

Hugo Friedrich, *Montaigne*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Éditions Gallimard, 1968, 441 p.

André Berthiaume

Volume 2, Number 3, décembre 1969

André Gide

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/500100ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/500100ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Berthiaume, A. (1969). Review of [Hugo Friedrich, *Montaigne*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Éditions Gallimard, 1968, 441 p.] *Études littéraires*, 2(3), 364–366. <https://doi.org/10.7202/500100ar>

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1969

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

paraissent en effet la première fois dans la *Geste de Liège*<sup>11</sup>.

Fait bien connu, le *FEW* est en même temps une source extrêmement importante pour le lexique de l'ancien français. Il est d'autant plus regrettable que le *Greimas* ne l'ait pas consulté. Bien sûr, on ne peut pas exiger d'un dictionnaire concis qu'il soit complet, mais on ne doit pas se passer des sources excellentes qui sont à notre disposition, si l'on prétend remplacer les dictionnaires similaires actuellement en usage. On nous permettra de faire état de quelques chiffres, en les prenant pour ce qu'ils valent : le *Greimas* donne quatre acceptions (et locutions) de *torner*, le *FEW* en connaît plus de cinquante (pour l'ancienne époque, bien entendu) ; *vain* : *Greimas* 4, *FEW* 25 ; *traire* : *Greimas* 16, *FEW* près de 80 ; etc. En terme de comparaison on pourra noter, que déjà le petit glossaire de la *Chrestomathie* d'A. Henry comporte pour la seule lettre *R* quatorze mots ou acceptions qui auraient pu trouver place dans le *Greimas*.

Il faudrait encore parler de la filiation des sens (nous n'y voyons pas d'ordre), du groupement en familles (dont les raisons sont le plus souvent extrinsèques), de la typographie (qui nous paraît excellente) et de la gratitude que le lecteur doit ressentir quand il pense au grand travail que M. Greimas a fourni au service de la science.

Nous sommes sûr que le *Greimas* mérite la première place parmi les

dictionnaires concis de l'ancien français, mais nous croyons, par nos remarques, avoir démontré que la lacune dans la lexicographie de l'ancienne langue n'est pas encore comblée.

Frankwalt MÖHREN

*Université Laval*

□ □ □

Hugo FRIEDRICH, *Montaigne*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Éditions Gallimard, 1968, 441 p.

Ce *Montaigne*, enfin traduit en français, est une étude extrêmement dense où l'on trouve à la fois l'érudition d'un Villey et la sensibilité d'un Thibaudet. Tout en situant parfaitement Montaigne dans le contexte intellectuel de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, M. Hugo Friedrich réussit à rendre l'auteur des *Essais* prodigieusement proche de nous. Au fond, cela ne doit pas nous étonner. Il suffit de relire un essai comme « De la coutume » pour se rendre compte que la pensée de Montaigne est tout aussi actuelle que celle d'un Marcuse. Le comportement *unidimensionnel* de l'homme n'a jamais été mieux saisi — sinon par Pascal, de même que les rapports entre la pensée et l'action.

Sous des apparences conservatrices, douillettes, les *Essais* amorcent un tournant décisif dans la pensée occidentale. Les Anglais seront tout de suite sensibles à ces « fantasies », ce qui souligne bien certaines affinités bordelaises. Chez Montaigne « se sont maintenues, se croisent, et s'entreprennent les possibilités les plus variées de l'esprit occidental à ce moment de son histoire, et [...] se préparent, tout aussi variées, des possibilités à venir. » De Horace à Jean Grenier, on n'en finit pas de dénombrer les précurseurs et les héritiers d'une

<sup>11</sup> La *Geste de Liège* date de *Greimas* 1374. *FEW* env. 1380, R. Levy, *Chronologie approximative* 1385; comme le dictionnaire ne va que jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, on n'attend pas ce texte ici; *Greimas* cite aussi Froissart, Jehan de Paris et même le *Ménagier de Paris*. Il est d'ailleurs regrettable que le *Greimas* utilise quantité de dates fournies par Levy. Ces dates ont été remises en question depuis longtemps et, en plus, chez *Greimas* la restriction *approximative* se perd. (D'où la date de Gace de la Buigne: 1318?).

œuvre qui reste pourtant unique en son genre. M. Friedrich voit dans les *Essais* « un maillon de l'anthropologie philosophique de l'Europe post-antique, et même le plus riche qu'eût à ajouter aux autres l'esprit français de la Renaissance tardive ».

On sait que le terme « moraliste » est de plus en plus discrédité, probablement parce qu'il n'a jamais été compris. M. Friedrich nous en rappelle le véritable sens : « Cette science morale est quelque chose qui n'a guère affaire à la morale, mais beaucoup affaire par contre avec les mœurs, *mores*, c'est-à-dire avec les genres de vie et les manières d'être de l'homme dans leur pure réalité de fait, laquelle peut aussi bien être « immorale ». Les moralistes ne sont ni des éducateurs, ni des professeurs d'éthique. Ce sont des observateurs, des analystes, des peintres de l'homme. » L'auteur conclut qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, « les *mœurs* désignent une notion empirique, exempte de tout jugement de valeur ». Acception que l'on retrouvera chez Cornelius Agrippa, chez Sainte-Beuve et même chez Nietzsche. « Le trait le plus général commun à [la] science morale [de Montaigne] et à celle de l'Europe est l'abandon de la morale. » Montaigne publie ses *Essais* au moment où les découvertes géographiques, si elles ne répandent pas tout de suite l'image nostalgique du « bon Sauvage », ébranlent du moins la pensée monolithique du Moyen Âge. Bien que celle-ci soit toujours vivace, tout absolu moral devient impossible. L'Espace horizontal s'oppose à la verticalité du Temps. La description remplace la théorie. L'expérience se substitue à l'autorité.

Quelle est donc la grande idée des *Essais* ? Pour M. Friedrich, c'est que « l'homme réel est plus riche que tous les modèles idéaux auxquels il s'efforce de s'identifier ». Montaigne n'a foi qu'en l'immédiateté de

l'expérience intérieure. Son attitude constitue une sorte de phénoménologie morale qui récuse toute pensée systématique. Montaigne a le goût de « l'humanité crue et nue », c'est-à-dire du quotidien, de la diversité, du paradoxe. M. Friedrich a bien raison de montrer Montaigne à l'affût des contingences, « à cause de la valeur révélatrice qu'elles ont pour la nature d'un individu, et, à travers celui-ci, pour la complexion variable de la condition humaine. Le trait le plus banal, le plus intime, le plus insignifiant, peut ouvrir le plus fertile aperçu sur l'être ». Montaigne, qui a la « passion des faits purs », s'intéresse plus aux choses qu'aux causes. « Le chemin qu'il suit passe par le détail. »

Dès lors, on comprend la prédilection de Montaigne pour les historiens, en particulier Tacite. Les historiens donnent l'homme « plus vif et plus entier ». Ce sera aussi l'avis de Saint-Simon, en quête de « faits secs et drus ». Pour Montaigne le particulier importe plus que le général. « Il ne cherche pas la loi, mais l'image », écrit fort pertinemment M. Friedrich. D'ailleurs, les mots ne sont guère plus sûrs que la « mixtion humaine ». La vertu de l'image montaignienne est justement de contourner le mot pour mieux éclairer la chose. L'image de Montaigne, qui se situe entre l'allégorie médiévale et la « neutralité » classique, tend toujours à montrer la supériorité du concret sur l'abstrait, de la vie sur la philosophie.

À la pensée spéculative des Grecs, Montaigne préfère l'éthique individualiste des Romains : Sénèque, Lucrèce, Horace, Virgile, Tacite. Le premier humanisme italien ne l'attire guère : « Rien ne le rattache aux créations métaphysiques des Italiens », note M. Friedrich. La culture un peu formaliste d'un Pétrarque ou d'un Valla, qui reprennent l'idée cicéronienne de la

« concordance idéale de la chose et du mot », est trop éloignée de sa propre vision des choses, voisine de celle d'Erasmus et de Rabelais.

En fait, Montaigne puise librement dans le patrimoine antique. Son admiration pour les Anciens n'est pas aveugle, il s'en faut. D'ailleurs, il puise autant dans les compilateurs de son temps, en particulier dans Revisius Textor, Cornelius Agrippa et Pierre Messie, que dans saint Augustin et Platon.

Quel critique, confondant ironie et humour, n'a pas établi un parallèle entre Socrate et Montaigne ? Le rapprochement avec Horace est autrement plus fondé ; il faut savoir gré à M. Friedrich de l'avoir esquissé.

Montaigne donne une image pré-pascalienne de l'homme partagé entre ses limites et ses aspirations, entre sa *miseria* et sa *dignitas*. « L'esprit est apte à la liberté, mais il est inapte à la certitude », commente M. Friedrich. L'auteur des *Essais* a une conscience aiguë de la misère de l'homme. Il l'accepte tel qu'il est, démuné, aveuglé. Son image du monde est héraclitéenne. La nature lui apparaît comme « le principe de l'arbitraire absolu ». Il a fait le « tour de l'humaine capacité », selon l'expression de M. Friedrich. Contrairement aux stoïciens, Montaigne assume les passions. « C'est la complexité qui l'intéresse, non l'effort pour la surmonter. » Nous retrouvons la même attitude chez saint Augustin, Érasme et saint François de Sales.

La pensée de Montaigne est souvent révolutionnaire, mais les perspectives d'action sont très limitées. M. Friedrich résume ainsi la prudence de Montaigne : « En nous pliant à l'ordre concret traditionnel, nous obéissons à notre nature, qui est de ne pouvoir exister que dans le relatif. »

Le scepticisme « clairvoyant » de Montaigne réduit la foi à la psychologie. Ce doute n'est pas refus, mais regard sur un univers dont le « branle » est perpétuel. Selon M. Friedrich, la foi n'est pour Montaigne que « la forme supérieure de l'incertitude ». Il est vrai que Montaigne aspire moins au salut qu'au bonheur. Fidèle à son agnosticisme, Montaigne ne fera aucune place à la religion dans son essai sur l'éducation.

L'homme doit se connaître pour s'accepter tel qu'il est. C'est là le fond de la sagesse de Montaigne. M. Friedrich la résume dans une formule camusienne : Montaigne « découvre la richesse de l'homme dans ce qu'il a de problématique ».

Pour adhérer à une nature qui se confond avec le mouvement, le paradoxe, Montaigne porte le masque transparent de l'humour. « C'est peut-être là ce qu'il y a de plus souverain dans la sagesse de ces esprits de la Renaissance finissante. »

Voilà seulement quelques-unes des idées fécondes qui sont développées par M. Hugo Friedrich. Notons encore que l'on trouve dans cette étude d'instructifs parallèles entre les *Essais* et les autobiographies de Pétrarque, de Cellini et surtout de Jérôme Cardan. M. Friedrich considère en effet le *De Vita propria* comme l'autobiographie la plus apparentée à celle de Montaigne.

Désormais, on ne pourra plus parler de Michel de Montaigne sans se référer à cet ouvrage capital.

André BERTHIAUME

Université Laval

□ □ □