'apparente à un *exemplum fabulosum*²⁵, les personnages des *Lamies* relevant de la mythologie populaire et présentés comme des allégories du *πολυπράγμων*. Cet *exemplum fabulosum* est encore repris par Érasme dans l'ouvrage qu'il intitule *Christiani matrimoni institutio*. Il semble donc l'intéresser au premier chef : sans doute

²⁰ L'*ἐπιχαιρεκακία* du texte grec, notion qui n'est pas sans poser des problèmes de traduction, est aussi qualifiée de *πάθος* (*πάθει... ἐπιχαιρεκακίας*). Érasme traduit par *morbo gaudendi de malis aliorum* et la Reine Élisabeth par *disease that Joys at others harms*. À nouveau, ils donnent pour équivalent au *πάθος* un terme signifiant la maladie. Amyot, à cet endroit du texte, ne traduit pas *πάθος* par « vice », mais choisit le terme « malheureté ». Ici Amyot retrouve un ton de prédicateur qui cherche à mettre en garde son auditoire.

²¹ Plutarque, *Œuvres morales*, trad. J. Amyot avec un sommaire et des annotations de S. Goulard, Paris, F. Gueffier, 1616. La première « contrefaçon » de Goulard date de 1581.

²² Voici les premières lignes du sommaire rédigé par S. Goulard : « Le précédent traité a fait voir de combien de maux la colère est cause, et enseigné les moyens de s'en garantir. Maintenant Plutarque combat un autre vice non moins dangereux et penchant à une extrémité opposée : car la colère ôte tellement l'usage de la raison durant son accès, que la colère et le furieux (*sic*) ne diffèrent que d'intervalle de temps : mais la curiosité se masquant du nom de sagesse et habileté d'esprit, est (à vrai dire) une fureur convertie qui porte l'être curieux hors de soi-même pour ramasser de toutes parts les ordures d'autrui, puis les rapporter dedans soi et en faire magasin pour s'infecter soi-même le premier, puis les autres, comme la malignité, les sottises, détractions et calomnies des curieux le montrent assez ».

²³ Pour les *Adages*, nous utilisons l'édition bilingue parue aux Belles Lettres sous la direction de Jean-Christophe Saladin : Érasme, *Les Adages*, Paris, Les Belles Lettres [Le Miroir des Humanistes], 2011, 5 volumes. L'adage 585 se trouve dans le volume 1 aux pages 463-464.

²⁴ *Φιλομαθεία ἀλλοτρίων κακῶν* (Plutarque, *De la curiosité*, 515d) et, dans la traduction latine d'Érasme, *studium aliena mala cognoscendi* (Érasme, *Opera omnia*, p. 291, l. 20-21).

²⁵ Sur le procédé rhétorique de l'*exemplum*, les différentes formes qu'il peut prendre et les emplois qu'Érasme recommande d'en faire, voir le *De lingua* et le *De copia verborum et rerum*. Voir aussi l'article de Franz Bierlaire consacré à la théorie et la pratique de ce procédé par Érasme : F. Bierlaire, « L'*exemplum* chez Érasme : théorie et pratique », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, année 1995, vol. 107-2, p. 525-549.

la forme lui plaît-elle, sans doute aussi exprime-t-il pour lui la « quintessence » de la *πολυπραγμοσύνη* traitée par Plutarque. C'est aussi ce que retire Rabelais de l'opuscule de Plutarque lorsqu'il en fait mention dans le *Tiers Livre*. Mais, nous le verrons, le passage du roman où il en est question est très largement tributaire des *Adages* d'Érasme. Aussi traiterons-nous conjointement des relectures érasmienne et rabelaisienne du traité de Plutarque.

En conformité avec l'exposé développé par Plutarque, Érasme propose une lecture socratique de la *πολυπραγμοσύνη* : comme chez Plutarque, ce vice est opposé aux préceptes de Socrate et la condamnation qui en est faite est placée sous son patronage. Ainsi, l'adage 585 est attribué à Socrate ; et, dans le développement cohérent d'un point de vue thématique que sont les *Adages*, celui qui nous préoccupe conduit, au terme d'une progression, au *Nosce teipsum* (« Connais-toi toi-même ») qui constitue l'adage 595. Rabelais, dans un raccourci saisissant, suit Érasme dans cette lecture et condense l'ensemble formé par les adages 585-595 dans un même développement, attribué à Panurge – un Panurge visiblement lecteur assidu des *Adages* – qui s'insurge contre Her Trippa²⁶. Toutefois, chez Érasme, la figure de Socrate se mêle à celle de Diogène et le philosophe cynique finit par l'emporter puisqu'une autre mention en est faite, peu avant l'introduction de la fable des Lamies et la définition plutarquienne de la *πολυπραγμοσύνη*²⁷. Cette rencontre de Diogène et de Socrate autour de la curiosité s'explique par le cheminement au terme duquel Érasme introduit la référence au traité de Plutarque qui nous préoccupe. De fait, le sens qu'il confère d'abord à l'adage qu'il commente est celui d'un rejet des spéculations métaphysiques et des recherches physiques pour se concentrer sur l'éthique ; ce passage d'un centre d'intérêt à l'autre est donné, selon une idée largement répandue à la Renaissance, comme imputable à Socrate. Mais la lecture de Diogène Laërce, auteur que pratique Érasme, nous enseigne que c'est aussi la marque de la philosophie cynique. Par ce contexte d'introduction, la *πολυπραγμοσύνη* plutarquienne est d'abord assimilée à la *discendi cupiditas*. Du reste, une citation empruntée à un autre traité de Plutarque, *Les Préceptes de santé*, précède les références au traité *De la curiosité* et va dans le sens d'une condamnation des recherches intellectuelles pour se concentrer sur la formation de soi. À nouveau, Érasme semble assimiler, dans la personne de Plutarque, condamnation de la curiosité intellectuelle et de la curiosité mondaine. Cette dernière surgit dans le développement d'Érasme par la référence faite, sans transition ni lien explicite, au personnage d'Olus objet des critiques de Martial. S'opère donc conjointement le passage à la curiosité mondaine et à la veine satirique. Avec Olus nous sommes en effet ramenés au niveau très humain où se situe la *πολυπραγμοσύνη* décriée par Plutarque. La référence à son traité est introduite dans la continuité, précédée néanmoins d'une nouvelle mention de Diogène le Cynique.

²⁶ Rabelais, *Le Tiers Livre*, Paris, La Pochothèque, chap. XXV. C'est plus particulièrement à la page 701 que l'intertextualité avec le texte de Plutarque est à l'œuvre.

²⁷ La référence à Diogène n'est pas reprise par Rabelais dans le passage du *Tiers Livre* que nous mentionnons. Mais il faut noter que Socrate n'est pas non plus cité : Rabelais, qui fait ici parler Panurge, mentionne le « connais-toi toi-même » comme « premier trait de la philosophie » sans le rattacher à aucune figure. On se souvient cependant que si Socrate est la figure tutélaire du *Gargantua* par la mention qui en est faite dans le prologue, Diogène est celle qui patronne le *Tiers Livre* en supplantant Socrate dans le prologue du roman. L'intertexte érasmien pour ce passage du *Tiers Livre* pourrait montrer que les deux philosophes se rejoignent dans le « connais-toi toi-même » qui, comme on le sait, est une sorte de fil directeur du roman et de l'initiation à laquelle est soumis Panurge. Michael Screech a noté la présence en creux de Diogène dans ce passage du *Tiers Livre* par l'intertexte érasmien. Nous le corrigeons cependant quand il affirme qu'Érasme prétend que Diogène le Cynique stigmatisait les égoïstes en les comparant à Lamia (voir M. Screech, *Rabelais*, Paris, Gallimard [Tel], 1992 pour la traduction française, p. 310). La référence qu'Érasme prête à Diogène n'est pas celle de Lamia, mais celle de l'adage qu'il commente.

Ainsi s'opère un passage de Socrate à Martial qui traduit un passage de la curiosité comprise comme *discendi cupiditas* à la curiosité comprise comme *studium aliena mala cognoscendi*, ou pour le dire dans la terminologie que nous avons mise en place de la curiosité intellectuelle à la curiosité mondaine. Et il semble que l'association Diogène-Plutarque assure le lien et la continuité entre les deux formes de curiosité : tous deux montrent la manière dont Érasme englobe dans une même critique et sous une même bannière curiosité intellectuelle et curiosité mondaine²⁸.

La conjonction de ces deux formes de curiosité se retrouve dans le *Tiers livre* à propos du passage qui nous intéresse pour les références qu'il fait au traité de Plutarque à travers la figure de Lamie. Fidèle à Érasme, Rabelais associe aussi Lamie à l'Ollus²⁹ de Martial. C'est du reste sur cette figure que Panurge ouvre les reproches qu'il adresse à Her Trippa. Cette référence introductive situe les invectives de Panurge au niveau de la curiosité mondaine, c'est pour ce vice qu'est blâmé Her Trippa qui serait, d'après le personnage auquel Rabelais délègue la parole, « le vray Ollus de Martial, lequel tout son estude adonnoit à observer et entendre les maux et miseres d'aultruy³⁰ », où l'on retrouve la définition de la curiosité proposée par Plutarque dans la traduction qu'en donne Érasme en latin. Toutefois, le personnage auquel s'applique la critique de Panurge réunit les deux formes de curiosité : Panurge le taxe de curiosité mondaine, mais Her Trippa est aussi une figure de la curiosité intellectuelle. Son nom le donne comme une représentation burlesque de Cornelius Agrippa³¹, ce que confirme la présentation qui en est faite par Panurge au début du chapitre où il est introduit :

Bien sçay je que luy [il s'agit d'Her Trippa] un jour parlant au grand Roy des choses celestes et transcendentes, les lacquais de court, par les degrez, entre les huys, sabouloient sa femme à plaisir, laquelle estoit assez bellastre. Et il voyant toutes choses ætherées et terrestres sans bezicles, discourant de tous cas passez et præsens, prædisant tout l'advenir, seulement ne voioit sa femme brimballante, et oncques n'en sçeut les nouvelles³².

La réunion des deux passages montre que l'aveuglement d'Her Trippa sur ses affaires domestiques est imputable non seulement aux soins qu'il porte aux « maux et misères d'autrui » comme l'Ollus de Martial, mais encore à ses recherches occultes et à son intérêt pour les disciplines intellectuelles. Comme chez Érasme, curiosité intellectuelle et curiosité mondaine sont englobées dans une même critique.

La relecture de la *πολυπραγμοσύνη* plutarquienne que propose Érasme s'opère encore

²⁸ C'est véritablement Plutarque qui fait le pont entre les deux formes de curiosité. De fait, la référence à l'Ollus de Martial, figure de la curiosité mondaine, est autorisée par le commentaire auquel donne lieu la citation extraite du traité de Plutarque *Les Préceptes de santé* : les objets de l'enquête dont il faut se détourner pour se centrer sur soi sont définis de manière indéterminée par les adjectifs substantivés au neutre pluriel *externa atque aliena* (« ce qui est extérieur et étranger »). Dans son indétermination, l'expression peut aussi bien renvoyer à l'univers, ou plus largement aux disciplines intellectuelles, qu'à ce qui se passe chez les voisins. Dans la suite, l'expression est ainsi reprise et précisée sous la forme *aliena mala*. Par ailleurs, si la première mention de Plutarque permet d'introduire la référence à Ollus, et par là la curiosité mondaine, la seconde mention du philosophe de Chéronée vient clore le développement sur la curiosité mondaine en proposant une définition du vice dont fait preuve Ollus : l'adjectif *curiosissimus* qui sert à définir le personnage de Martial fait écho au *curiositatem*, traduction de *πολυπραγμοσύνη*, qu'Érasme définit grâce à Plutarque.

²⁹ Ce nom, orthographié « Ollus » chez Martial, se trouve sous la forme « Ollus » chez Rabelais.

³⁰ Rabelais, *Le Tiers Livre*, p. 699, l. 42.

³¹ Voir M. Screech, *Rabelais* : « “Her Trippa” est un jeu de mots sur le nom du mage allemand Henri Corneille Agrippa, auteur d'un livre très connu : *De occulta philosophia libri tres*, ainsi que de commentaires sur l'art de Raymond Lulle – cet “art de Lullius” condamné par Gargantua dans *Pantagruel* » (p. 309).

³² Rabelais, *Tiers Livre*, chapitre XXV, p. 697-699, l. 6-12.

par l'intertexte biblique, plus particulièrement évangélique, auquel il mêle les références empruntées au traité de Plutarque. Présente dans les *Adages*, cette lecture évangélique de la *πολυπραγμοσύνη* est surtout visible dans le *Christiani matrimonii institutio*, comme pouvait le laisser supposer le titre de cet opuscule³³. Rabelais, en suivant les *Adages*, propose aussi cette interprétation de la *πολυπραγμοσύνη*. La notion se trouve dès lors quelque peu dévoyée du sens qu'elle revêt chez Plutarque, sa condamnation rejoint les préceptes du Christ et intègre le « *credo* » du courant évangélique. Si l'adage 585 dans lequel se trouve consignée la référence aux Lamies empruntée à Plutarque conduit au « Connais-toi toi-même », c'est au terme d'un cheminement qui passe, entre autres étapes, par l'adage 591 inspiré de l'évangile de Matthieu *Festucam ex alterius oculo ejicere* (« Enlever la paille de l'œil d'autrui »)³⁴. Et dans la synthèse de cette portion des *Adages* qu'opère Rabelais à travers le réquisitoire contre la curiosité d'Her Trippa placé dans la bouche de Panurge, la référence aux Évangiles précède immédiatement l'introduction du « Polypragmon que décrit Plutarque »³⁵. Si l'adage emprunté à l'évangile de Matthieu est absent de l'opuscule sur le mariage chrétien, ce texte d'Érasme associe cependant l'évocation des Lamies puisée chez Plutarque à des références chrétiennes. En effet, l'acuité du regard du curieux pour voir les défauts d'autrui est comparée à « l'œil du Pharisien injuste et partial » et est opposée à « l'œil de colombe, innocent et évangélique³⁶ ». L'intertexte néotestamentaire influe sur l'interprétation du vice décrié. Au contact de ces références, la *πολυπραγμοσύνη* est moins conçue comme une *φιλομαθεία* que comme une marque de *philantia*, cet amour de soi qui est aussi aveuglement sur soi³⁷. L'adage 591 s'ouvre ainsi sur une condamnation de la *philantia* et c'est à travers elle que s'établit le lien entre l'adage d'inspiration évangélique et ceux puisés chez les auteurs antiques³⁸. L'accent est mis, moins sur l'intérêt porté à autrui, que sur le manque de lucidité dont le curieux fait preuve à son propre égard. De là l'importance donnée par les humanistes au « Connais-toi toi-même » comme envers de la *πολυπραγμοσύνη* et véritable remède contre ce vice. C'est en effet cette lecture qui justifie les références au traité de Plutarque, et plus généralement à la *πολυπραγμοσύνη*, dans le *Tiers Livre* : ce qui est visé, c'est en effet la *philantia*, et du reste moins celle d'Her Trippa que celle de Panurge auquel convient l'ensemble des reproches qu'il adresse au « mage » qu'il est venu consulter³⁹. Dans

³³ Pour le texte, nous étudions l'édition suivante : Érasme, *Opera omnia Desiderii Erasmi Rotterdami*, V, 6, ASD, 2008.

³⁴ L'adage reprend le discours évangélique du Christ tel qu'il est rapporté dans l'évangile selon Saint Matthieu (7, 1-5). Pour le texte d'Érasme, voir Érasme, *Les Adages*, p. 466-467.

³⁵ « Il ne sçait le premier trait de philosophie, qui est CONGNOIS TOY, et, se glorifiant veoir un festu en l'œil d'aulytruy, ne void une grosse souche laquelle luy poche les deux œilz. C'est un tel Polypragmon que descript Plutarque » (Rabelais, *Le Tiers Livre*, p. 701, l. 50-53).

³⁶ « *Verum hic adhibendus est columbinus ille simplex et evangelicus oculus, non ille pharisaicus, iniquus et inaequalis* » (« Il faut appliquer là ce regard de colombe, simple et évangélique, et non celui du pharisien, injuste et partial », Érasme, *Opera omnia*, V, 6, p. 190, nous traduisons).

³⁷ Sur la notion de *philantia*, voir l'*Éloge de la folie* et, dans les *Adages*, l'adage 292 *Philantoi*. En se référant à Horace, Érasme la définit comme « amour aveugle de soi » (*Caecus amor sui*).

³⁸ « *Hanc humani ingenii caecam filautivan non solum poetarum litterae, verum etiam Evangelicae neque enim gravabuntur in hunc citari ordinem notarunt, cum aiunt quosdam esse, qui festucam videant in oculo fratris, in suo trabem non vident, id est aliorum vel minimis vitiis offenduntur, suis et maximis blandiuntur* » (« Cet aveuglement de la nature humaine appelé *philantia* [= vanité] ne se voit pas seulement chez les poètes mais aussi dans les Évangiles (et il n'y a rien qui s'oppose à ce qu'ils soient cités ici) où il est écrit que certains voient « la paille dans l'œil de leur frère mais ne voient pas la poutre qu'ils ont dans le leur », c'est-à-dire qu'ils sont offensés par les plus petites fautes d'autrui, mais qu'ils regardent avec indulgence leurs défauts si grands soient-ils », Érasme, *Les Adages*, vol. 1, p. 466, nous traduisons).

³⁹ Sur cette lecture de ce passage du *Tiers Livre*, voir M. Screech, *Rabelais*, p. 310-312. Il faut noter que le « CONGNOIS TOY » socratique « trône », inscrit en majuscules, au centre du réquisitoire de Panurge, encadré d'une part par la référence à Ollus puisée chez Martial, d'autre part par la référence à Lamie puisée chez

cette lecture proposée, le *πολυπράγιων* est un être moins préoccupé des autres que de soi, et l'intérêt qu'il porte aux autres n'est qu'une forme de divertissement, au sens pascalien mais sans la dimension métaphysique, qui lui masque les défauts dont il est personnellement atteint. Les humanistes développent ainsi ce qui n'est qu'une notation incidente dans le traité de Plutarque.

Le texte de la *Christiani matrimonii institutio* prolonge cette lecture évangélique du traité de Plutarque et l'enrichit en proposant un remède à la *πολυπραγμοσύνη* qui fait appel à la charité chrétienne et qui s'inscrit dans la filiation de Saint Paul. La stigmatisation de la *philautia* reste présente dans ces propos d'Érasme relatifs aux relations qui s'instaurent entre les époux et à la manière dont l'époux doit considérer celle qui lui a été donnée pour femme. Il invite l'époux à se connaître lui-même au lieu de focaliser son attention sur les « tares » dont peut souffrir sa conjointe⁴⁰. Dans la lignée de l'adage 585, la fable des Lamies est utilisée pour montrer les erreurs d'appréhension dont est passible le *πολυπράγιων*⁴¹. Érasme construit son texte sur une série d'antithèses qui soulignent les inversions commises entre vices et vertus, défauts infimes et défauts d'importance. La curiosité devient moins un intérêt malsain pour ce qui se passe chez autrui qu'un défaut de jugement : les expressions relatives au sens de la vue, et plus généralement celles relatives à des perceptions sensorielles, sont de simples métaphores pour exprimer ces fautes de jugement. De fait, les verbes *caecutire* et *hallucinari* employés par Érasme pour décrire les perceptions faussées du *pharisaicus oculus* sont explicités dans un adage, proche de celui qui mentionne les Lamies, l'adage 581 *Odorari ac similes aliquot metaphorae* (« Flairer et d'autres métaphores de ce type ») : Érasme précise le sens métaphorique des expressions faisant intervenir le sens de l'odorat, puis de celles qui font intervenir le sens du goût avant d'en venir à celles qui utilisent le sens de la vue :

A visu item multae ducuntur metaphorae [...]. Caecutire, hallucinari pro falli iudicio.

Beaucoup de métaphores viennent aussi de la vue [...]. Voir trouble (*caecutire*), halluciner (*hallucinari*) pour dire qu'on a le jugement faux⁴².

Cette interprétation métaphorique du sens de la vue permet d'opérer le passage de la *πολυπραγμοσύνη* à la *philautia* : l'aveuglement sur soi en quoi consiste ce dernier vice est à comprendre dans le même sens métaphorique⁴³. La « nouveauté » introduite par Érasme

Plutarque. La structure d'ensemble est celle d'un miroir, les deux références à la *πολυπραγμοσύνη* se font face et renvoient comme image le précepte delphique.

⁴⁰ Les recommandations d'Érasme seraient fort profitables à Panurge et l'écho entre le texte d'Érasme et celui de Rabelais est manifeste. Ces deux textes montrent du reste qu'Érasme et Rabelais usent de la *πολυπραγμοσύνη* plutarquienne dans un contexte relatif au mariage. Sans doute cela s'explique-t-il par l'autorité que constitue Plutarque en matière de relations conjugales. On sait en effet qu'il est l'auteur de *Préceptes conjugaux*, abondamment lus, traduits, et utilisés à la Renaissance.

⁴¹ « Ad ea quae procul absunt lynceus ac perspicax, ad proxima lusciosus ; quales feruntur oculi Lamiarum quae domi nec ea vident in quae impingunt, foris nihil tam abstrusum quod non perspiciant » (« Œil de lynx et vue perçante pour ce qui est loin, myope pour ce qui est proche ; telles sont, raconte-t-on les yeux des Lamies : chez elles, elles ne voient pas les objets dans lesquels elles se cognent, à l'extérieur il n'y a rien d'assez dissimulé pour échapper à leur regard » (Érasme, *Opera omnia*, V, 6, p. 190-191, nous traduisons).

⁴² Érasme, *Les Adages*, vol. 1, p. 461.

⁴³ Ainsi la fable des Lamies s'offre comme un véritable apologue reposant sur des allégories à « décrypter » : aux yeux dont la présence traduit une hyper lucidité et l'absence un aveuglement métaphorique, il faut ajouter les allégories du « chez soi » (*domi*) et du « à l'extérieur » (*foras*) : la première désigne ce qui nous concerne en propre (*sua mala*), la seconde ce qui concerne les autres (*aliena mala*). La fable empruntée à Plutarque rejoint alors le discours du Christ qui s'exprime par paraboles. Cette forme n'est sans doute pas étrangère à l'intérêt que lui porte Érasme.

dans cet ouvrage sur le mariage se situe dans l'attitude inverse à cette *philantia*, celle qu'il préconise à l'époux chrétien. S'il exige de lui un jugement impartial à son propre égard (*propriorum malorum iudex iniquior*), il l'invite à fermer les yeux sur certains vices de ses proches, sa femme en l'occurrence (*ad quaedam proximi vitia connivens*), à en juger d'autres avec bienveillance (*quaedam benigne interpretans*), à en rendre d'autres moindres qu'ils ne sont (*quaedam elevans*)⁴⁴. Et cette attitude est donnée comme proprement chrétienne, ainsi que l'indique la formule qui introduit l'ensemble de ce passage⁴⁵ et comme le rappelle la suite du propos qui cite Saint Paul⁴⁶. Cet envers de la *πολυπραγμοσύνη* devient alors gage de concorde entre des êtres différents par nature⁴⁷, concorde au sein du couple, puisque c'est ce dont il est question dans le texte d'Érasme, mais plus largement dans les sociétés humaines. De fait, la référence paulinienne est empruntée à un passage où l'apôtre plaide pour la concorde entre les membres de la communauté chrétienne dont il montre à la fois l'unité et la diversité. Qui plus est, l'invitation lancée par Érasme dans ce traité sur le mariage rejoint un autre adage, *Mores amici noveris, non oderis* (1496, « Connais les défauts de tes amis, mais ne les hais pas ») : l'adage reconduit au niveau des amis les recommandations données aux époux ; et, dans le développement qu'il lui consacre, Érasme opère une synthèse entre la lucidité nécessaire à l'égard des défauts d'autrui et la bienveillance tout aussi indispensable à l'égard de ces mêmes défauts. Il souligne en effet que cette attitude charitable est le ferment du lien social :

Non nosse amici vitia est hominis parum diligentis quos diligit ; odisse parum civilis. Noscenda sunt, ut aut corrigas, aut certe minuas, at non sic ut ob ea videris amicum odisse, siquidem nulli futurus est amicus, qui nihil vitiorum in amico ferre possit.

Ne pas connaître les défauts de ses amis est le signe d'un homme qui n'a pas choisi ceux qu'il aimerait ; les haïr constitue un manque de *sens social*. Il faut les connaître, soit pour les corriger, soit pour les atténuer, tout du moins, mais pas au point de paraître haïr son ami, puisqu'il n'aura nul ami, celui qui ne pourrait supporter aucun des défauts chez son ami⁴⁸.

Ainsi s'opère autour de la *πολυπραγμοσύνη*, un passage du plan éthique au plan politique. Le lien entre ces deux plans, autorisé par cette notion empruntée à Plutarque, est encore mieux marqué dans l'utilisation qu'en propose Montaigne.

RELECTURE DE LA POLYPRAGMOSUNE PLUTARQUIENNE DANS LES *ESSAIS* DE MONTAIGNE : LECTURE ÉTHIQUE ET POLITIQUE, ENTRE VICIES ET VERTUS.

Les *Essais* font un usage assez abondant du traité de Plutarque consacré à la *πολυπραγμοσύνη* dont ils reprennent plusieurs passages. Surtout, dans les *Essais*, la notion est déployée sur différents plans : le plan intellectuel – il s'agit alors de la *discendi cupiditas* –, le plan de la philosophie morale, mais encore celui de la politique, et même celui de

⁴⁴ « *Huic longe diversus est oculus ille bonus et columbinus, ad quaedam proximi vitia connivens, quaedam benigne interpretans, quaedam elevans, propriorum malorum iudex iniquior* » (« L'œil bienveillant de la colombe est aux antipodes : il se ferme sur les défauts d'un proche, en juge d'autres avec bienveillance, en rehausse d'autres, se montre juge impartial de ses propres défauts », Érasme, *Opera omnia*, V, 6, p. 191, nous traduisons).

⁴⁵ « *Hic erit christiani candoris* » (« ce sera le propre d'une candeur chrétienne », Érasme, *ibid.*, p. 190, nous traduisons).

⁴⁶ « *Sic Paulus nos docuit membris nostri corporis minus honestis plus addendum honoris* » (« Ainsi Saint Paul nous apprend à rendre plus honorables les membres de notre corps qui sont les moins honnêtes », *ibid.*, p. 191, nous traduisons). Érasme cite ici un passage de la première Épître aux Corinthiens (I, 12, 23).

⁴⁷ « *Ubi tales adsunt oculi non facile pariet dissidium inaequalitas* » (« Avec de tels yeux, la différence ne se fera pas aisément mère de discorde », Érasme, *Opera omnia*, V, 6, p. 191, nous traduisons).

⁴⁸ Érasme, *Les Adages*, volume 2, p. 319, nous soulignons.

l'esthétique. Contrairement à ses prédécesseurs, Érasme et Rabelais, Montaigne ne relève pas la fable des Lamies. C'est le signe d'une interprétation renouvelée de la notion, c'est aussi le signe d'un intérêt porté par Montaigne à une autre forme que celle de la fable, de l'*exemplum fabulosum*. De fait, les emprunts à ce traité de Plutarque – mais on pourrait le dire plus généralement de l'ensemble des références empruntées à Plutarque – se signalent par la forme qu'ils prennent : il s'agit essentiellement d'anecdotes historiques, plus ou moins développées, qui peuvent prendre la forme de « saynètes » par les échanges au discours direct auxquels elles donnent lieu. Elles voisinent alors avec l'apophtegme. Dans tous les cas, il y a une inscription dans des circonstances particulières, dans le contingent. C'est sans doute pour cette inscription, que n'autorise pas la fable, que les anecdotes intéressent Montaigne. Nous verrons en effet que cette forme, par la contingence qui la caractérise, entre en relation avec la lecture de la *πολυπραγμοσύνη* que propose Montaigne.

Placée sur le plan de l'éthique, la notion de *πολυπραγμοσύνη* retrouve, chez Montaigne, le « connais-toi toi-même » socratique mais sous une forme assez particulière qui est celle d'une conscience morale, d'un tribunal intérieur devant lequel il nous impose de faire comparaitre tous nos agissements. C'est, nous semble-t-il, cette conscience morale, impérieuse et exigeante, qui unifie les différentes références qui sont faites à la *πολυπραγμοσύνη*. C'est dans tous les cas dans cette perspective, selon nous cohérente, que nous traiterons le réseau d'emprunts au traité de Plutarque qui se tisse dans les *Essais*.

Les références au traité *De la curiosité* intégrées au premier livre des *Essais* traitent la *πολυπραγμοσύνη*, non comme une forme de curiosité mondaine, mais comme ce qui s'apparente à une *discendi cupiditas* ; et par là Montaigne détourne le propos de Plutarque⁴⁹. En effet, il intègre, en dissimulant son emprunt, une sentence extraite du traité pour stigmatiser, au chapitre 32 du livre I des *Essais*, l'orgueil de ceux qui osent juger des ordonnances divines⁵⁰ :

[A] Il se faut contenter de la lumière qu'il plaît au Soleil nous communiquer de ses rayons ; et, qui eslevera ses yeux pour en prendre une plus grande dans son corps mesme, qu'il ne trouve pas estrange si, pour la peine de son outrecuidance, il y perd la veüe. [C] « *Quis hominum potest scire consilium dei ? aut quis poterit cogitare quid velit dominus ?* »⁵¹

Là où Érasme et Rabelais, ce dernier suivant de près l'interprétation de son aîné, associent les références à la *πολυπραγμοσύνη* plutarquienne à des préceptes évangéliques, Montaigne les mêle aux recommandations des livres sapientiaux. Il n'invite pas à la charité chrétienne, mais nous donne une leçon d'humilité. Sa lecture est moins paulinienne qu'augustinienne et rejoint les condamnations de la curiosité comprise comme *discendi*

⁴⁹ Il ne se produit pas même, comme chez Érasme et Rabelais, une confusion entre curiosité mondaine et curiosité intellectuelle, mais bien une condamnation exclusive de cette dernière forme de curiosité bien que ce ne soit pas exactement de cela dont il s'agit.

⁵⁰ C'est en effet le propos du chapitre comme en témoigne le titre « Qu'il faut sobrement se mesler de juger des ordonnances divines ».

⁵¹ Montaigne, *Les Essais*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1999 (3^e édition), p. 216-217. La citation latine, ajoutée en strate C, signifie : « Qui, parmi les hommes, peut connaître les desseins de Dieu, ou qui peut imaginer ce que veut le Seigneur ». Elle est empruntée à l'*Ancien Testament* (*Sagesse*, IX, 13). Nous reproduisons le texte de Plutarque, auquel est emprunté ce qui précède, dans la traduction d'Amyot, puisque c'est le texte que lit Montaigne : « car ceux qui ne se contentent pas de la lumière abondante des rayons du Soleil, qui s'espandent si clairement sur toutes choses, ains veulent à plein fond regarder le cercle mesme de son corps, en osant se promettre qu'ils penetreront sa clarté, & entreront des yeux à force au beau milieu, ils s'aveuglent » (Plutarque, *Œuvres morales*, trad. J. Amyot, 64f). Cette remarque intervient dans un passage où Plutarque traite du danger qu'il y a pour les curieux à pénétrer les secrets des grands. Comme le note Goulard en manchette du texte d'Amyot, il s'agit là d'une « similitude ».

cupiditas. Ce passage du premier livre des *Essais* rejoint ainsi la visée poursuivie dans « l'Apologie de Raimond Sebond », chapitre dans lequel Montaigne entreprend de rabattre les prétentions dont l'homme se targue au motif de la raison dont il est doté, où il entreprend d'abattre ce « cuider ». Or la « curiosité » décrite dans le passage emprunté à Plutarque est définie comme une « outrecuidance⁵² » : le terme est à prendre au sens strict, penser outre, penser au-delà des bornes qui nous sont prescrites. Dans ce chapitre, Montaigne nous invite, en effet, à restreindre nos jugements à un strict niveau humain. Il réproouve les considérations métaphysiques, plus particulièrement les interprétations que l'on peut faire de tout ce qui arrive de bien et de mal en ce monde en terme de volontés divines. Il montre les dangers de tels raisonnements, notamment les conséquences néfastes qu'ils peuvent avoir sur la foi, et surtout l'imposture en quoi ils consistent. C'est cette imposture qui préoccupe ici Montaigne, plus que l'oubli de soi auquel conduisent de telles conjectures. Si ce trente-deuxième chapitre du premier livre des *Essais* entre en résonance avec « l'Apologie de Raimond Sebond », il nous semble aussi devoir être lu en parallèle avec l'avant-dernier chapitre de ce même premier livre, « Des prières ». Il y a en effet cohérence de propos puisqu'il s'agit à nouveau, dans le chapitre I, 56, de notre commerce avec Dieu : le discours porte non plus sur les intentions que nous prêtons à Dieu en jugeant des événements mais des requêtes que nous lui adressons et du pardon que nous lui demandons dans nos prières. Et Montaigne de montrer à nouveau que nous en usons avec imposture : il nous renvoie à notre conscience avant d'en appeler à Dieu⁵³. Il est hypocrite et trop facile de s'en remettre à Dieu pour ce qui devrait être affaire de conscience personnelle. Et cet appel à la conscience personnelle se retrouve, comme nous le disions, dans les autres références au traité de Plutarque sur la *πολυπραγμοσύνη*, à commencer par celle qui est sans doute la plus développée puisqu'elle occupe un chapitre entier, le quatrième du livre II, « À demain les affaires »⁵⁴.

Ce chapitre des *Essais* traite plus directement de la curiosité, et notamment de la curiosité mondaine. Montaigne reprend à l'opuscule de Plutarque une anecdote relevant du témoignage – Plutarque l'inscrit en effet dans sa « biographie » et raconte à travers elle un fait auquel il a assisté et d'une certaine façon pris part – qui met en scène un personnage prénommé Rusticus et donné par le philosophe grec comme un modèle à suivre pour se prémunir de la curiosité. S'il y a anecdote, c'est parce que l'emprunt que Montaigne fait à Plutarque se signale par son inscription dans des circonstances particulières : il prend la forme d'un récit singulier comme en témoignent l'emploi du passé simple, le prénom qui identifie le personnage principal, les précisions sur le cadre spatio-temporel⁵⁵. Cette inscription dans des circonstances caractérise non seulement le récit mais encore le cadre qui l'introduit, le plan de la narration. Montaigne rapporte l'anecdote plutarquienne en l'insérant par la formule : « j'estois à cett'heure sur ce passage ». La notation temporelle assortie de l'adjectif démonstratif à valeur déictique relie ce récit et le commentaire auquel il

⁵² Le terme est ajouté par Montaigne. Comme on peut le constater, il ne figure pas dans le texte de Plutarque traduit par Amyot.

⁵³ Voir, entre autres exemples : « [A] Sa [celle de Dieu] justice et sa puissance sont inseparables. Pour neant implorons nous sa force en une mauvaise cause. Il faut avoir l'ame nette, au moins en ce moment auquel nous le prions, et deschargée de passions vitieuses » (Montaigne, *Les Essais*, p. 319). Et quelques lignes plus bas : « [C] Quelle prodigieuse conscience se peut donner repos, nourrissant en mesme giste, d'une société si accordante et si paisible le crime et le juge ? Un homme de qui la paillardise sans cesse regente la teste, et qui la juge tres-odieuse à la veüe divine, que dict-il à Dieu, quand il luy en parle ? » (*ibid.*).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 363-365.

⁵⁵ Si le récit n'est pas caractérisé par une datation absolue, il est inscrit dans le temps biographique de Plutarque (« une sienne declamation à Rome »). Cette manière de dater l'événement renforce encore son aspect contingent et singulier.

donne lieu à un moment de lecture particulier et contingent, aspect encore renforcé par le terme élu par Montaigne pour caractériser le texte auquel il se réfère, « ce passage⁵⁶ ». À la différence de la fable des Lamies qu'ont retenue Érasme et Rabelais et qui se présente comme un apologue à l'interprétation univoque, l'anecdote, par son inscription dans le contingent, se prête à plusieurs lectures qui varient selon les circonstances dans lesquelles les faits ont lieu ou dans lesquelles ils sont interprétés. Ainsi de l'attitude dont fait preuve Rusticus⁵⁷ : Montaigne commence par rejoindre Plutarque dans les louanges qu'il adresse au personnage et approuve son interprétation du fait comme une marque de la « gravité » de Rusticus. Mais, dans un deuxième temps, il propose une lecture négative d'une telle attitude qu'il qualifie, non plus de « gravité », mais de « nonchalance ». Pour témoigner des méfaits de cette nonchalance, il donne des exemples. De manière significative, il les puise chez Plutarque en soulignant l'origine commune des différents exemples qui composent son chapitre et qui proposent tantôt l'éloge, tantôt le blâme d'une même attitude⁵⁸. Le dispositif se complexifie encore par le texte ajouté en strate [B] et inséré entre l'interprétation de l'attitude de Rusticus en termes de « nonchalance » et les exemples qui en prouvent les méfaits : opérant un retour sur lui-même⁵⁹, Montaigne propose de cette nonchalance une lecture qui en fait une qualité plus qu'un défaut. Il « avoue », en se mettant en situation, sa propre nonchalance et clôt le paragraphe en se définissant en ces termes : « Jamais homme ne s'enquist moins et ne fureta moins ès affaires d'autrui ». En dépit de l'absence de termes évaluatifs, on reconnaît ici la peinture d'une qualité ; surtout on note des échos avec le propos de Plutarque : Montaigne se dépeint comme l'envers du *πολυπράγμων* objet de la critique du philosophe de Chéronée. Ainsi, dans un chapitre à la ligne ondoyante, l'attitude que Plutarque interprétait de manière univoque comme une résistance sage et louable à la curiosité, fait l'objet chez Montaigne d'interprétations divergentes et variables. Ces variations sont fonction des circonstances dans lesquelles les personnages adoptent l'attitude dépeinte : Montaigne évalue cette attitude en tenant compte du contexte. Et il pousse plus loin : il tient compte aussi du « cotexte ». En effet, il justifie l'interprétation que fait Plutarque de l'attitude de Rusticus en replaçant l'anecdote dans le « cadre textuel » au sein duquel l'insère le philosophe⁶⁰. Dès lors, l'attitude de Rusticus et son envers ne sont ni

⁵⁶ Pour le lecteur des *Essais*, le terme fait inévitablement écho à son emploi, dans une autre acception, au chapitre 2 du livre III, quand il s'agit pour Montaigne de définir l'objet de son discours et de son étude en soulignant la nature contingente : « Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage » (Montaigne, *Les Essais*, p. 805).

⁵⁷ Le personnage qui reçoit une lettre en pleine déclamation de Plutarque diffère l'ouverture et la lecture de ce courrier. Le philosophe loue cette attitude qu'il tient pour une forme de résistance à la curiosité, il l'oppose à l'empressement que l'on marque d'ordinaire à avoir des nouvelles, il invite le lecteur à suivre le modèle de Rusticus comme exercice pour se « guérir » de la curiosité.

⁵⁸ Les exemples donnés en contrepoint à celui de Rusticus sont d'une part celui de Jules César qui aurait pu échapper à la mort s'il avait lu un mémoire qu'on lui présenta peu de temps avant son assassinat, d'autre part celui d'Archias, tyran de Thèbes, qui remit à plus tard la lecture d'un courrier l'avertissant des menaces qui pesaient sur lui. Il prononça alors les mots qui donnent son titre au chapitre de Montaigne. Ces anecdotes sont introduites par la formule : « et ce mesme Plutarque m'a appris ».

⁵⁹ Ce retour de l'essayiste sur lui-même est préparé dans le paragraphe suivant où il est question de la nonchalance : en strate [B] également s'ajoute une incise qui indique un penchant naturel de Montaigne pour cette nonchalance : « Le vice contraire à la curiosité, c'est la nonchalance, [B] vers laquelle je penche évidemment de ma complexion ». Sur la curiosité et la nonchalance chez Montaigne, voir l'article de B. Boudou et N. Cernogora, dans le même volume.

⁶⁰ « De vray, estant sur le propos de la curiosité, et de cette passion avide et gourmande de nouvelles, qui nous fait avec tant d'indiscretion et d'impatience abandonner toutes choses pour entretenir un nouveau venu, et perdre tout respect et contenance pour crocheter soudain, où que nous soyons, les lettres qu'on nous apporte, il a eu raison de louer la gravité de Rusticus ». La longue proposition relative chargée de décrire la curiosité renvoie très directement au texte de Plutarque qui accompagne l'anecdote de Rusticus. Nous le citons dans la

des vices ni des vertus en eux-mêmes, leur interprétation est relative. Ce chapitre illustre la manière dont Montaigne, en sceptique, use de la « paradiastole » pour créer, comme l'a montré Terence Cave, une zone trouble dans les catégories éthiques⁶¹. Il clôt alors son chapitre en proposant, sur le sujet traité, une ligne de conduite subjective et relative : il donne comme particulière la morale qu'il définit en la rapportant à son opinion (« à mon opinion ») ; il pratique le *distinguo* pour envisager les cas où il convient de s'enquérir des nouvelles et ceux où, à l'inverse, cette attitude est condamnable : il sied de ne pas le faire pour servir l'intérêt d'autrui et ne pas rompre son plaisir ; il est malséant de ne pas le faire quand on ne ménage que son plaisir personnel et qu'on ne sert que son intérêt. Et dans cette prise en compte des motivations qui guident notre attitude, Montaigne retrouve l'opposition plutarquienne entre soi et les autres, mais il l'inverse en les plaçant sur un autre terrain. Toutefois, le dernier paragraphe vient battre en brèche cette morale relative : la soumission de la vie humaine à la fortune entrave l'élaboration de toute morale, aussi relative soit-elle. Au-delà des circonstances dans lesquelles chaque cas doit être examiné, ce qu'introduisent les anecdotes, c'est une part de hasard. C'est bien ce que souligne le prolongement dont Montaigne fait suivre l'anecdote de Rusticus : la « réussite » de sa gravité tient moins à la qualité dont il a fait preuve qu'au hasard. Et, pour le montrer, Montaigne réécrit l'histoire en imaginant d'autres circonstances, tout aussi fortuites, que celles qui ont prévalu dans la réalité :

car, recevant à l'improveu lettres et notamment d'un Empereur, il pouvoit bien advenir que le differer à les lire eust esté d'un grand prejudice.

Le choix que fait ici Montaigne du verbe « advenir » témoigne de sa volonté de montrer la part que joue le hasard – autre nom de la fortune – dans les choses d'ici-bas. Au terme du parcours accompli dans ce chapitre, les catégories morales semblent abolies, renvoyées à une indépassable relativité. L'attitude de Montaigne en matière de morale paraît relever de la casuistique. Pourtant Montaigne n'est pas un casuiste : la relativité et la contingence de ce monde n'abolissent pas les droits de la conscience ; c'est cette conscience qui maintient une éthique exigeante dans le flottement des valeurs morales. Le terme a surgi en effet au détour de l'« allongeaïl » : la « nonchalance » vers laquelle il penche « par complexion », ressaisie et intériorisée, est devenue une exigence éthique, et s'il refuse de céder à la curiosité, c'est parce qu'il s'en « fait conscience ». La fortune a beau « [maintenir] son droict » – et l'on notera le vocabulaire juridique –, elle n'empêche pas Montaigne de faire comparaître tous ses agissements devant le tribunal intérieur que constitue sa conscience :

[B] Nous autres principalement, qui vivons une vie privée qui n'est en montre qu'à nous, devons avoir estably un patron au-dedans, auquel toucher nos actions, et, selon iceluy, nous

traduction d'Amyot : « Et pourtant se faut-il petit à petit accoustumer à ceci, quand nous apportera des lettres de ne les ouvrir pas vistement & à grande haste, comme font la plus part, que si les mains demeurent un peu trop à leur gré à deslier la ficelle, ils la maschent à belles dents : & s'il arrive un messenger de quelque part, ne courir pas incontinent à lui, ni ne se lever à l'estourdie de sa place, soudain que quelqu'un viendra dire, J'ay quelque chose de nouveau à vous conter : mais bien eusses-tu quelque chose de bon et utile à me dire » (Plutarque, *Œuvres morales*, trad. J. Amyot, 67gh).

⁶¹ Voir Terence Cave, *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999. Les remarques sur l'emploi du procédé rhétorique de la paradiastole à la Renaissance se trouvent entre les pages 99 et 106. Le critique y reproduit la définition du procédé telle qu'on la trouve chez Quintilien (*Institution oratoire*, IX, iii, 65) : « À cette figure [sc. la *conjunctio*] on oppose la *distinctio*, à laquelle les rhéteurs grecs donnent le nom de *παραδιαστολή*. Au moyen de cette figure, des choses semblables sont distinguées les unes des autres, comme quand tu t'appelles sage au lieu d'habile, courageux au lieu de téméraire, prudent au lieu d'avare ». La traduction est de Terence Cave (*Pré-histoires*, p. 101).

caresser tantost, tantost nous chastier. *J'ay mes loix et ma court pour juger de moy*, et m'y adresse plus qu'ailleurs⁶².

Et ce pourrait être là un enseignement qui lui vient de Plutarque. Le philosophe, comme l'a retenu Érasme dans ses *Adages*, nommait déjà notre conscience « tribunal intime » :

Sunt Graeci scriptores, qui dicant hoc adagium⁶³ convenire in eos, qui prius mentiti postea verum confitentur, velut adacti conscientia, quae pectoris testis est. Sic Plutarchus τήν οἴκοθεν κρίσιν vocat animi iudicium, quod non corrumpitur.

Certains auteurs grecs disent que cet adage convient à ceux qui commencent par mentir, puis avouent la vérité comme poussés par leur conscience, qui est une sorte de témoin du cœur humain. Ainsi Plutarque la nomme « le tribunal intime », libre de toute corruption⁶⁴.

Les exigences de la conscience viennent alors établir le lien avec le chapitre 5 du livre III, « Sur des vers de Virgile », où Montaigne emploie à nouveau le traité de Plutarque *De la curiosité* pour justifier, cette fois, son projet d'écriture. Il inverse la perspective et c'est pourquoi, peut-être, il ne parle pas de curiosité mais d'« indiscretion » : il s'agit ici non du penchant que l'on peut avoir à découvrir autrui, mais de celui que l'on a à se découvrir soi-même, la « faute » n'est pas imputable à celui qui regarde mais à celui qui se montre. Concernant Montaigne, il est question, bien évidemment, de la publication des *Essais* dans lesquels il peint ses mœurs. Il note l'originalité de son projet en reprenant les propos d'Ariston consignés par Plutarque : « les vents que les hommes craignent le plus sont ceux qui les découvrent ». Plutarque faisait de cette remarque un argument pour détourner de la curiosité ; Montaigne, au contraire, file la métaphore d'Ariston pour inviter les hommes à se défaire de cette crainte et à se dévoiler : « il faut rebrasser ce haillon qui couvre nos mœurs⁶⁵ ». L'« indiscretion » est interprétée par Montaigne comme la marque d'une « conscience en règle » ; on ne craint de dire que ce que l'on sait blâmable. Les scrupules de conscience doivent intervenir non au moment de dire ses fautes mais au moment de les faire⁶⁶. Et Montaigne de renvoyer ceux qui blâment son entreprise à l'examen de leur conscience personnelle :

[C] Je sçay bien que fort peu de gens rechigneront à la licence de mes escrits, qui n'ayent plus à rechigner à la licence de leur pensée. Je me conforme bien à leur courage, mais j'offense leurs yeux⁶⁷.

Il envisage alors son projet d'écriture en termes de confession, renvoyant, par ce terme, à la pratique religieuse et aux écrits des pères de l'Église. Mais le terme, par son étymologie latine, renvoie aussi à la notion d'aveu et aux pratiques judiciaires⁶⁸. Dans cette relecture que Montaigne propose du traité de Plutarque et dans la justification de son projet, la curiosité n'est un vice qu'en raison de notre vilenie et de notre hypocrisie. Si chacun était au clair avec sa conscience, nul ne craindrait les curieux :

⁶² *Les Essais*, III, 2, p. 807. Nous soulignons.

⁶³ Il s'agit de l'adage 1206, *Domesticus testis* (« Un témoin maison »).

⁶⁴ Érasme, *Les Adages*, volume 2, p. 148.

⁶⁵ Montaigne, *Les Essais*, III, 5, p. 846.

⁶⁶ « Chacun est discret en la confession, on le devoist estre en l'action » (*Essais, ibid.*, p. 845). On aura noté l'usage de l'adjectif « discret », auquel fait écho l'« indiscretion » dont se prévaut Montaigne.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ C'est en effet par le terme « aveux » que F. Boyer désigne l'entreprise de Saint Augustin dans la nouvelle traduction qu'il donne des *Confessions* (Paris, POL, 2008).

Il faut voir son vice et l'estudier pour le redire. Ceux qui le celent à autrui, le celent ordinairement à eux-mesme. Et ne le tiennent pas pour assés couvert, s'ils le voyent ; ils le soustrayent et desguisent à leur propre conscience⁶⁹.

Montaigne retrouve ici le « Connais-toi toi-même » – présent dans l'injonction faite à « voir son vice et l'étudier » – mais le précepte est donné, non plus comme un remède à la curiosité, mais comme une réponse à ceux qui craignent les curieux, du moins à ceux qui craignent de se découvrir⁷⁰. L'indiscrétion est valorisée en ce qu'elle est un gage de lucidité par rapport à soi en même temps qu'une exigence éthique puisque :

[C] Qui s'obligerait à tout dire, s'obligerait à ne rien faire de ce qu'on est contraint de taire⁷¹.

L'écriture des *Essais*, dans son indiscrétion, devient alors une sorte de projection sur le papier du tribunal intérieur en quoi consiste la conscience de Montaigne⁷².

Enfin, prolongeant des remarques présentes dans l'allongail du chapitre 4 du livre II, Montaigne traite aussi de la curiosité sur le terrain de la politique. Plus précisément, au chapitre « De l'utile et de l'honnête » (III, 1), il définit sa propre conduite en matière de curiosité dans ses relations avec les grands et les puissants. Comme il l'indique dans le chapitre « À demain les affaires », il affirme sa « nonchalance », son peu de soin à s'enquérir des affaires. Et il justifie sa conduite par un emprunt au traité de Plutarque, une anecdote qui s'apparente davantage à un apophtegme en ce qu'elle rapporte, au style direct, la sage réponse que fit le comédien Phillipidès au roi Lysimaque. Il s'agit pour Plutarque de donner un argument contre la curiosité en montrant les dangers qu'elle peut faire courir. Montaigne partage ce point de vue, mais le fondement qu'il donne à ce refus de la curiosité est à nouveau une exigence éthique : il ne craint pas de voir s'abattre sur lui les foudres du puissant dont il aura partagé les secrets, il craint de renier les droits de sa conscience⁷³. La

⁶⁹ Montaigne, *Les Essais*, p. 845.

⁷⁰ C'est peut-être là « l'originalité » de Montaigne dans la lecture qu'il propose du « Connais-toi toi-même », précepte que l'on sait constamment mis en œuvre par lui. Comme le note A. Roose (« Le remède est dans le mal : Montaigne lecteur de l'essai *Sur la curiosité* de Plutarque », *NBSLAM*, I, 1^{er} semestre 2007, p. 85-96), Montaigne met en pratique le remède donné par Plutarque pour se prémunir contre la curiosité : retourner cette curiosité de l'extérieur vers l'intérieur. La fin du chapitre 9 du livre III des *Essais* en témoigne ; et ce texte nous intéresse d'autant plus que le précepte delphique est médiatisé par Plutarque, Montaigne s'inspirant du traité *Que signifie ei*. Néanmoins, ce n'est pas le traité *De la curiosité* qui est allégué ici et ce dernier traité semble plutôt servir à faire le lien entre l'injonction delphique et le projet d'écriture.

⁷¹ Montaigne, *Les Essais*, p. 845.

⁷² Cette valorisation de l'indiscrétion pourrait rendre étrange l'appel à la discrétion que lance Montaigne plus bas dans le chapitre. C'est qu'il se place alors sur le terrain de la poésie et de la séduction. En ces matières, il préconise en effet la dissimulation, saisie comme un moyen d'exciter le désir – dont on sait, par le chapitre 15 du livre II qu'il « s'accroît par la malaisance » – et de développer l'imagination. La dissimulation n'est pas fermeture à l'autre mais ouverture : « nous entr'ouvrant, comme font ceux cy [il s'agit des poètes Virgile et Lucrèce dont Montaigne commentent les vers qu'ils consacrent à la déesse Vénus], une si belle route à l'imagination » (*Essais*, III, 5, p. 880). Dans ce passage, Montaigne convoque à nouveau un passage emprunté au traité « De la curiosité ». Mais la référence plutarquienne est introduite dans une sorte de raisonnement concessif (elle est suivie d'un « Mais » par lequel Montaigne prend ces distances avec la dissimulation qu'elle exprime) : le dispositif indique une distinction opérée entre deux formes de dissimulation, dissimuler ce qui est honteux, dissimuler « pour [...] montrer ». Ces deux formes de dissimulation recoupent les deux plans sur lesquels se situe Montaigne, celui de l'éthique d'une part, celui de l'esthétique d'autre part auquel s'adjoint le domaine des relations amoureuses. Sur l'écriture des *Essais* comme projection sur le papier d'un tribunal intérieur, on pourra consulter les pages que consacre à Montaigne G. Mathieu-Castellani dans son ouvrage, *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris, PUF, 1996.

⁷³ « Si je dois servir d'instrument de tromperie, que ce soit au moins sauve ma conscience » (*Essais*,

condamnation de la curiosité se fait au nom de la liberté de parole que Montaigne veut conserver :

Pour moy, je suis content qu'on ne me die non plus qu'on veut que j'en mette en besoigne, et ne desire pas que ma science outre-passe et contraigne ma parole⁷⁴.

Dans le domaine public et les relations avec les grands, la curiosité est à bannir. Son absence garantit un « parler ouvert » et permet de se prémunir du mensonge. Montaigne refuse en effet d'étendre sa science – et l'on voit la curiosité redevenir une *discendi cupiditas* mais située à un niveau humain – pour pouvoir assurer sa « bonne foi ». D'une certaine manière, le refus de la curiosité dans les relations publiques rejoint le refus d'une « servitude volontaire ». Il faut rappeler en effet que le traité de Plutarque *De la curiosité* se clôt par les rapprochements opérés entre le *πολυπράγμων* d'une part, d'autre part les sycophantes et les « mouchards » à la charge des tyrans. Si la « curiosité mondaine » inquiète le XVI^e siècle c'est peut-être parce qu'elle pervertit la société humaine, qu'elle menace ce que nous nommerions, dans notre terminologie moderne, le « lien social ». Et c'est peut-être pourquoi, la deuxième partie du siècle s'intéresse moins à ce traité de Plutarque qu'à celui *Du bavardage* dont on retient les anecdotes qui montrent l'aliénation de la parole par la tyrannie⁷⁵.

Dans l'étude qu'il consacre à la curiosité, curiosité intellectuelle plus que mondaine, Gérard Defaux clôt son propos en invitant à une réévaluation de l'Humanisme ; il espère, au terme de son enquête sur la curiosité à travers l'œuvre de Rabelais, avoir rendu le XVI^e siècle à sa complexité et avoir fait tomber le « mythe » d'une époque assoiffée de connaissances, célébrant et exaltant la grandeur humaine. La curiosité et les condamnations dont elle fait l'objet au XVI^e siècle seraient un démenti à un siècle que l'on voudrait être celui de la raison triomphante. Certes, c'est aussi la conclusion à laquelle nous conduit notre étude sur la réception du traité de Plutarque. Mais il faudrait encore ajouter que cette notion à la Renaissance est finalement aussi complexe que l'époque : elle se ramifie en des formes diverses et donne lieu à des évaluations divergentes. Ce que nous retiendrons finalement, c'est que, si elle met en cause la vision d'un XVI^e siècle qui exalte la grandeur humaine, en aucun cas, elle ne porte atteinte à la place que le siècle accorde à l'homme dans la pensée qu'il construit. De fait, d'Érasme à Montaigne, le fil conducteur de cette étude de la curiosité est peut-être la réflexion menée sur la manière dont cette attitude, vice ou vertu, influe sur les relations entre les individus appelés à fonder une société.

III, 1, p. 794).

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Nous pensons notamment à Guillaume Bouchet dans *Les Sérées* et à François Le Poulchre dans *Le Passe-temps*. L'anecdote de Phillipidès que retient Montaigne dans le chapitre « De l'utile et de l'honnête » est du reste réutilisée par Plutarque dans le traité *Du bavardage*, elle est associée à d'autres anecdotes qui montrent les méfaits du bavardage dans les rapports noués avec les Grands.

BIBLIOGRAPHIE

CAVE, T., *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999.

DEFAUX, G., *Le curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI^e siècle*, Lexington, French Forum Publishers, 1982 (notamment l'appendice, « Humanisme et Polypragmosune », p. 143-149).

MATHIEU-CASTELLANI, G., *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris, PUF, 1996.

PEROUSE, G.-A., « À propos de la “curiosité” dans les *Essais* de Montaigne », *BSAM*, VIII^e série, n° 27-28, juillet-décembre 2002, p. 13-25.

ROOSE, A., « Le remède est dans le mal : Montaigne lecteur de l'essai *Sur la curiosité* de Montaigne », *NBSLAM*, I-1^{er} semestre 2007, p. 85-95.