

«LA FORME ENTIÈRE DE L'HUMAINE CONDITION». LECTURES HUMANISTES DE MONTAIGNE

Jordi Bayod

ABSTRACT: Following a brief review of several interpretations of Montaigne that have raised the issue of his possible humanism, this article examines three particularly relevant passages on the subject from his *Essays*: the quotation of the famous dictum «Homo sum: humani nihil a me alienum puto», the statement that «Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition» and, finally, the consideration that «il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste». The analysis of these three passages highlights the problematic nature of Montaigne's alleged humanism.

KEY WORDS: Humanism, human condition, liberalism, human equality, mature.

RESUM: Després de fer un ràpid repàs de diverses lectures de Montaigne que han plantejat la qüestió del seu possible humanisme, l'article examina tres passatges especialment rellevants dels *Assaigs* pel que fa a aquest tema: la citació del cèlebre dictum «Homo sum: humani nihil a me alienum puto», l'afirmació que «Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition» i, a l'últim, la consideració que «il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste». L'anàlisi d'aquests tres passatges posa en relleu el caràcter problemàtic del suposat humanisme de Montaigne.

PARAULES CLAU: humanisme, condició humana, liberalisme, igualtat humana, naturalesa.

I

L'humanisme de l'autor dels *Assaigs*, lluny de ser indiscutible, com podria pensar-se, ha semblat sovint problemàtic. Posarem alguns exemples d'aquest dubte, fent abstracció ara de l'ambigüitat del concepte.¹ Max Horkheimer, a «Montaigne und die Funktion der Skepsis» (1938), constata l'absència en el perigordí d'un «humanisme actiu», capaç de transformar la societat en un sentit racional. Per Horkheimer «no hi ha humanisme sense una clara presa de posició enfront dels problemes històrics de l'època; l'humanisme no pot existir com a mera confessió de si mateix».² Per part seva, Maurice Merleau-Ponty, en un article publicat el 1947 a *Les Temps Modernes*, troba que Montaigne no aporta cap solució al problema de l'home: «En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème.»³ Pocs anys després, el 1951, Francis Jeanson, estret col·laborador de Sartre, redueix l'actitud del nostre gentilhome a «un humanisme plutôt négatif»: «C'est une morale de la non-intervention, du respect des libertés existantes et de la tolérance à l'égard de quelque opinion que ce soit.»⁴ Jeanson voreja l'anàlisi psicològica, unes pàgines més avall, tot insistint en la mateixa idea: «Les plus éminentes qualités humaines de Montaigne sont négatives [...]. Cet "humaniste" n'aime pas les hommes: il s'aime à travers eux...»⁵ No sorprèn gaire, és clar, que un *existencialista*, delerós d'«engagement», d'intervenció activa en la solució dels problemes de la humanitat, resti insatisfet davant els mèrits del *nonchalant* gentilhome (potser Jeanson es recorda del que Jules Michelet va dictaminar sobre els *Assaigs* a la seva *Histoire de France*: «Ce livre fut l'évangile de l'indifférence et du doute».)⁶

Des de la perspectiva de l'historiador de les idees, Miguel A. Granada, en llegir l'«Apologie de Raymond Sebond», en particular les pàgines dedicades a comparar l'ésser humà amb els restants animals, aixeca acte que, en efecte, som molt lluny del que se sol entendre per humanisme renaixentista: «Cabe considerar estas páginas de la *Apologie* como un verdadero y plenamente deliberado tratado *Anti-dignitas hominis* contra las obras de Manetti y demás autores, contra el platonismo de corte ficiniano y piquiano tan extendido en la Francia del siglo XVI.»⁷ Són tants els passatges dels *Assaigs* tendents a menystenir l'ésser humà, que Henri Gouhier es pregunta pel possible «antihumanisme» del perigordí.⁸ La seva resposta és, tanmateix, que a Montaigne no hi

¹ De tota manera, pot valer com a referència l'esforç de Tzvetan Todorov. Per ell l'humanisme pot resumir-se en tres característiques: «l'autonomia del jo» (*jo* haig de ser la font de la meua acció), «la finalitat del tu» (*tu* n'has de ser l'objectiu) i «la universalitat dels ells» (*ells* pertanyen tots a la mateixa espècie humana) (*Le jardin imparfait*, París, Grasset, 1998, p. 48-49).

² Citem el text de Horkheimer a partir de la traducció castellana de M. del Rosario Zurro, inclosa a M. HORKHEIMER (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid: Alianza, p. 137-201 (p. 197). Cf. la crítica de Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1993, p. 491-492, 501.

³ M. MERLEAU-PONTY, «Lecture de Montaigne», a Id., *Signes*, París, Gallimard, 2000, p. 250-266 (p. 255).

⁴ F. JEANSON, *Montaigne*, Seuil, 1994, p. 75.

⁵ F. JEANSON, *cit.*, p. 93.

⁶ J. MICHELET, *Histoire de France*, t. X: *Henri IV*, París, Flammarion, 1895, p. 119.

⁷ M. A. GRANADA, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, p. 229.

⁸ H. GOUHIER, *L'anti-humanisme au XVIIIe siècle*, París, Vrin, 1987, p. 67.

ha certament «un humanisme flamboyant», però sí «un humanisme sans illusions, un humanisme sans drame, un humanisme même souriant». Montaigne fa professió, segons Gouhier, d'«un humanisme modeste, sans prétention à la grandeur, sans nostalgie existentielle». Recolzant-se en el Pascal de l'*Entretien avec M. de Sacy*, l'estudiós francès analitza el que sembla una ambigüitat constitutiva del pensament de Montaigne. Hi hauria un primer moment de «révolte [...] sanglante de l'homme contre l'homme» en què el gentilhome es llançaria a demostrar, com a «pur pyrrhonien», la nihilitat de l'ésser humà mentre es troba desproveït de la fe. En un segon moment acabaria acomodant-se, portat per una certa peresa, a la pobra realitat humana, i renunciant a qualsevol pretensió de superar-la (si no és mitjançant la intervenció de la «mà extraordinària» de Déu, però, com precisa Gouhier, «pour Montaigne cela veut dire: à Dieu de jouer»: és Déu, si de cas, qui ha de actuar!).⁹

Per Gouhier, el projecte de Montaigne de cercar una moral purament natural acaba amb «un constat d'échec», però Montaigne s'acomoda a aquest fracàs. L'humanisme de Montaigne no fa un drama de la impossibilitat que té l'home per anar més enllà de si mateix: «Montaigne accepte l'homme tel qu'il est»; «Débrouillons-nous afin de vivre le moins mal possible».¹⁰ Una conclusió molt semblant, la de Gouhier, a la que formula Alexandre Koyré en examinar l'escepticisme del perigordí: «Devant ce vide, que fera donc Montaigne? Il ne fera rien du tout. Il admet son échec. Il s'accepte tel qu'il est [...]. Les *Essais* ne sont pas un traité du désespoir mais un traité du renoncement.»¹¹

Menció especial mereix la influent reacció de Jean-Yves Pouilloux contra la idea d'un Montaigne humanista en treballs com «La question de l'identité» i «La forme maîtresse». En aquest últim, publicat el 1999, Pouilloux assenyala —i critica— de manera concreta i precisa els que al seu parer són els punts de suport principals de «ce qu'on appelle l'humanisme de Montaigne». Per Pouilloux tal lectura es recolza particularment en la interpretació d'una frase emblemàtica que apareix cap a l'inici del capítol «Du repentir»: «Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition» (III, 2, 805),¹² una frase que al seu torn s'acordaria a la perfecció amb un altre emblema humanista, el cèlebre vers de Terenci «Homo sum, et humani nihil a me alienum puto».¹³

El passatge del capítol «Du repentir» ha servit sovint, com indica Pouilloux, per atribuir a Montaigne una concepció essencialista de l'home: aquest, malgrat la seva diversitat i variabilitat, tindria una essència comuna que romandria constant a través del temps i de l'espai. El jo montanià es reconeixeria en darrer terme subsumit en l'universal humà, de manera que allò que d'entrada es presentava com un discurs merament subjectiu cobraria un interès universal. Recolzant-se en això, bona part de la crítica ha

⁹ H. GOUHIER, *cit.*, p. 68-69.

¹⁰ H. GOUHIER, *cit.*, p. 67-69.

¹¹ A. KOYRÉ, «Entretiens sur Descartes» (1937), recollit a Id., *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*, París, Gallimard, 1962, p. 178.

¹² Citem els *Assaigs* per l'edició de Pierre Villey (*Les Essais*, París, PUF, 1988, 3 vol.), encara habitual en els estudis sobre Montaigne malgrat les seves conegudes limitacions (prescindim, però, de l'estratigrafia).

¹³ J.-Y. POUILLOUX, «La question de l'identité», a Id., *Montaigne. L'éveil de la pensée*, París, H. Champion, 1995, p. 173-187; Id., «La forme maîtresse», a MARIE-LUCE DEMONET (ed.), *Montaigne et la question de l'homme*, París, PUF, 1999, p. 33-46 (p. 33).

descobert en Montaigne, al capdavant, un disseny menys egocèntric que el de descriure's a si mateix. Però potser és Michael Screech qui ha anat més lluny en aquesta interpretació en el seu famós *Montaigne and Melancholy* (1983). Segons ell el passatge, la frase més important de tot Montaigne, ha d'entendre's en clau aristotèlica i tomista, i significa simplement que la forma sencera de l'espècie humana es troba continguda en l'interior de cada individu humà. Per Screech l'estudi de si mateix com a home particular que efectua Montaigne li proporciona els mitjans per descobrir el que és l'home en general.¹⁴ Aquesta base conceptual, d'altra banda, acostaria l'autor dels *Assaigs* a la noció de fraternitat humana. I Screech, en aquest punt, remet a dos passatges bessons de *La servitud voluntària*, l'obra juvenil de La Boétie admirada per Montaigne, sobre la unitat i germanor del gènere humà.¹⁵

D'acord amb Pouilloux, és important precisar que l'expressió «l'humaine condition» usada per Montaigne no designa cap «natura humana» o identitat genèrica de l'«Home». També André Tournon ha insistit en el fet que en aquest passatge Montaigne és molt lluny de tota concepció essencialista: «Ce terme de "condition" change tout».¹⁶ No hi ha fixació de l'èsser humà en una essència, en una forma ideal; «condition humaine» és més aviat, sosté Tournon, una noció jurídica que fa referència a les diverses possibilitats de la vida humana individual i col·lectiva, a «le cadre dans lequel se dispose la diversité aléatoire des "accidents humains", autrement dit le cadre de la vie concrète, de l'ensemble de ses possibilités et de leur contingence radicale».¹⁷

Cal dir, però, que no han faltat lectures humanistes de Montaigne d'un tenor diferent. El 1955 Donald Frame publica *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, un treball en què defensa l'evolució del perigordí des de l'elitisme de l'ideal del savi autosuficient fins a una forta simpatia per la sort de la gent més humil. Per Frame l'humanisme cobra els darrers anys de la vida de Montaigne una nova significació, «plenament humana».¹⁸ Un plantejament que potser no dista gaire del que presenta Judith Shklar a «Putting Cruelty First» (1982). Per Shklar, Montaigne situa per primer cop la crueltat en el centre de l'ètica com a *summum malum*, de manera que evitar-la esdevé més important que qualsevol iniciativa constructiva.¹⁹ A «Montaigne et

¹⁴ M. A. SCREECH, *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des «Essais»*, trad. francesa de Fl. Bourgne i J.-L. Haquette, París, PUF, 1992, p. 134-137, 139-141. Una posició similar ha estat defensada sovint; cf., per exemple, G. GOUGENHEIM i P.-M. SCHUHL, *Trois essais de Montaigne*, París, Vrin, 1967 (1a. ed. 1951), p. 67; R. BADY, *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, París, Belles Lettres, 1964, p. 98; J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 190; J.-L. MARION, «Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo?*», a V. CARRAUD i J.-L. MARION (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, p. 229-266 (p. 252-255).

¹⁵ M. A. SCREECH, cit., p. 144-145. Vegeu E. de La Boétie, *La servitud voluntària*, ed. J. Bayod, Barcelona, Quaderns Crema, 2001, p. 88-89.

¹⁶ A. TOURNON i VAN DUNG LE FLANCHEC, «*Essais*» de Montaigne. Livre III, Neuilly, Atlande, 2002, p. 144.

¹⁷ A. TOURNON, «Action imparfaite de sa propre essence...», a *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., p. 33-47 (p. 42); cf. Id., *Montaigne. La glose et l'essai*, Lió, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 273; «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des «Essais»*, París, H. Champion, 2006, p. 130-141. Marion rebutja la posició de Tournon en l'article ja citat «Qui suis-je ...», p. 252-255.

¹⁸ D. FRAME, *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, Nova York, Columbia University Press, 1955, p. 134, 166, 168.

¹⁹ Cf. J. SHKLAR, «Putting Cruelty First», a Id., *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1984, p. 7-44; cf. ALAN LEVINE, «Cruelty, Humanity, and the Liberalism of Fear: Judith Shklar's Montaigne», a *Montaigne Studies*, 20, 2008, p. 157-170.

l'humanisme», Robert Aulotte fa seva la fórmula de l'«humanista humanitzat» encunyada per Frame i destaca l'«exceptionnel sens de l'humain» que l'autor dels *Assaigs* demostra en una època particularment turbulenta. Un sentit de l'humà que es fa palès, per exemple, quan s'insurgeix contra els horrors de la tortura (II, 5, 368-369) o quan intenta redimir uns nens captaires (III, 13, 1082).²⁰ En una línia semblant, Claude-Gilbert Dubois escriu que per Montaigne «il ne s'agit pas [...] d'exalter la dignité de l'homme dans l'abstrait, hors de sa situation historique, mais de la sauver à chaque instant des indignités que l'illogisme et les tensions historiques font commettre aux hommes».²¹ Pel seu cantó, André Comte-Sponville pensa que en el cas de Montaigne — com, després, en el de Lévi-Strauss — pot parlar-se d'un «antihumanisme teòric» que dissol l'home (*sabem* que no és sinó un animal entre els altres) i a la vegada d'un «humanisme pràctic o moral» (*volem* que l'ésser humà sigui plenament humà). En suma, l'humanisme de Montaigne seria voluntat, lluita, deure.²²

Des d'un angle més teòric, Emmanuel Faye, en un estudi sobre la filosofia francesa al Renaixement publicat el 1998, no veu en el plantejament de l'autor dels *Assaigs* cap renúncia, sinó més aviat l'autoafirmació de l'home. Si bé Faye opta per no usar el terme «humanisme», que considera anacrònic i ambigu,²³ crida l'atenció sobre una important pàgina del capítol, «Des prières» (I, 56), en què Montaigne, tot declarant-se «humaniste et philosophe», autor d'escrits «purement humains et philosophiques», separa netament aquest domini filosòfic o humà de la teologia. Enfront de les freqüents «interprétations “théologisantes”», que en ocasions arriben a fer de Montaigne un «anti-humaniste», Faye subratlla el nou sentit filosòfic que pren el mot «humanista» en el perigordí, molt a prop ja de l'«homme purement homme» de Descartes.²⁴

Val també la pena fer esment de la perspectiva oberta per Pierre Magnard en una sèrie d'articles i al llibre *Questions à l'humanisme* (2000). Magnard recorre a una hermenèutica càlida i subtil per reivindicar l'humanisme «generós» de Montaigne (manllevo l'expressió a Tournon). Aquest humanisme inclusiu, «sans réserve», es basaria en una concepció de la humanitat com a «condició» i no com a «natura», en la qual tindria cabuda «l'infinie variabilité d'un être que ne délimite aucune nature, aucune essence, aucune race, aucune espèce», «d'un être capable d'assumer tous les modes,

²⁰ R. AULOTTE, «Montaigne et l'humanisme», a *Montaigne. Penseur et philosophe* (1588-1988), París, H. Champion, 1990, p. 7-15 (p. 12 i 13).

²¹ CL.-G. DUBOIS, «Montaigne ou la reconquête de la dignité humaine sur l'inhumanité des temps», a *La Dignité de l'homme (Actes du Colloque de la Sorbonne, novembre 1992)*, París, Champion, 1995, p. 173-183 (p. 173).

²² A. COMTE-SPONVILLE, «Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les “Essais”», *Revue Internationale de Philosophie*, 46, 1992, p. 234-279 (p. 272-273).

²³ Cf. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, Vrin, 1998, p. 28-32.

²⁴ E. FAYE, *cit.*, p. 186; Id., «La philosophie de l'homme de Montaigne et Charron face à la censure des théologiens», a *Montaigne et la question de l'homme, cit.*, p. 145-179 (p. 156-159). En un altre lloc sostenim que Montaigne, en aquesta pàgina del capítol «Des prières», dialoga amb el prefaci de la segona edició del *De constantia* de Justus Lipsius, publicada el 1585 («Montaigne i la “filosofia cristiana”. Anàlisi d'una pàgina del capítol “Des prières” dels “Assaigs”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 21, 2010, p. 47-74). Cal precisar que ja Lipsius, davant les crítiques teològiques, reivindica la «saviesa humana» i les «lletres humanes», però, al contrari que Montaigne, ho fa assumint el tòpic que en aquestes hi veu meres serventes de la religió.

toutes les manières, toutes les allures de vie, encore homme aussi bas qu'il s'abêtisse». Magnard subratlla, en efecte, que el caràcter inclusiu de l'humanisme de Montaigne no s'atura davant el que de vegades es considera inhumà: «À ce compte le malade, le fou, le marginal, le criminel sont encore des hommes»; «Vue par un tel témoin, l'humanité accueillait indistinctement tous les hommes, sans exclusive parce que sans considération de ce qu'il eût été digne de considérer comme humain».²⁵

II

Som conscients que la història intel·lectual, com la literària, es funda en bona mesura en els contrasentits, petits o grans.²⁶ Per part nostra, intentarem no aixecar gaire els ulls del text mateix de Montaigne, per intentar aportar certa clarificació a alguns dels passatges que semblen més rellevants en la discussió sobre el seu humanisme. Començarem fixant-nos en l'«emblemàtic» vers de Terenci «Homo sum: humani nihil a me alienum puto».²⁷ Com se sap, trobem aquesta sentència pintada en una biga del sostre de la biblioteca de Montaigne.²⁸ Tanmateix, als *Assaigs* només és present al capítol «De l'yvrongnerie» (II, 12, 346) en una forma modificada: «Humani a se nihil alienum putet» (Que no consideri aliè res d'allò que és humà). No sembla que la deformació de la famosa sentència obeeixi a una qüestió de simple ajustament al context. Com remarca Hugo Friedrich, Montaigne la utilitza per fer una crida a acceptar les limitacions de la condició humana, com si digués al presumpte «savi»: «Toi non plus, tu n'échapperas pas à la condition humaine. [...] Plie-toi à ta condition et à ses infirmités, impossible d'y couper».²⁹ En efecte, poc abans d'inserir el vers de Terenci, Montaigne argumenta que el savi, per més que ho sigui, no deixa de ser home — i per tant un ésser ben miserable — «Tant sage qu'il voudra, mais en fin c'est un homme: qu'est il plus caduque, plus miserable et plus de neant? La sagesse ne force pas nos conditions naturelles» (II, 2, 345-346). És un plantejament important en Montaigne, que es va repetint al llarg dels *Assaigs*. No ens costarà trobar declaracions semblants que denunciïn qualsevol somni de suprahumanitat: «L'homme ne peut estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portée» (II, 12, 520); «Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité: car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises» (II, 12, 604); «Tant parfaicts

²⁵ P. MAGNARD, *Questions à l'humanisme*, París, PUF, 2000, p. 43, 103, 146. Cf. A. Tournon, «Route par ailleurs», *cit.*, p. 129.

²⁶ Cf. ANTOINE COMPAGNON, «Montaigne hoy», pròleg de Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. xi-xxviii (p. xiv i xxvi): «¿Acaso el contrasentido no constituye la vida misma de la literatura? Sin él, permanece encerrada en las bibliotecas como los muertos en los cementerios. [...] Se ha leído todo lo que se ha querido en *Los ensayos*, y está muy bien así: es una prueba de la fuerza de la literatura.»

²⁷ TERENCI, *Heauton Timorumenos*, I, 1, 77. La frase és glossada a Ciceró, *De officiis*, I, 9, 30; *De legibus*, I, 12, 33; *De finibus*, III, 19, 63; Sèneca, *Epistulae*, 95, 53; Sant Agustí, *Epistulae*, 155, 4, 14.

²⁸ ALAIN LEGROS, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, París, Klincksieck, 2000, p. 339-340.

²⁹ H. FRIEDRICH, *Montaigne*, trad. Robert Rovini, París, Gallimard, 1984, p. 187. Cf. G. HOFFMANN, art. «Terence», *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, PHILIPPE DESAN (ed.), París, Honoré Champion, 2004, p. 960, que assenyalava que, entre els diversos sentits que s'atribuïen a la sentència de Terenci, Montaigne la utilitza aquí com «une admonition d'humilité faite à l'homme».

hommes qu'ils [els filòsofs] soyent, ce sont tousjours bien lourdement des hommes» (III, 4, 835); «C'est tousjours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle» (III, 8, 930). Més que a un ideal de solidaritat o fraternitat humana, com podríem esperar, l'ús que Montaigne fa de la coneguda sentència correspon a aquest leitmotiv dels *Assaigs*: l'advertiment que per a qualsevol home és impossible i insensat pretendre «escapar a l'home»: «Ils veulent se mettre hors d'eux et échapper à l'homme. C'est folie [...]» (III, 13, 1115).³⁰

El mateix Friedrich suggereix (però és una pista que no sembla que s'hagi seguit mai) que molt probablement Montaigne pren la versió de la frase de Terenci que apareix a «De l'yvrongnerie» d'una pàgina de *l'Elogi de la follia* d'Erasme.³¹ Hi és present gairebé en la mateixa forma i en un context força similar. Erasme (o més aviat la Follia) acaba de rebutjar el concepte estoic de savi, que, segons diu, correspon, més que a l'home, a «una espècie de déu nou» i fa pensar en una mena d'estàtua «del tot estranya a qualsevol sentiment humà [ab omni prorsus humano sensu alienum]». ³² Afegeix que la majoria s'estima més tenir com a magistrat, general, marit, convidat o amo, un home ordinari, «un home qualsevol, pres a l'atzar, d'entre la multitud dels necis», en suma un home tal «que no consider[ia] aliè res d'allò que és humà [qui nihil humani a se alienum putet]». La frase té un sentit força proper en Erasme i en Montaigne. En Erasme, però, poseix, sembla, un significat més positiu. Val, diguem-ho així, com a expressió de la plena humanitat de l'home ordinari (enfront del savi estoic). Per Montaigne es tracta més aviat de l'advertiment que ningú, per savi que sigui, pot escapar de les passions inherents a la condició humana.

En un altre lloc, en un afegit tardà al capítol «De l'amitié», Montaigne cita la frase que segueix la famosa sentència a l'obra de Terenci. Ho fa després de consignar la seva negativa a donar lliçons als altres (i potser, implícitament, a rebre-les): «Je ne me mesle pas de dire ce qu'il faut faire au monde, d'autres assés s'en meslent, mais ce que j'y fay. *Mihi sic usus est; tibi, ut opus est facto, face*» (I, 28, 192).³³ Ara bé, si repassem un moment l'escena d'*El botxí de si mateix* (*Heauton Timorumenos*) de Terenci, comprovarem que es tracta d'una pàgina satírica. Un personatge prou ridícul anomenat Cremes atabala amb preguntes i comentaris impertinents el seu veí Menedem. Aquest últim, per treure-se'l de sobre, li etziba: «¿Tant de lleure et deixen, Cremes, les teves coses, que et fiques en les estranyes [aliena] que no t'interessen?» (75-76). Aleshores, tot buscant justificar el seu interès pels afers aliens, Cremes argumenta ampul·losament: «Home sóc: res d'humà no tinc per estrany». Menedem replica al veí tafaner amb la frase al·legada per Montaigne: «Aquest és el meu costum; tu fes com et convingui».

Hi descobrim, en aquesta resposta, la invocació de la llibertat individual enfront d'un «humanisme» més aviat fatu utilitzat per legitimar la ingerència en la vida aliena. En

³⁰ Cf. també III, 5, 893, i la pàgina III, 13, 1115 en general.

³¹ ERASME, *Laus stultitiae*, 30; ASD, IV, 3, 106 (cito per la traducció catalana de Jaume Medina, *Elogi de la follia*, Barcelona, eds. 62, 1982). Sobre la intensa relació entre Erasme i Montaigne, vegeu sobretot MICHEL MAGNIEN, «Montaigne et Erasme: Bilan et perspectives», a *Montaigne and the Low Countries* (1580-1700), Paul J. Smith i Karl A. E. Enenkel (eds.), Leiden, Brill, 2007, p. 17-45.

³² Cf. Montaigne, I, 44, 271.

³³ TERCENCI, *Heauton Timorumenos*, 80 (vegeu-ne l'edició catalana de Pere i Joan Coromines, a Terenci, *Comèdies*, I, Barcelona, Bernat Metge, 1936). Ciceró se serveix d'aquesta frase a *De finibus*, V, 10, 29.

citar la resposta de Menedem a l'argument de la solidaritat humana adduït per Cremes, Montaigne reclama el dret a viure lliurement la pròpia vida sense que s'hi immisceixin els altres. La frase fa pensar en molts altres passatges dels *Assaigs*. Per exemple, al començament del capítol «De la solitud» (I, 39) el perigordí es desempallega sense contemplacions de la idea, clàssica i tradicional, que hem nascut, no per a nosaltres mateixos, sinó per a la comunitat: «Et quant à ce beau mot dequoy se couvre l'ambition et l'avarice: Que nous ne sommes pas nez pour nostre particulier, ains pour le publicq, rapportons nous en hardiment à ceux qui sont en la danse [...]» (I, 39, 237).³⁴ En aquest mateix capítol, abans de citar un altre significatiu fragment de Terenci, Montaigne es lamenta: «Nos affaires ne nous donnoient pas assez de peine, prenons encores à nous tourmenter et rompre la teste de ceux de nos voisins et amis» (I, 39, 242).³⁵ Al final de «De trois commerces» (III, 3) llegim una declaració molt contundent que va en la mateixa direcció: «Je vis du jour à la journée; et, parlant en reverence, ne vis que pour moy: mes desseins se terminent là» (III, 3, 828). (En un afegit posterior al passatge Montaigne conclou la seva valoració sobre determinades comunitats monacals amb una altra sentència categòrica: «Et trouve aucunement plus supportable d'estre tousjours seul, que ne le pouvoir jamais estre».)³⁶ A «De la vanité» (III, 9) Montaigne fa seva una idea rebatuda expressament al *De constantia* de Justus Lipsius: «Joinct que certes à peu pres *tantum ex publicis malis sentimus, quantum ad privatas res pertinet* [Només sentim els mals públics en la mesura que afecten els nostres interessos particulars]».³⁷ Aquests i molts altres passatges similars dels *Assaigs* posen en qüestió, al nostre parer, l'«humanisme» de Montaigne. ¿No som més a prop, en realitat, del plantejament que en el seu moment farà un liberal com J. S. Mill: «[...] The individual is not accountable to society for his actions, in so far as these concern the interests of no person but himself»?³⁸

III

Fixem-nos ara, de nou, en la cèlebre afirmació «Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition». No podem sinó fer nostres les precisions de Pouilloux o Tournon: no ens sembla que Montaigne mostri aquí cap interès a postular una essència

³⁴ Contrasteu-ho amb Plató, *Carta IX*, 358 A; Ciceró, *De officiis*, I, 7, 22; *De finibus*, II, 14, 45; Lucà, *Pharsalia*, II, 383; Sèneca, *Epistulae*, 95, 53.

³⁵ El fragment de Terenci pot traduir-se així: «Ja és prou que un home hagi de buscar-se i ficar-se al cor algú [quod] que estimi més que a si mateix!» (*Adelphoe*, I, 1, 38-39; trad. J. Coromines, Barcelona, Bernat Metge, 1960).

³⁶ III, 3, 829.

³⁷ III, 12, 1047; la frase llatina prové de Titus Livi, XXX, 44. Cf. J. LIPSIVS, *De constantia*, I, 8.

³⁸ J. S. MILL, *On Liberty*, 5. Han defensat el liberalisme o «protoliberalisme» de Montaigne, per exemple, NANNERL O. KEOHANE, «Montaigne's Individualism», *Political Theory*, 5 (3), 1977, p. 363-390 (p. 384); ALAN LEVINE, *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*, Lanham, Lenxington Books, 2001, p. 168 i 250. Cf. també A. COMPAGNON, «Montaigne hoy», *cit.*, p. xxviii: «La tolerancia y la libertad — la libertad negativa de Isaiah Berlin — tales son en efecto los valores supremos exaltados en *Los ensayos*».

o natura humana universal. Com resumeix Faye, «il n'est pas question, ici, de statuer ontologiquement ou logiquement sur la relation de l'espèce à l'individu, ou de l'universel au particulier».³⁹ Però, podem seguir Pouilloux quan proposa entendre-hi «chaque homme supporte la forme entière de la nécessité de la mort»?⁴⁰ No és això incórrer en una hermenèutica massa subtil? La frase de Montaigne té un sentit positiu que no pot obviar-se. Aquest caràcter positiu es posa de manifest amb una mica més de claredat si ens fixem en les paraules immediatament anteriors: «Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche estoffe» (III, 2, 805). S'estableix dins d'aquest fragment un interessant joc de correspondències. D'una banda, els termes «chaque homme» evocuen les expressions «une vie basse et sans lustre» i «une vie populaire et privée» (també, és clar, «une vie de plus riche estoffe»); d'altra banda, el sintagma «la forme entière de l'humaine condition» reitera d'alguna manera el que s'ha dit amb les paraules «toute la philosophie morale». El difícil terme «porte» (conté?, comporta?) té simplement, ens sembla, un sentit proper al d'«attache». I tot plegat remet a l'*incipit* del capítol: «Les autres forment l'homme; je le recite et en represente un particulier bien mal formé [...]» (III, 2, 804). Sota aquesta llum, es pot dir que la sentència en qüestió expressa l'equivalència de tots els homes des del punt de vista de la formació humana, de la filosofia moral: qualsevol home, per mal format que estigui, per comuna o vulgar que sigui la seva vida, «porte» la plenitud de possibilitats existencials de què és susceptible l'ésser humà, i per tant té el mateix valor com a exemple per a la filosofia moral.

Hi ha altres passatges dels *Assaigs* que poden evocar-se en aquest punt. Després de tot, en Montaigne no hi falten les afirmacions de la igualtat humana: «Car les hommes sont tous d'une espece [...]» (I, 14, 51); «Les ames des Empereurs et des savatiers son jettees à mesme moule» (II, 12, 476). Però fixem-nos en la sentència «Un petit homme est homme entier, comme un grand», que es troba a la part final del capítol «Que philosopher c'est apprendre à mourir» (I, 20, 96). A la seva font (sens dubte Sèneca, *Epistulae*, 93, 7) la frase al·ludeix a l'estatura física i serveix de terme de comparació per afirmar que una vida breu pot ser una vida «perfecta».⁴¹ Montaigne sembla que la posa en relació directament a la durada de la vida (acaba de dir: «Encore que ton aage ne soit pas achevé, ta vie l'est»). Amb tot, el paral·lelisme entre «la forme entière de l'humaine condition» i «homme entier» («homo perfectus» a Sèneca) és suggestiu. Totes dues expressions apunten cap a una plenitud o integritat que és ja present en aquelles vides que tendim a prejutjar com a incompletes per la seva aparent irrellevància.

Tanmateix, un altre passatge que se sol lligar amb la sentència en qüestió ens obre una perspectiva una mica diferent: «La vie de Caesar n'a poinct plus d'exemple que la nostre pour nous; et emperière, et populaire, c'est tousjours une vie que tous accidents

³⁹ E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 226.

⁴⁰ J.-Y. POUILLIUX, «La forme maîtresse», cit., p. 35.

⁴¹ «Quemadmodum in minore corporis habitu potest homo esse perfectus, sic et in minore temporis modo potest vita esse perfecta» (D'igual manera que dins una estatura petita l'home pot ésser perfecte, així pot ésser perfecta la vida dins la menor mesura de temps). La trad. és de Carles Cardó (Barcelona, Bernat Metge, 1930).

humains regardent» (III, 13, 1073-1074).⁴² En principi, també aquesta frase té una significació positiva: estableix l'equivalència entre la vida «populaire» i la d'un gran personatge com Cèsar a efectes d'exemplaritat (i per tant, segurament, de «philosophie morale»). El que domina, però, és el sentit negatiu: l'avertiment que cap home —ni tan sols Cèsar— pot considerar-se exempt dels «accidents humans». Montaigne sembla que ha reflexionat sobre l'assumpte des de molt abans. Ja la «Carta sobre la mort de La Boétie» recull els seus dubtes sobre la capacitat humana de transcendir aquests «accidents»: «Je luy dis [a La Boétie] que jusques lors j'avois pensé que Dieu ne nous donnast guieres si grand avantage sur les accidens humains, et croyois malaysement ce que quelque-fois j'en lisois parmy les histoires».⁴³

En realitat, és ben possible que ja el sintagma «la forme entiere de l'humaine condition» tingui un cert sentit negatiu: marcar un límit a les possibilitats de l'humà, un límit que cap ésser humà no pot transcendir. Montaigne vol subratllar, ens sembla, que «un [homme] particulier bien mal formé» (com ell mateix) conté ja totes les possibilitats de què l'home en general és capaç. No som gaire lluny de la idea negativa, recurrent als *Assaïgs* com hem vist, que cap home, per excepcional que sigui, no pot escapar a la condició humana, que cap home no pot considerar-se mai aliè a la humanitat.

Però intentarem fer un pas més. Volem cridar l'atenció (no som els primers que ho fem)⁴⁴ sobre l'analogia de la frase que ens ocupa amb un passatge agosarat i radical que apareix a l'«Apologie», a les pàgines que despleguen el «bestiari». La connexió amb aquestes paraules que no fan referència a la condició humana sinó al conjunt de la natura és tan subtil com intensa: «C'est une mesme nature qui roule son cours. Qui en auroit suffisamment jugé le present estat, en pourroit seurement conclurre et tout l'advenir et tout le passé» (II, 12, 467).⁴⁵ Així doncs, sembla que de la mateixa manera que tot home «porte» la totalitat de la condició humana, qualsevol estat de la natura ens pot servir, ben examinat, per conèixer la realitat natural de tots els temps. Per dir-ho amb Marcel Conche, Montaigne s'oposa aquí a la idea d'una naturalesa fecunda i creativa.⁴⁶ La natura és sempre igual a si mateixa. Com diu un altre passatge important de l'«Apologie», ho enclou tot «dans les termes de son progrez ordinaire» (II, 12, 575). Podem deduir de tot això que, en parlar de «la forme entiere de l'humaine condition», Montaigne adverteix que la «humanitat», com la naturalesa, és sempre igual a si mateixa? Això és ben bé el que sembla que es desprèn també d'altres afirmacions: «L'homme ne peut estre que ce qu'il est [...]» (II, 12, 520); «Ce sont tousjours bien lourdement des hommes» (III, 4, 835); «C'est tousjours à l'homme que nous avons affaire [...]» (III, 8, 930).

⁴² Sembla que el primer que va assenyalar aquesta relació va ser ERICH AUERBACH, «“L'humaine condition”», a Id., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. I. Villanueva i E. Imaz, México, FCE, 1996 (1a. ed. alemanya 1942), p. 265-291 (p. 276).

⁴³ MONTAIGNE, «Fragment d'une lettre [...]», a Id., *Oeuvres complètes*, ed. A. Thibaudet i M. Rat, París, Gallimard, 1962, p. 1347-1360 (p. 1353).

⁴⁴ Cf. MICHAEL BARAZ, *L'être et la connaissance selon Montaigne*, Toulouse, José Corti, 1968, p. 14.

⁴⁵ En un altre lloc hem assenyalat el paral·lelisme entre aquest passatge i el fragment VI, 37 de les *Meditacions* de Marc Aureli (J. BAYOD, «“Que la vie du monde est infinie”: Montaigne y la tesis de la eternidad del mundo», *Les Dossiers du Grihl* [en línia], p. 50-55).

⁴⁶ M. CONCHE, «Avec Montaigne et sans lui», a Id., *Philosopher à l'infini*, París, PUF, 2005, p. 79-92 (p. 91).

IV

Volem, a l'últim, ocupar-nos d'una idea que, segons ens assegura el mateix Montaigne, defensava amb freqüència: «Ce que je maintiens ordinairement, qu'il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme» (II, 12, 466). La mateixa opinió apareix a «De l'inegalité qui est entre nous»: «A la verité, je trouve si loing d'Epaminundas, comme je l'imagine, jusques à tel que je connois, je dy capable de sens commun, que j'encherirois volontiers sur Plutarque; et dirois qu'il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste [...]» (I, 42, 258), un capítol en què Montaigne insisteix sobre «les extremes differences qui sont entre nous» (I, 42, 260) i sobre la gran distància que separa el savi de la multitud: «Comparez luy [amb el savi] la tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable, et continuellement flotante en l'orage des passions diverses qui la poussent et repoussent: pendant toute d'autrui; il y a plus d'esloignement que du Ciel à la terre [...]» (I, 41, 260). Com assenyala Pouilloux, és una fórmula ruda i xocant en boca d'un humanista.⁴⁷ No pot estranyar gaire la reacció de Todorov, que a *Nous et les autres* (1989) comenta amb duresa: «Dans son attachement aveugle à la "coutume", Montaigne renonce non seulement aux jugements absolus mais même à l'unité du genre humain: la différence culturelle l'emporte sur l'identité naturelle. [...] On imagine facilement toutes les conséquences qu'on pourrait tirer d'une telle maxime: certains hommes ne méritent-ils pas d'être traités pire que les bêtes?».⁴⁸ I tanmateix, amb una hermenèutica més subtil, Magnard albira en «ce paradoxe qu'il est communauté plus certaine entre bêtes et hommes qu'entre hommes» la postulació d'una humanitat transespecífica capaç d'assumir com a pròpies «toutes les allures de vie sans exclusion ni discrimination du déviant, de l'anomal, de l'anormal, du fou, du mutant, voire du monstrueux».⁴⁹

En realitat, Montaigne abraça un tòpic que circulava feia temps pel pensament europeu. Com recorda Luca Bianchi, Maimònides havia assenyalat, a la *Guia dels perplexos*, que el comportament dels individus de l'espècie humana és tan heterogeni que podria pensar-se que formen part d'espècies diferents: «In specie hominum, adeo quod invenies duos homines diferentes in moribus, sicut si essent duorum specierum».⁵⁰ A començaments del segle XVI Pomponazzi havia recorregut a una concepció similar, potser per influència del gran filòsof jueu.⁵¹ A *De immortalitate animae* (1516) trobem

⁴⁷ J.-Y. POUILLOUX, *Montaigne. L'éveil de la pensée, cit.*, p. 176; cf. Id., «La forme maîtresse», *cit.*, p. 34. Vegeu també A. TOURNON, «L'humaine condition», *cit.*, p. 23.

⁴⁸ T. TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil, 1989, p. 56; vegeu la crítica a Todorov de FERRAN SÁEZ MATEU, *L'antihumanisme de Montaigne en el pensament de Todorov i Lévi-Strauss*, a J. M. BERMUDO (ed.), *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona, Horsori, 2006, p. 63-76 (p. 71-74). En canvi, a *Le jardin imparfait, cit.*, p. 15, 67, tot distingint «individualisme» d'«humanisme», Todorov sosté que Montaigne presenta la primera versió coherent de la doctrina humanista a França.

⁴⁹ P. MAGNARD, *Questions à l'humanisme, cit.*, p. 137-138.

⁵⁰ MAIMÓNIDES, *Dux Neutorum*, París, 1520, II, 40, f. 66r, citat a L. Bianchi, «Pomponazzi "politicamente corretto"? La disuguaglianza fra gli uomini nel *Tractatus de immortalitate animae*», a Id., *Studi sull'aristolismo del Rinascimento*, Padua, Il Poligrafo, 2003, p. 63-99 (p. 85).

⁵¹ L. BIANCHI, «Pomponazzi "politicamente corretto"?», *cit.*, p. 85.

diversos passatges en aquest sentit. Per exemple, al capítol 9, després d'establir el principi que la natura sempre procedeix per graus, el filòsof de Màntua assegura que són gairebé infinits els homes que sembla que estan dotats de menys intel·ligència que molts animals: «Sunt animalia, quae ad tantam perfectionem perveniunt, ut intellectum habere existimentur [...]. Immo infiniti fere homines minus videntur habere de intellectu quam multae bestiae».⁵² Al temps de Montaigne Jean Bodin, a *Les six livres de la République* (1576), al·lega una idea similar amb el propòsit de rebutjar els «Estats populars».⁵³ I al *Quod nihil scitur* (1581) de Francisco Sánchez pot llegir-se un comentari que va en la mateixa direcció: «Denique sunt homines quidam, quos maxime dubites an rationales, an potius irrationales vocare debeas. At contra bruta videre est, quae maiore cum ratione rationalia dicere possis quam ex hominibus aliquos».⁵⁴ Sánchez en fa un argument contra l'existència de l'universal «home» i a favor de la tesi que només existeixen els individus: «Quomodo enim verum esset, dicere omnem hominem rationalem, si plures aut solus unus irrationalis sit?».⁵⁵

Creu l'autor dels *Assaigs* que la diferència que separa uns homes dels altres —en concret, el savi de l'ignorant— és tan gran que en rigor no pot parlar-se d'una identitat humana compartida? La fórmula ens fa pensar, en efecte, en l'«antropologia de l'equivocitat» que Bianchi atribueix a la tradició averroista (i a Pomponazzi en particular), una antropologia segons la qual la diferència entre doctes i incultes és tan gran com la que hi ha entre vius i morts.⁵⁶ Abans de treure'n massa conseqüències, caldria, però, remarcar que Montaigne presenta la frase en qüestió més com una declaració polèmica que com una asserció doctrinal. I potser hauríem de donar per descomptat un cert grau d'hipèrbole en un narrador amant de les paradoxes i inclinat a «grossi[r] et enfle[r] [s]on subject» (III, 11, 1028).⁵⁷ En tot cas, ens sembla que l'extrema diferència moral o intel·lectual a què Montaigne es refereix no suposa la destrucció d'una certa unitat humana.⁵⁸

De fet, quan el perigordí en un passatge de l'«Apologie» (II, 12, 501-502) utilitza expressament la imatge de la diferència entre vius i morts, tot citant uns versos de Lucreci («le peuple, / Qui vigilans stertit, / mortua cui vita est prope jam viuo atque

⁵² P. POMPONAZZI, *De immortalitate animae*, B. Mojsisch (ed.), Hamburg, F. Meiner, 1990, 9, p. 100 (vegeu també, 8, p. 54; 14, p. 228); cf. L. BIANCHI, «Pomponazzi “politicamente corretto”?», *cit.*, p. 77-78.

⁵³ J. BODIN, *Les six livres de la République*, Gérard Mairet (ed.), París, Librairie Générale Française, 1993, VI, 4, p. 537.

⁵⁴ F. SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur*, S. Rábade i altres (eds.), Madrid, CSIC, 1984, p. 128.

⁵⁵ *Ibidem*. Sobre el nominalisme de Sánchez, vegeu M. A. GRANADA, «Francisco Sanchez et les courants critiques de la philosophie du XVIe siècle», *Bruniana & Campanelliana*, 15, 1, 2009, p. 29-45 (p. 38).

⁵⁶ L. BIANCHI, «Filosofi, Uomini e Bruti. Note per la storia di un'antropologia “averroista”», *Rinascimento*, 2a sèrie, 32, 1992, p. 185-201 (p. 189, 191). Cf. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unió con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, p. 23, 274-275.

⁵⁷ Cf. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, *cit.*, p. 51.

⁵⁸ Cf. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1, París, Gallimard, 1969, p. 71.

videnti»), ho fa preservant la unitat del gènere humà.⁵⁹ En aquest passatge, en efecte, l'autor dels *Assaigs* parla de «l'homme en sa plus haute assiete» i de «la hauteur extreme de l'humaine nature» per referir-se a la minoria dels esperits selectes («ce petit nombre d'hommes excellens et triez»), i afirma que «les maladies et les defauts» que es trobin en aquesta elit podran ser extrapolats al conjunt de la humanitat: «Les maladies et les defauts que nous trouverons en ce college là, le monde les pourra hardiment bien avouer pour siens» (II, 12, 501-502). Per dir-ho amb els termes del passatge de «Du repentir», ara invertits, el que val per a «une vie de plus riche estoffe» ha de valer *a fortiori* per a «une vie basse et sans lustre». Ara bé, observeu que l'èmfasi és posat de nou en les limitacions de la condició humana. Una cosa sembla clara: per l'autor dels *Assaigs* almenys sense ajuda divina ni l'elit dels homes excelsos ni la majoria d'homes comuns poden anar més enllà de «la forme [...] de l'humaine condition». Ara bé, que Montaigne consideri que tal forma es troba completa, «entière», tant en els uns com en els altres podria ser un bon argument per defensar que, efectivament, «aquest príncep dels egotistes»⁶⁰ va ser a la seva manera un humanista.

⁵⁹ Averrois sostenia, en efecte: «Manifestum est quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculatiua, et non perfecti, siue non habentis aptitudinem quae perfici possit est aequiuoca: sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine uiuo, et de homine mortuo [...]» (Averrois, *Proemium in libros Physicorum*, cit. a L. BIANCHI, «Filosofi, Uomini e Bruti...», p. 191-192). Els versos de Lucreci corresponen a *De rerum natura*, III, 1048 i 1046 amb lleugers canvis (el poble «que ronca despert, que, gaudint de la vida i de la vista, té una vida gairebé morta», adaptem la trad. de Miquel Dolç, Barcelona, Laia, 1986). La mateixa imatge és present al *Convivio* de Dante i a alguns dels diàlegs italians de Giordano Bruno (vegeu M. A. GRANADA, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2005, p. 66-69, 172).

⁶⁰ EMERSON, Ralph W: *Representative men*, «Montaigne; or, the Skeptic».

Bibliografia

- AULOTTE, R. (1990): «Montaigne et l'humanisme», a *Montaigne. Penseur et philosophe* (1588-1988), París: H. Champion, 1990.
- BADY, R. (1964): *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, París: Belles Lettres.
- COMTE-SPONVILLE, A.: «Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les “Essais”», *Revue Internationale de Philosophie*, 46, 1992, p. 234-279.
- DUBOIS, CL.-G. (1995): «Montaigne ou la reconquête de la dignité humaine sur l'inhumanité des temps», a *La Dignité de l'homme (Actes du Colloque de la Sorbonne, novembre 1992)*, París: Champion, p. 173-183.
- FAYE, E. (1998): *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París: Vrin.
- FRAME D. (1955): *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, Nova York: Columbia University Press.
- GOUGENHEIM, G. i SCHUHL, P.-M. (1967): *Trois essais de Montaigne*, París: Vrin, (1a. ed. 1951).
- GOUHIER, H. (1987): *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, París: Vrin.
- HORKHEIMER, M. (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid: Alianza.
- LEVINE, A. (2008): «Cruelty, Humanity, and the Liberalism of Fear: Judith Shklar's Montaigne», a *Montaigne Studies*, 20, 2008, p. 157-170.
- MAGNARD, P. (2000): *Questions à l'humanisme*, París: PUF.
- MARION, J.-L. (2004) «Qui suis-je pour ne pas dire “ego sum, ego existo”», a V. CARRAUD I J.-L. MARION (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París: PUF, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000): «Lecture de Montaigne», a Id., *Signes*, París: Gallimard.
- POUILLOUX, J.-Y. (1999): «La forme maîtresse», a DEMONET, M.-L. (ed.), *Montaigne et la question de l'homme*, París, PUF, 1999
- SCREECH, M. A. (1992): *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des «Essais»*, trad. francesa de Fl. Bourgne i J.-L. Haquette, París: PUF.
- SHKLAR, J. (1984): «Putting Cruelty First», a Id., *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- STAROBINSKI, J. (1993): *Montaigne en mouvement*, París: Gallimard.
- TODOROV, T. (1998): *Le jardin imparfait*, París: Grasset.
- TOURNON, A. (1983): *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- TOURNON, A. (2006): «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des «Essais»*, París: H. Champion.